

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Imagem de Deus e região de indigência

Diogo Morais Barbosa

Diogo Maria Pessoa Jorge Morais Barbosa

Imagem de Deus e região de indigência

A transcendência e a falta como dimensões constitutivas
do Homem segundo Agostinho

Tese de doutoramento em Filosofia,
sob orientação do Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho
e coorientação do Professor Doutor Nuno Ferro,
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Setembro de 2016



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

Imagem de Deus e região de indigência

A transcendência e a falta como dimensões
constitutivas do Homem segundo Agostinho

Diogo Maria Pessoa Jorge Morais Barbosa

Tese de doutoramento em Filosofia,
sob orientação do Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho
e coorientação do Professor Doutor Nuno Ferro,
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

2016

Maria

Mariana

Mãe Bli

*Se já tivesses nome,
também ele estaria aqui*

AGRADECIMENTOS

O alívio ao entregar esta dissertação só é superado por um motivo de alegria: a minha certeza do seu desaparecimento, muito mais rápido do que os anos perdidos na sua forja. Sobreviverá apenas o que interessa: esta página, onde posso expressar a minha gratidão por quem, de uma forma ou de outra, esteve presente.

É habitual agradecer aos orientadores; tão habitual que o meu agradecimento ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho parecerá uma obrigação. Nada mais avesso à verdade. Quando lhe pedi para encaminhar o meu trabalho, estava longe de saber quão acertada viria a ser a minha escolha. Agradeço-lhe todas as suas ajuda, compreensão, exigência e liberdade, sem as quais estas folhas permaneceriam em branco.

Tive o dom de aprender e conviver com o Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho. A entrega que me devotou, imerecida desde o princípio, foi tal que até o tema deste trabalho nasceu de uma recomendação sua. Quase tudo tem um fim – apesar dos pesares, a minha gratidão permanece.

Devo tanto ao Professor Doutor Nuno Ferro, e tudo o que eu disser é tão insuficiente, que me limito a escrever «obrigado».

É curioso o número de universidades espelhadas neste estudo: a Universidade Nova de Lisboa ensinou-me os fundamentos, durante a licenciatura e o mestrado em Filosofia; na Universidade de Navarra, pela mão da Professora Doutora Cruz González-Ayesta, encontrei os livros e o ambiente que Portugal me negou; o meu estudo tornou-se menos solitário ao verificar que – nas universidades do Porto e da Beira Interior – pessoas como a Professora Doutora Paula Oliveira e Silva e o Professor Doutor José Rosa organizavam seminários e me convidavam a participar neles; a Universidade Católica de Lisboa disponibilizou-me um gabinete, onde passei horas a fio a tentar descobrir o que ainda procuro; é uma honra ter sido aluno da Universidade de Coimbra, apesar de lá ter ido menos vezes do que desejaria. O meu percurso académico está a terminar, mas não posso nem quero esquecer as instituições que me ajudaram no passado.

Aos meus pais, irmãos, cunhados, sobrinhos e amigos, agradeço o facto de serem como são e de me aceitarem como sou. Se, no início da dissertação de mestrado, destaquei o meu pai, é de justiça e vontade destacar agora a minha mãe – exemplo acabado de que a prática vale mais do que todas as teorias.

De modo paradoxal, os últimos meses gastos nesta investigação foram os mais plenos de sentido que tive até hoje. Devo isso à Mariana, minha mulher, e ao nosso filho – que ainda nem tem nome, mas já é tudo.

A presente dissertação foi apoiada por uma bolsa individual de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/80145/2011), concretamente do seu Programa Operacional Potencial Humano, financiado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior



*Sou gémeo de mim e tudo
O que sou é
Distância.
Estou sentado sobre os meus joelhos
Separado.
Aquilo que une
É um rumor.
Não descanso. Sou urgência
De outro sítio. E pudesse velar-me
Longe
Dos homens como se neles
Adormecesse.*

Daniel Faria, in *Poesia*

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Obras de Agostinho

<i>Contra Academicos</i>	<i>Con. Acad.</i>
<i>Confessionum</i>	<i>Conf.</i>
<i>De Beata Vita</i>	<i>Beata Vita</i>
<i>De Bono Coniugali</i>	<i>Bono con.</i>
<i>De Civitate Dei</i>	<i>Civ. Dei</i>
<i>De Diversis Quaestionis Octoginta Tribus</i>	<i>Div. Quaest.</i>
<i>De Doctrina Christiana</i>	<i>Doct. Chris.</i>
<i>De Genesi ad Litteram</i>	<i>Gen. ad Litt.</i>
<i>De Genesi Contra Manicheos</i>	<i>Gen. con. Manich.</i>
<i>De Immortalitate Animae</i>	<i>Immortalitate</i>
<i>De Libero Arbitrio</i>	<i>Lib. Arb.</i>
<i>De Magistro</i>	<i>Mag.</i>
<i>De Moribus Ecclesiae Catholicae</i>	<i>Mor.</i>
<i>De Musica</i>	<i>Mus.</i>
<i>De Natura Boni</i>	<i>Natura Boni</i>
<i>De Natura et Origine Animae</i>	<i>Nat et Or.</i>
<i>De Quantitate Animae</i>	<i>Quantitate</i>
<i>De Ordine</i>	<i>Ordine</i>
<i>De Trinitate</i>	<i>Trin.</i>
<i>De Sancta Virginitate</i>	<i>De Sanct. Virg.</i>
<i>De Utilitate Credendi</i>	<i>Utilitate Cedend.</i>
<i>De Vera Religione</i>	<i>Vera Rel.</i>
<i>Ennarrationes in Psalmos</i>	<i>En. Ps</i>
<i>Epsistulae</i>	<i>Ep..</i>
<i>In Epistolam Iovannis ad Parthos</i>	<i>In Ep. Par.</i>
<i>In Iohannis Evangelium Tractatus</i>	<i>In Ioahn. Ev. Tract.</i>
<i>Retractationum</i>	<i>Retract.</i>
<i>Sermones</i>	<i>Sermo</i>
<i>Soliloquiorum</i>	<i>Solil.</i>

2. Outras obras

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	CSEL
Epístola aos Colossenses	<i>Col.</i>
Epístola aos Efésios	<i>Ef.</i>
Epístola aos Romanos	<i>Rom.</i>
Epístola de Tiago	<i>Tg.</i>
Evangelho de João	<i>Jo.</i>
Evangelho de Lucas	<i>Lc.</i>
Evangelho de Mateus	<i>Mt.</i>
Livro de Jeremias	<i>Jer.</i>
Patrologia Graeca	<i>PG</i>
<i>Primeira Epístola de João</i>	<i>I Jo</i>
<i>Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios</i>	<i>I Cor.</i>
<i>Salmos</i>	<i>Sl.</i>

RESUMO

O presente estudo tem como objeto os fenómenos da imagem de Deus e da região de indigência, tal como estes se acham identificados e descritos na obra augustiniana. Pretende-se mostrar que a transcendência e a falta são dimensões constitutivas do acontecimento humano, pelo que nem uma nem a outra podem ser eliminadas sem a concomitante destruição de quem o homem propriamente é.

Após um conjunto de incursões introdutórias – no qual são apresentados o projeto, o método e os termos da dissertação –, tenta-se dar a ver, na primeira parte, até onde conduzem as interpretações que sobrevalorizam uma das dimensões desprezando a outra. Será posto em evidência que, apesar de serem inicialmente opostas uma à outra, tais interpretações desembocam no mesmo erro, o qual consiste, justamente, em esquecer que o acontecimento humano é simultaneamente imagem e indigência, transcendência e falta.

O local de chegada da primeira parte é, ao mesmo tempo, local de partida da segunda. Com efeito, esta apresenta pela positiva o que aquela assinala pela negativa: desvela fenómenos centrais para uma compreensão efetiva da imagem de Deus e da região de indigência como vertentes dialeticamente relacionadas. Não se fica, portanto, pela exposição de até onde leva o desprezo por este facto. Os diálogos de Cassiciaco serão, nesse contexto, o fio condutor da análise.

Os fenómenos apresentados pela negativa na primeira parte e pela positiva na segunda são, por sua vez, desenvolvidos na terceira e na quarta. Aquela incide sobre a aplicabilidade da imagem de Deus ao homem; esta centra-se na indigência enquanto região habitada pelo ser humano.

A conjugação da transcendência e da falta, descrita por Agostinho e aprofundada ao longo da dissertação que ora se inicia, é terminada nas conclusões.

Palavras-chave: imagem de Deus, região de indigência, transcendência, falta, Agostinho.

ABSTRACT

The present study has as its subject the phenomena of the image of God and of the region of indigence, in the sense in which these are identified and described in the Augustinian work. It intends to demonstrate that transcendence and lack are constitutive dimensions of the human happening, so that neither one nor the other can be eliminated without the concomitant destruction of what man properly is.

After a series of introductory incursions – in which the project, the method and the terms of the dissertation are presented – it is attempted here to show, in the first part, where the interpretations that overemphasize one of the dimensions while despising the other lead. Subsequently, it will be held up to view that, although initially opposed to each other, such interpretations wind up in the same error, which consists precisely in forgetting that the human happening is simultaneously image and indigence, transcendence and lack.

The point of arrival of the first part is, at the same time, the point of departure of the second part. Indeed, the indicated presents, on a positive level, that which the former identifies on a negative one: it unveils central phenomena for an effective understanding of the image of God and of the region of indigence as dialectically related aspects. It does not, therefore, stop at the exposition of how far the disregard for this fact leads to. The Cassiciacum dialogues are, in this context, the conducting thread of the analysis.

The phenomena shown by what they are not in the first part and by what they really are in the second one are, in turn, developed in the third and fourth. While one focuses on the applicability of the image of God to man, the other centres itself on indigence as a region inhabited by the human being.

The conjugation of transcendence and lack, described by Augustin and deepened along the course of the dissertation that is now initiated, is terminated in the conclusions.

Key-words: image of God, region of indigence, transcendence, lack, Augustine.

INTRODUÇÕES

1.

OBJETO E PROJETO DO ESTUDO

Os caminhos da filosofia são vastos e a perder de vista. Este facto não é digno de espanto, pois o empreendimento filosófico acompanha o ser humano desde que ele se lembra de si. A filosofia traz consigo o peso dos anos, por um lado, mas por outro lado projeta-se para o futuro com o viço de um campo a despontar, florescente – em forja. A obra de Agostinho encontra o seu ambiente natural neste campo, no qual insuspeitadas vias se abrem sempre de novo a partir do antigo. É certo que estão em causa textos nascidos em tempos remotos, trabalhados com uma pena única que foi manejada por um espírito singular. Mas é igualmente certo que não há leitor atento que os não revise e que, ao revisitá-los, não experimente a certeza de que muito do que foi escrito ainda está por tirar do escondimento. No decurso dos anos, as obras de Agostinho foram olhadas com admiração e com desdém, amadas e odiadas, exaltadas e censuradas, usadas por muitos e (haverá que dizê-lo) abusadas por outros tantos. Quase poderia ser dito que o número de «Agostinhos» vai a par do número de augustinianos.

O estudo que agora começa visa desbravar um dos trilhos que se considera ainda estarem por seguir. A sua matéria-prima é esta: *os fenómenos da imagem de Deus e da região de indigência*. E o seu objetivo fundamental é este: *sustentar que tais fenómenos são elementos constitutivos do homem*, tal como este se acha descrito por Agostinho. Defender-se-á que são duas *dimensões* inalienáveis ao acontecimento humano, de tal modo que nem uma nem a outra podem ser desconsideradas sem a desconsideração do que há de humano – estritamente humano – no homem.

Sendo certo que existem muitos estudos sobre o fenómeno da imagem de Deus, e sendo também verdade que há registo de algumas investigações sobre a indigência como região habitada pelo homem, está-se em crer que as abordagens a *interrelacionarem* detidamente os dois fenómenos são quase inexistentes. As interpretações tendem a vincar uma das duas dimensões, negligenciando quase sempre a outra. Este facto é compreensível: a própria obra augustiniana parece oscilar entre um fenómeno e o outro, como se fossem caminhos opostos. Nalguns textos, Agostinho vinca mais a imagem de Deus no homem. Noutros, discorre mais sobre a indigência que o constitui. Isto prova que existe um *problema*: não é nada claro, nem sequer na pena de Agostinho, que um

fenómeno voltado para a *transcendência* constitutiva possa coexistir com um outro, voltado para o que parece ser precisamente o seu contrário – isto é, com uma *falta*, também ela constitutiva. Talvez por isto, é comum que se opte por um dos extremos: ou bem que o homem é imagem de Deus, ou bem que habita uma região de indigência; ou bem que está constituído na forma da transcendência, ou bem que está minado de raiz pela indigência. Neste processo, é fácil ao investigador selecionar alguns livros de Agostinho (os que mais corroboram o extremo a sustentar) e abstrair dos demais, por um qualquer motivo mais ou menos justificado ou justificável.

Esta dissertação pretende mostrar que os dois fenómenos são *vertentes dialeticamente relacionadas*, quer dizer, são dimensões que, enquanto tais, devem ser abarcadas em simultâneo. Por isso, ao surgirem incongruências e contradições na proposta agustiniana, procurar-se-á que estas sejam, não postas de lado, mas sim encaradas na sua problematicidade genuína. Também por isso, o objeto do estudo não ficará circunscrito a algumas das obras agustinianas. Mais: não se falará sequer de qualquer coisa como um «Agostinho platónico» distinto de um «Agostinho maduro». As dimensões da imagem de Deus e da região de indigência serão abordadas na perspetiva do que pode ser designado como uma *fenomenologia circular*. Esta não se deixa circunscrever a (ou prender por) um determinado «período» de um qualquer «Agostinho»: antes visita e revisita *os próprios fenómenos*, no seu carácter dilemático.

O esboço que acabou de ser desenhado reclama, por si só, um exame do método e do estilo a seguir. É o que será feito nos próximos capítulos desta *introdução*. Após as incursões preliminares, procurar-se-á explicar, na *primeira parte*, que excluir alguma das dimensões do homem destrói, de facto, tudo o que há de humano nele – quer dizer, deita por terra não só o elemento de que se abstrai mas também aquele outro que se julga sustentar. Noutros termos: procurar-se-á mostrar que, se um intérprete vinca o fenómeno da imagem de Deus sem considerar o da região de indigência, acaba por adular o entendimento agustiniano da própria imagem de Deus; de igual modo, argumentar-se-á que, se o intérprete vinca o fenómeno da região de indigência sem considerar o da imagem de Deus, acaba por adular o entendimento agustiniano da própria região de indigência. Para evidenciar esta tese (e uma vez que nenhuma dissertação surge como que do nada), entrar-se-á em diálogo com alguma bibliografia secundária que opta, justamente, pelos extremos acima descritos. Este diálogo em forma de confronto pretende dar a ver, logo

na primeira parte, não só o alcance do problema mas também várias pistas para uma solução.

Depois de uma primeira diligência para que a imagem de Deus e a região de indigência sejam tomadas como dimensões constitutivas do homem, a *segunda parte* centrar-se-á nas denominadas «obras de Cassiciaco». Mas importa que fique claro o seguinte: o isolamento daqueles textos não resulta da crença de que eles correspondem a qualquer coisa como um «Agostinho mais filosófico». Já foi dito que tais abstrações não serão contempladas no estudo. Vai-se primeiro àquelas obras porque, a partir delas, se revela possível constituir como que um «retrato *robot*» (um «esqueleto») dos problemas específicos a enfrentar nas partes subsequentes. Nas obras de Cassiciaco, Agostinho levanta muito mais problemas do que aqueles que resolve; e este facto, longe de erigir obstáculos inultrapassáveis à unidade da sua obra, acaba por dar-lhe uma harmonia peculiar, porquanto os problemas aí suscitados encontram respostas possíveis nas obras posteriores. É como se Agostinho lançasse as bases de um pensamento que, ao estar em construção, aponta para os fenómenos sem os desvelar inteiramente; e isto reclama novas investidas à sua obra. Procurar-se-á provar que tal é visível, de um modo concreto, no caso dos fenómenos da imagem de Deus e da região de indigência. O método da fenomenologia circular terá aí o seu livre curso.

No final dessa parte, estarão criadas as condições para se produzir uma análise, detida e sistemática (tanto quanto é possível), dos dois fenómenos que servem de fio condutor a este estudo. Assim, na *terceira parte*, analisar-se-á com maior detalhe o fenómeno da imagem de Deus, e o modo como este manifesta a transcendência enquanto elemento constitutivo do homem segundo Agostinho. Na *quarta parte*, estudar-se-á com maior detalhe o fenómeno da região de indigência, e o modo como este manifesta a falta enquanto elemento constitutivo do homem segundo Agostinho. Em ambos os casos, procurar-se-á como que puxar os fios do emaranhado de problemas identificados na segunda parte.

Por último (mas não menos importante), a *conclusão* chamará a si o aparato de teses avançado. Todos os esforços convergirão na tentativa de firmar os nexos entre a imagem de Deus e a região de indigência e de provar, enfim, que estas são mesmo dimensões constitutivas do homem segundo Agostinho.

2.

NO ENCALÇO DE UM MÉTODO¹

2.1. A fauna de um país longínquo?

Já se disse que os caminhos da filosofia são vastos e a perder de vista. E acrescentou-se que, apesar de o curso dos tempos ter assistido ao trilhar de muitos caminhos, existem outros tantos ainda por desbravar. Tudo se passa como se o ponto de chegada, o termo desejado dia e noite, se movesse sempre e cada vez mais – numa tentativa lograda de fugir ao olhar atento de quem dedica uma vida a procurar pisá-lo ou, pelo menos, vislumbrá-lo. Tudo isto é um facto, experimentado no quotidiano das existências normais e correntes. Mas não é menos certo que os investigadores insistem em seguir uma *orientação recorrente*, pautada por notas bem concretas e por contornos bem delimitados. Existe um modo habitual de «fazer filosofia», uma orientação curtida no ato de filosofar, uma metodologia característica do modo de pensar. Talvez o foco do problema esteja, não no terreno que se move e escapa, mas nesta forma de aproximação aos fenómenos. É uma hipótese. Por que não seguir um modelo alternativo?

O facto é evidente nas leituras de Agostinho: os augustinianos insistem em lançar-se no empreendimento filosófico como investigadores que exploram a *fauna de um país longínquo*, para adotar a expressão de Merleau-Ponty². Este modelo vai buscar as suas raízes a um solo profundo, fundamentando-se numa atitude simultaneamente escusa e operante. No estudo que agora se inicia, não se pretende seguir um tal modelo. Mas importa captar as suas notas fundamentais, os seus contornos delimitados. Poder-se-á compreender depois, por oposição e como que por investidas, o método alternativo que vai ser seguido.

¹ O pensamento de Nuno Ferro teve um peso significativo em muitas das teses defendidas neste estudo, em geral, e nas duas incursões introdutórias que se seguem, em particular. Além das suas aulas de Filosofia Medieval e de Temas de Filosofia Medieval, releve-se a importância dos artigos e obras daquele professor. De entre eles, destacam-se os seguintes, por ordem de influência: (i) «Metáfora e Finitude», in Soares, M.^a L. C. et al. (eds.), in *Expressões da Analogia*, Colibri, Lisboa, 2009, pp. 135-42; (ii) *A Relação de um Ponto de Vista Leibniziano*, dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1988; (iii) *A Confusão das Coisas e o Ponto de Vista Leibniziano*, INCM, Lisboa, 2001.

² Leia-se Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 240: «O filósofo descreve as sensações e o seu substrato como se descreve a fauna de um país longínquo».

O problema surge do ato, aparentemente inocente, de pegar num livro de filosofia como as *Confissões*. A pergunta é esta: ao abrir aquela obra, o investigador tem dúvidas de fundo quanto à possibilidade de aceder ao ponto de vista de Agostinho? Em condições normais, a resposta é um «não» contundente e rotundo. Se houvesse alguma dúvida significativa sobre uma tal possibilidade, era muito provável que o livro ficasse na prateleira, pois o propósito da sua leitura estaria alegadamente votado ao fracasso: para quê ler as *Confissões*, se o seu autor se afigura inacessível? Para nada, ao que parece. Esta resposta e esta atitude de fundo refletem um conjunto de suposições atemáticas – mas nem por isso menos atuantes – acerca do que está em causa na leitura de um texto de filosofia. Concretizando com a obra agustiniana, dir-se-á que existe um aparato de teses ocultas sobre o que significa ler, nos tempos que correm, a obra de um «filósofo medieval» como Agostinho.

Neste sentido, a primeira nota do modelo da fauna a ter presente é a sua *pretensão de objetividade*. Costuma-se dizer que o investigador «tem de ser objetivo», ou que, pelo menos, «deve tentar sê-lo». Segundo a perspetiva habitual, a indagação filosófica será tanto mais séria quanto mais anular a subjetividade. Num processo anónimo – isto é, de subtração do sujeito –, importará atender ao objeto «ele mesmo», «enquanto tal». A pretensão de objetividade embarca nesta ideia de que o investigador explora a fauna de um país estrangeiro. Trata-se de alguém que, tal qual um turista, visita uma região que não lhe diz diretamente respeito, um sítio que está longe de ser a sua casa e que, por isso, pode ser contemplado à distância, de forma anónima – com objetividade. Quer dizer, o investigador pode *e tende a* viver o empreendimento filosófico como um «espetador de bancada» – isto é, como alguém que contempla, a partir de cima, aquilo que lhe é dado a assistir. De acordo com este modelo, os textos de filosofia saem do punho de autores ao mesmo tempo alheios e acessíveis. As *Confissões*, por exemplo, são da autoria de Agostinho e de mais ninguém; mas, não obstante este facto histórico, a obra «está aí», à disposição de quem quiser lê-la – de sorte que, ao que tudo indica, os demais pontos de vista poderão aproximar-se dela ao modo de um explorador que investiga a fauna de um país longínquo.

O exposto chama a si mais duas notas do modelo da fauna, que se implicam reciprocamente. Por uma parte, a tese de que o ponto de vista próprio é *adequado* para compreender aquelas que são designadas como «perspetivas alheias». Por outra parte, a ideia de que essas mesmas «perspetivas alheias» são *transparentes* para o ponto de vista

próprio. A *tese da adequação* é de tal modo importante para o modelo da fauna que, como se viu, a impossibilidade de aceder ao ponto de vista de Agostinho convida a deitar por terra a leitura mesma das *Confissões*. Tal não significa que se ignorem os esforços que a compreensão daquela obra pode exigir; o investigador está prevenido para o facto de poder encontrar resistências na leitura do texto filosófico. Contudo, os motivos para os esforços e resistências são frequentemente identificados com fatores extrínsecos à perspectiva do investigador enquanto tal; a raiz das dificuldades é muitas vezes identificada com problemas relativos à compreensão da língua latina, às deficiências da tradução adotada, ou até mesmo ao estilo de Agostinho. Em condições normais (leia-se: postas de lado estas e outras resistências de carácter extrínseco), o ponto de vista próprio conseguirá aceder à perspectiva alheia. Por inerência, e como «a outra face da mesma moeda» (passe a expressão), não é raro experimentar-se a perspectiva de outrem como sendo *transparente*. Com maior ou menor esforço, com mais ou menos dificuldades, a perspectiva do investigador parece conseguir abarcar Agostinho, por exemplo.

Assumidas as notas da objetividade, da adequação e da transparência, surge, como consequência lógica, um quarto elemento a inspecionar. De facto, aquelas teses implicam que o investigador viva o seu ponto de vista na pressuposição de que é *superior* àquelas que são designadas como «perspetivas dos filósofos». Sem dúvida que ele não diz ter uma mente mais aguda do que o espírito de Agostinho, por exemplo. Aliás, ao ser-lhe perguntado se assim é, costuma até mesmo excluir a hipótese sem vacilar. No entanto, nem sempre o que se afirma acompanha o que é vivido. A verdade é que o ponto de vista próprio se experimenta, de forma constante e atemática, como um ponto de vista superior. Julga, de facto, não estar absorto na ebulição do texto filosófico – e esta distância sugere uma superioridade. Por exemplo: ao ler a tese augustiniana segundo a qual o coração humano está inquieto³, o intérprete experimenta-se muitas vezes como alguém «de fora», impassível, neutro, capaz de considerar à distância o que lhe é relatado. Tal qual um «espetador de bancada», experimenta-se como estando longe de entrar em jogo – ou seja, não encara a tese como uma descrição de si. É como se o facto relatado fosse um objeto de estudo que não lhe dissesse respeito. O seu ponto de vista parece não entrar em cena: contempla tudo, de modo especulativo.

E aqui toca-se um ponto decisivo, que pode ser aclarado mediante a análise do termo que acabou ser empregado: «especulativo». Trata-se de um conceito que remete

³ Cf. *Conf.* I, 1: «O nosso coração está inquieto» («Inquietum est cor nostrum») (CSEL, XXXIII, 1).

para a noção de *specula* – isto é, para a ideia de um lugar de observação mais elevado e que corresponde a um espetáculo muito mais abrangente⁴. Ao ponto de vista especulativo, do investigador, opor-se-ão as perspectivas de filósofos como Agostinho, as quais estão supostamente submersas no acontecimento, «voltadas para baixo», de tal forma que dispõem de um ângulo de apreensão mais restrito. Noutros termos, o ponto de vista próprio tende a experimentar-se como *objetivo* e *adequado* justamente porque se julga mais «desangulado» do que os pontos de vista «alheios», nomeadamente os pontos de vista dos filósofos. Encontra-se como que posto num lugar *superior*, de tal modo que é capaz de aceder à perspectiva de Agostinho como uma perspectiva *transparente* ao seu ponto de vista.

A experiência é tal que a perspectiva habitual se experimenta como um visor que tudo abarca ou pode abarcar. Não se revela necessário recorrer a muitas teorias para dar a ver este pressuposto. Basta chamar a experiência interna à colação: num dia banal de um ano comum, um qualquer estudante de filosofia pode começar a manhã com a leitura de Agostinho, continuá-la ao compasso de Nietzsche, passar a tarde na companhia de Kant e terminar o dia ao ritmo de Tomás de Aquino... Nestes atos de pegar alternadamente em textos de filosofia – e em textos de filosofia com descrições tão díspares – esconde-se a tese de que o ponto de vista próprio é capaz de abarcar várias perspectivas, e de abarcá-las todas à uma. Mais e melhor: esconde-se a tese de que o intérprete é capaz não só de abarcá-las mas também de ajuizar qual reflete uma mundividência «mais acertada». É por isso que se diz, nas discussões filosóficas de praça pública, que «Agostinho tem razão quando afirma que o coração humano está inquieto», ou que «Nietzsche veio chamar as coisas pelos nomes», ou que «Kant não viu bem quando falou do imperativo categórico», ou ainda que «Tomás de Aquino tem frases desajustadas, ao passo que Duns Escoto acerta quase sempre». Todas estas frases refletem a ideia de que o ponto de vista próprio é superior e, à distância, consegue ver mais e ajuizar melhor aquelas que são tomadas como perspectivas «alheias». Numa palavra: refletem a ideia de que se é um ponto de vista que tudo abarca ou pode abarcar⁵.

⁴ Cf. Barbosa, D. M., *Natura Semper in se Curva – A Vinculação a Si e a Possibilidade de Desvinculação Segundo Duns Escoto*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 2012, p. 31, nota 35.

⁵ O problema é ainda mais complexo. O exposto implica que, ao limite, o ponto de vista próprio seja capaz de nem sequer vigorar como um ponto de vista – isto é, como uma perspectiva da realidade que, enquanto perspectiva, tem ângulos mortos. Por outras palavras, afirmar que as frases acima enunciadas refletem a ideia de que se é um ponto de vista que tudo abarca ou pode abarcar é, no fundo, igual a dizer que o ponto de vista próprio pode e tende a viver, não como um ponto de vista, mas sim como um visor contemplativo.

Veja-se como o âmbito da análise está a ser alargado. Num primeiro momento, considerou-se um único ponto de vista «alheio» (justamente aquele que *parece* interessar no presente estudo). Agora, está-se a ver que o acesso pretende ser objetivo, adequado e superior não só em relação a Agostinho, mas também – e ao mesmo tempo – em relação a Nietzsche, Kant, Tomás de Aquino e Duns Escoto. Na verdade, a tese de fundo mantém-se inalterada mesmo que se faça um alargamento indefinido, ou *ad infinitum*. E a tese de fundo é esta: existe um ponto de vista que vive como explorador de um país que não é o seu.

Toca-se, assim, mais uma nota característica do modelo da fauna, a saber: a pressuposição de que, no momento em que pega num livro de filosofia, o ponto de vista do intérprete está *indeterminado*. A tese mais não é do que a implicação lógica de tudo quanto tem vindo a ser considerado. Assim como um turista «vai ver as vistas» num sítio que não lhe diz respeito, assim também o investigador se experimenta, o mais das vezes e primariamente, como alguém cujo ponto de vista está «por preencher», «em branco», «por determinar». Tudo se passa de acordo com o fenómeno designado por Heidegger como «*Das Man*»: o intérprete tende a ser «como toda a gente e ninguém», a deixar-se levar pela *curiosidade* (*Neugier*) do que *os outros vão dizendo* (*Gerede*), a lançar-se na leitura daquilo para que lhe dá, lendo muito de tudo e assimilando pouco também de tudo, numa espécie de *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*) própria de um qualquer animal híbrido ou camaleónico⁶. O seu modo de ver é anónimo, ao que parece, e pode ser preenchido pelas perspetivas de outrem. Sem mais nem menos (assim mesmo), explora a fauna de um país longínquo: o país de Agostinho, de Nietzsche, de Kant, de Tomás de Aquino e/ou de Duns Escoto; a fauna de quem quer que esteja na prateleira, à disposição – pronto para ser lido.

Sucedem-se que esse não é, de todo, o mundo próprio, pessoal, familiar. Erguem-se assim *países paralelos* à fauna da existência, ao jeito de uma esquizofrenia de vida e de costumes. A cada autor de filosofia corresponderá um país suscetível de exploração, de visita, de contemplação. Mas a mulher e os filhos do investigador estão na pátria. É aí que a sua vida tem livre curso. É nesse país que ele se diverte, come, dorme, etc. Depois, em horário de expediente, como que interrompe o curso da sua existência e viaja para o estrangeiro, em negócios alheios. A descrição pascaliana do *autómato* e da *inspeção do*

⁶ Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed. portuguesa: *Ser e Tempo*, parte I, Vozes, Petrópolis, 1988, pp. 226-36. Como se verá, Agostinho apresenta, nas *Confissões*, três ideias que correspondem à descrição fenoménica que acabou de ser feita, por agora ainda com base na obra heideggeriana.

*espírito*⁷ tem que ver com esta suposição atemática. Por um lado, existe um conjunto de determinações a vigorar automaticamente no ponto de vista: são as determinações existenciais, correspondentes ao curso da vida. Por outro lado, existe um conjunto de determinações que se ativam mediante um esforço do espírito: são as determinações teóricas, próprias de filósofos como Agostinho. Ao contrário do que se passa na vertente automática, as determinações do segundo tipo influem no ponto de vista apenas durante o tempo que o espírito lhes dedica, e na medida em que esse mesmo espírito se lhes entrega. Basta o leitor inspecionar outras para estas serem votadas ao esquecimento⁸. A filosofia é, portanto, vista como uma realidade abstrata, à parte, distante da vida quotidiana de quem tem mulher e filhos, de quem quer divertir-se e tem de comer.

A imagem de Merleau-Ponty está a ser elucidada com algum detalhe. As teses obscuras foram trazidas à luz do dia, e a obra augustiniana apareceu como uma fauna paralela, incógnita, desconhecida, alheia ao país do estudante de filosofia. A pátria do investigador tem uma fauna própria, e é nela que se efetiva o curso da vida. É aí que estão a mulher e os filhos com quem se vive, os passatempos que divertem, o alimento que se come, o leito onde se dorme... Depois, existem outros países, distantes, remotos, alheios às circunstâncias normais e correntes de uma existência mais ou menos banal. Por exemplo: na sua vida, o augustiniano convive com corações tranquilos e descansados; é no horário de trabalho (só aí, não mais do que aí) que ele topa com corações inquietos – os quais não passam de objetos de estudo encerrados nas caves recônditas de um qualquer laboratório filosófico.

Este modelo formal é passível de várias desformalizações⁹. Cabe destacar duas, por serem particularmente frequentes no estudo da obra augustiniana. A primeira funda-

⁷ Cf. Pascal, B., *Pensées*, texto fixado por Louis Lafuma, Seuil, Paris, 1978, n.º 565.

⁸ Não se dará resposta à questão de saber se existem determinações do plano espiritual suscetíveis de passar para o plano automático (e/ou vice-versa). Tal problema não se enquadra no âmbito do presente estudo. A este propósito, cf. *ibidem*.

⁹ A palavra «desformalização» significa algo tão decisivo que atravessará todo este estudo. Exige-se, pois, um (breve) esclarecimento prévio quanto ao seu sentido: por «desformalização» entende-se o *esforço de precisar um conceito retirando-o de uma noção demasiado aberta*, isto é, suscetível de vários significados. Quem desformaliza procura contrariar ativamente o carácter opaco, não-transparente – *confuso* – das noções. Este esforço associa-se ao projeto filosófico. É certo que a palavra «desformalização» enquanto tal não é comum (para uma exceção, cf. Carvalho, M. J. de, «Do Belo como Constituinte do Humano Segundo Sócrates/Diotima», *Revista Filosófica de Coimbra*, 38 [2008], pp. 369-428, por exemplo p. 442: «A vinculação formal não é indiferente à sua desformalização, não tem o carácter de algo *inerte*, onde se para – como se o que ainda comporta de incógnita fosse deixado [ou pudesse ser deixado] assim»). Contudo, e a partir da explicação prévia, é fácil aceitar que o seu sentido faz parte do património filosófico. Seria interessante averiguar por que motivo a noção de forma (tão útil e acessível neste contexto) não costuma ser adotada; mas mais interessante ainda é verificar que são inúmeros os autores a pressentir esta mesma necessidade de desformalização, expressando-a, todavia, com outras palavras. A título de mero

se na tese de que a inteligibilidade do texto filosófico reside na *Psicologia* ou, mais propriamente, na chamada «psicologia do autor». Segundo esta abordagem, a interpretação deverá centrar-se no estudo do que terá levado um certo filósofo a proferir determinadas teses. Tal desformalização é, de facto, particularmente comum na interpretação dos textos de Agostinho. A partir dela, alega-se, por exemplo, que «Agostinho descreveu o coração humano como sendo inquieto porque vivia angustiado», ou que «passou por muitas coisas más na vida e o intérprete deve ter isso em conta», ou ainda (e este caso é dos mais frequentes) que «a visão de Agostinho começa por ser otimista mas vai-se tornando cada vez mais pessimista». Sem dúvida que, habitualmente, a atitude psicológica não é assumida de modo tão manifesto. No entanto, o que está a ser dito, de uma forma mais ou menos caricatural, é que o investigador deve adquirir qualquer coisa como um «olhar psicológico»: tem de contemplar, à distância, para ativar a possibilidade de *ver* o pensamento agustiniano «com mais objetividade» do que o próprio Agostinho. De acordo com esta desformalização, para captar a essência da obra agustiniana, o sujeito tem de compreender o que nela é objetivo, por um lado, e, por outro lado, o que é resultado do pessimismo que, ao que tudo indica, contamina cada vez mais o seu autor.

A segunda desformalização a destacar é aquela que radica a chave de inteligibilidade na *História*. O recurso à *Crítica da Razão Pura* pode servir de porta de entrada para entender uma tal desformalização. Naquela obra, Kant indica que todo o conhecimento é, subjetivamente, ou histórico ou racional. E, quando se trata de explicar o que está em causa no primeiro tipo de saber, escreve o seguinte: «Qualquer conhecimento dado originariamente, seja qual for a sua origem, é *histórico* naquele que o possui, quando esse não sabe nada mais do que aquilo que lhe é dado de fora [...]. Por isso, aquele que *aprendeu* especialmente um sistema de filosofia, por exemplo o de Wolff, mesmo que tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e demonstrações, assim como a divisão de toda a doutrina e pudesse, de certa maneira, contar todas as partes desse sistema pelos dedos, não tem senão um conhecimento *histórico* completo da filosofia wolffiana. Sabe e ajuíza apenas segundo o que lhe foi dado. Contestais-lhe uma definição

exemplo, cf. Feldman, F., *What is this Thing Called Happiness?*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 11, onde se diz ser necessário entender a noção de felicidade através de um esforço de *precisification*. Isto porque «cada teoria sobre a felicidade chama a nossa atenção apenas para um dos muitos aspetos contidos sobre o sentido comum da palavra “felicidade”». Na mesma página, o autor refere-se a uma «precisified form of eudaimonism». A tese é a idêntica: perante várias instâncias do mesmo (neste caso, perante várias instâncias de «felicidade»), há que precisar a noção, fazendo com que deixe de estar demasiado aberta.

e ele não sabe onde buscar outra. Formou-se segundo uma razão alheia, mas a faculdade de imitar não é a faculdade de invenção, isto é, o conhecimento não resultou nele da razão e embora seja, sem dúvida, objetivamente, um conhecimento racional, é contudo subjetivamente histórico. Compreendeu bem e reteve bem, isto é, aprendeu bem e é assim a máscara de um homem vivo»¹⁰. Mais do que acentuar o tom polémico do excerto, importa ir na pista do argumento decisivo. Diz Kant que todo o conhecimento histórico é dado, ou seja, vem de fora. Trata-se de um conhecimento que se alimenta exclusivamente dos dados – é *ex datis*. O sentido desta tese é captado na reinvocação do modelo formal da fauna. Aventou-se a existência de um ponto de vista que abarque objetiva e adequadamente outras perspetivas – as quais lhe são, por sua vez, transparentes e inferiores. Ora, é isto que parece estar envolvido na ideia de que o conhecimento histórico, ao ater-se aos dados, se funda numa razão alheia. O historiador das ideias pode ajuizar muito bem todas as perspetivas «alheias» (ouve-se ao fundo a tese de que o ponto de vista próprio tudo abarca ou pode abarcar...), mas é incapaz de passar da faculdade de imitação para a faculdade de invenção. Bem vistas as coisas, nem se trata de conseguir ou não conseguir fazê-lo: trata-se antes de não ser esse o seu propósito. O historiador das ideias pretende adquirir um conhecimento histórico, não um conhecimento racional¹¹. Para um intérprete deste género, a inteligibilidade de um texto como as *Confissões* expressa-se em frases como a que diz que, «para se perceber Agostinho, temos antes de tudo de enquadrá-lo no contexto da queda do império». Justamente porque (repita-se) o enquadramento histórico é tomado como a chave de inteligibilidade.

São muitas as leituras de Agostinho nas quais a Psicologia e a História não vigoram «em estado puro». É raro, aliás, encontrar-se qualquer coisa como um «puro psicólogo» ou como um «puro historiador» de Agostinho, nos moldes que acabaram de ser descritos¹². Na verdade, o cruzamento da Psicologia com a História é até mesmo a

¹⁰ Kant, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, ed. portuguesa: *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, 6.ª ed., Lisboa, 2008, pp. 659-60.

¹¹ Por isso não se comunga do tom polémico adotado por Kant. O historiador das ideias não é a máscara de um homem vivo: quem usa uma máscara quer esconder aquilo que é e aparentar ser outra coisa; mas o historiador das ideias não quer nem uma coisa nem a outra. Simplesmente é o que é. Nem mais, nem menos.

¹² É raro, mas não impossível. No capítulo sobre Agostinho que consta da obra *The Body and Society – Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Faber & Faber, Londres, 1989), Peter Brown apresenta uma psicologia de autor tão vincada que leva a aspetos no mínimo caricatos. Por exemplo, a tese defendida na página 390 é pelo menos subjetiva, e talvez fizesse mais sentido num programa televisivo contemporâneo: «Agostinho escolheu a sua companheira porque a amava; e dormiu com ela porque gostava de o fazer». Haveria que perguntar ao autor como prova a sua descrição *psicológica*. Na verdade, não o faz *nem pode fazê-lo*. A tese é insuscetível de prova. É assinalável que, diante deste facto, alguns augustinianos se socorram da «ciência» para confirmar a sua aproximação. Veja-se o caso de Margaret Miles: «Estima-se que até mesmo as personalidades fortes sejam 60% a 80% resultado do seu ambiente, e a sua contribuição

expressão mais comum do modelo da fauna, nomeadamente quando este se acha aplicado à obra de Agostinho. Esta *forma mista de acercamento* é adotada por augustinianos de peso, dentre os quais importa destacar Kurt Flasch. E importa destacá-lo porque este comentador, além de *desformalizar* o modelo estudado, *opõe-se frontalmente ao método que vai ser seguido*.

Comece-se pela desformalização. Logo na primeira linha da sua obra introdutória ao pensamento augustiniano, Flasch afirma ser difícil (mas não impossível) produzir uma exposição abrangente de Agostinho. E, quando se trata de indicar as razões para a dificuldade, cinge-se àqueles que já foram descritos como «motivos *extrínsecos* ao ponto de vista próprio». Com efeito, fala da imensidão da obra de Agostinho, do caráter pouco comum das suas teses, da falta de acordo entre os intérpretes na delimitação dos objetos próprios de cada ciência, e da dificuldade que a contemporaneidade tem em identificar as raízes históricas do pensamento augustiniano¹³. Todos estes motivos têm em comum o facto de caírem no âmbito das teses próprias do modelo da fauna.

Em primeiro lugar, o intérprete experimenta-se como alguém capaz de aceder ao ponto de vista augustiniano de modo adequado e transparente (mesmo que tal solicite algum esforço). Esta não é uma interpretação mais ou menos ousada. É o próprio Flasch a dizê-lo, de modo taxativo e sem margem para qualquer dúvida: «É possível, desde há aproximadamente um século, *compreender o pensamento de Agostinho na dimensão histórica que lhe é própria*; por isso, *podemos acompanhar a evolução interior de Agostinho*, conhecer os acontecimentos relativos aos seus adversários e aos seus defensores e determinar as consequências históricas do seu pensamento. O estado das fontes é favorável à reconstrução que, habitualmente, Agostinho atribuiu a um

peçoal seja de apenas 20% a 40%. As personalidades fracas [...] são 90% a 99% o seu ambiente. Agostinho foi claramente uma personalidade forte; mas, mesmo se dissermos arbitrariamente que 60% é resultado da influência ambiental sobre ele, percebemos que ela ainda é muito forte» (*Augustine on the Body*, Wipf & Stock, Eugene, 2009, p. 5). Na introdução, a autora avança com outras «provas» (algo ainda mais assinalável na medida em que, nos capítulos subsequentes da obra, assume um caráter filosófico), recorrendo também ao que diz Jean Guitton na sua obra *Actualité de Saint Augustin*: «Podemos admirar-nos pela medida em que a cristandade continua a sofrer do pessimismo de Santo Agostinho» (p. 7). Neste contexto, o importante é notar que as aproximações histórica e psicológica em estado puro *podem* desembocar nestas aproximações que, pelo menos, não são nem evidentes nem lineares – e, tanto quanto se consegue perceber, podem ser muita coisa mas não são filosóficas.

¹³ Leia-se Flasch, K., *Augustin – Einführung in Sein Denken*, ed. italiana: *Agostino d’Ippona – Introduzione all’Opera Filosofica*, Il Mulino, Bolonha, 2002, p. 7: «Uma exposição global do pensamento de Agostinho é uma tarefa difícil. Isto tem razões concretas: a dificuldade de dominar a sua obra imensa, o caráter pouco comum das suas ideias de fundo e a distribuição de competências próprias aos historiadores, aos filólogos, aos filósofos e aos teólogos. Por outro lado, a nossa época não é capaz de esclarecer as próprias bases históricas se não tenta delinear o pensamento e a obra de Agostinho, bem como a sua forte influência, no interior de um novo quadro».

determinado motivo na escala dos valores. A pesquisa *histórica* é capaz de exprimir a pertença a um mundo *passado* e a presença de uma personalidade muito singular»¹⁴.

Em segundo lugar, o mesmo excerto citado acaba por remeter para a tese da superioridade da mundividência própria. Tudo ocorre na pressuposição de ser possível o que, logo a seguir a esta passagem, Flasch chama «distância histórica»¹⁵. Um pouco mais adiante, o mesmo autor especifica que o seu modelo interpretativo convida, por uma parte, a expor a evolução do pensamento agustiniano sem modernizá-lo e, por outra, a fazer diligências para uma aquisição de verdade¹⁶.

A sugestão remete, *em terceiro lugar*, para a ideia de que a perspetiva própria é uma perspetiva «em aberto», justamente porque, ao acercar-se da mundividência agustiniana, se experimenta como indeterminada. Neste sentido, vive-se como uma perspetiva capaz de abarcar todas as mundividências existentes e possíveis (mesmo que estas sejam – como muitas vezes são – mutuamente exclusivas) e ajuizar acerca do seu valor de verdade.

Falta atender à pretensão de objetividade. A este respeito, Flasch não é tão taxativo. Na verdade, a leitura puramente objetiva de Agostinho consistiria num deslize da filosofia para a ciência, e os textos de Flasch parecem ter isso em conta. Também Unamuno, que vê no modelo biográfico a epifania do autor em carne e osso¹⁷, se dizia incapaz de produzir juízos objetivos porque era, não um objeto, mas sim um sujeito. Apesar deste facto, a proposta de Flasch assenta na convicção de que se pede demasiado à capacidade subjetiva de aquisição quando se pretende passar ao lado da diferença de idade histórica¹⁸. Isto significa que toda a subjetividade possível deve estar subordinada a uma alegada objetividade histórica. E é este argumento que leva Flasch a opor-se ao método que vai ser seguido. Para ele, convém ter muito presente que Agostinho pertence a uma época de transição e considerar que este facto, histórico, influencia sobremaneira a sua produção filosófica: «Uma vez que *Agostinho pertence a um mundo histórico que já não é o nosso*, [uma introdução ao seu pensamento] deve procurar compreender

¹⁴ Cf. *idem*, p. 12.

¹⁵ Para uma crítica à noção de distância histórica, bem como aos estudos histórico-tipográficos, cf. Heidegger, M., *Phänomenologien des Religiösen Lebens*, ed. inglesa: *The Phenomenology of Religious Life*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 2004, principalmente as páginas 115-2, correspondentes à introdução ao curso de verão sobre Agostinho e o neoplatonismo.

¹⁶ Cf. Flasch, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'Opera Filosofica*, p. 13.

¹⁷ Unamuno, M. de, *Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en los Pueblos*, 4.ª ed., Epasa-Calpe, S. A., Madrid, 1985, principalmente as páginas 25-39.

¹⁸ Cf. Flasch, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'Opera Filosofica*, p. 14.

Agostinho no seu contexto histórico»¹⁹. E outra vez: «Atualmente, um livro sobre Agostinho já não pode não ter uma base histórica»²⁰. Ora, posto que o mundo de Agostinho parece já não ser o mundo contemporâneo, a separação entre História e Filosofia é vista por ele nada mais e nada menos do que como uma «distinção pedante»²¹.

Mas não é só de História que se trata. A obra de Flasch também conta com a Psicologia, na sua forma de psicologia do autor. Com efeito, a convicção de que o projeto filosófico e a pesquisa histórica constituem uma unidade leva-o a vincar a necessidade de atender ao que Agostinho realmente quis dizer, no seu período de vida bem concreto e temporalmente delimitado. Flasch considera que, nos anos da sua existência, Agostinho nunca é um «puro teórico». Pelo contrário: respondeu com o seu pensamento às experiências vividas naquele mundo que se encaminhava rapidamente para a dissolução²². A partir desta circunstância, torna-se fundamental, para o mesmo Flasch, fazer aquilo que já acima se descreveu como um «acompanhamento da evolução interior de Agostinho». Ao que tudo indica, este acompanhamento mostrará que o seu interior se foi deixando tomar cada vez mais pelo pessimismo – algo que, sempre segundo Flasch, deve ser ponderado pelo intérprete da sua obra filosófica.

O caminho percorrido permite enfrentar uma objeção ao que foi visto sobre as aproximações psicológica e histórica. Poder-se-ia objetar que estes dois modos de entender o texto filosófico não são desformalizações do modelo da fauna longínqua. Existe, de facto, uma tendência a pensar que a Psicologia e a História pertencem à fauna própria, quer dizer, são ciências que fazem parte da pátria do investigador. Mas, note-se bem, quer as categorias psicológicas quer as categorias históricas radicam a chave de inteligibilidade num país onde o intérprete não está realmente. É o próprio Flasch, aliás, a dizê-lo de modo direto, nomeadamente na obra que está a ser considerada: «O mundo de Agostinho já não é nosso»²³. Ao ler a obra agustiniana, o intérprete não está no seu mundo porque, por um lado, a mente de Agostinho não corresponde à perspectiva própria (corresponde à perspectiva do homem-Agostinho); e, por outro lado, o mundo da queda do império não é o mundo europeu (é o mundo da queda do império). Por conseguinte, as categorias psicológicas e históricas afastam mesmo o texto de filosofia (nomeadamente a

¹⁹ *Idem*, p. 11.

²⁰ *Idem*, p. 12.

²¹ *Idem*, p. 9.

²² Cf. *idem*, p. 12.

²³ *Idem*, p. 11.

obra agustiniana) da situação atual em que a vida do investigador se desenrola. Não abarcam as categorias da existência própria. São categorias de uma fauna cujo país está longe. Numa palavra: «O mundo de Agostinho já não é o nosso»²⁴.

2.2. Um pensar universalmente pessoal

Afirmar que o método a seguir se afasta do modelo da fauna significa que *não se pretende identificar o que o homem-Agostinho pensou ou quis dizer*. Não se pretende fazer uma investigação nos moldes da Psicologia. Este é um ponto que tem de ficar claro, já na introdução do estudo e até às suas páginas conclusivas. Caso contrário, não se perceberá o que leva a omitir análises que costumam ser tidas por fundamentais, ao mesmo tempo que se releva aspetos alegadamente secundários.

Maria Leonor Xavier sustenta que o autor não é um elemento restritivo, mas sim um meio de relacionamento com a tradição. Segundo aquela autora, «o texto deverá [...] servir de introdução ao autor, desempenhando este, em relação àquele, uma função essencialmente contextual»²⁵. Assume-se o risco de ir mais longe: quem escreve não possui sequer uma função contextual: deve desaparecer, a favor do comunicado. Neste estudo, *o autor enquanto autor desaparecerá por completo*. Em vez de se relegar os fenómenos enquanto tais para segundo plano, silenciar-se-á o autor enquanto autor e deixar-se-á o texto falar, por si, dos fenómenos comuns a toda e qualquer existência humana.

Neste sentido, a eventual impossibilidade de aceder à «perspetiva do autor» não afeta, *em nada*, os propósitos deste estudo. Não importará *nada* se a perspetiva própria é

²⁴ *Ibidem*. A propósito da aplicação deste tipo de leitura ao conceito agustiniano de imagem, leia-se Turienzo, S. Á., *Regio Media Salutis – Imagen del Hombre y su Puesto en la Creación: San Agustín*, Universidade Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. P. de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 160-1: «O característico do período anterior a 395 (de um modo particular, o de recém-convertido) é o recurso à doutrina da imagem como “lugar-comum” da tradição religiosa – quer dizer, sem problematizar o significado da expressão. No segundo período, desde 396/397, [Agostinho] acentua os efeitos do pecado do primeiro homem e fala da “perda” da imagem (embora já haja expressões semelhantes em escritos anteriores). Num caso, partilha o otimismo dos filósofos, pelo menos naquilo em que os considera compatíveis com a verdade cristã. No outro, pelo contrário, coloca a tónica nos aspetos obscuros da vida, ao ver o homem pelo seu lado pessimista». Refira-se, no entanto, que esta aparição dos registos histórico e psicológico na obra de Saturnino é muito fugaz. Na verdade, são muito mais os pontos que aproximam o pensamento daquele autor do método a seguir do que aqueles que o separam.

²⁵ Xavier, M.^a L. L. de O., *Santo Agostinho – Pensar, Conhecer, Ensinar em De Magistro*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, 1985, p. v.

ou não é objetiva, adequada, superior e/ou omniabarcante, nem se as demais mundividências lhe são ou não são transparentes e inferiores. É provável que as alegadas perspetivas «alheias» não passem disso mesmo: perspetivas alheias apenas no dito, jamais na realidade. Aliás, a própria possibilidade de existirem perspetivas alheias enquanto tais (isto é, enquanto alheias) não é nada linear. Sucede que, no estudo filosófico que agora vem a lume, estas circunstâncias são pouco ou nada relevantes. Porquê? Porque *o âmbito de análise é absolutamente outro*. Como se viu, Kurt Flasch é um dos (muitos) defensores da possibilidade de acompanhar o interior de Agostinho desde a sua génese e no seu contexto histórico. Uma tal afirmação pode ser vista como temerária e, ao limite, como infundada: é possível (provável?) que o facto de Agostinho não estar vivo impossibilite, desde logo, um conhecimento certo daquilo que ele pensou no seu interior e quis dizer aos seus interlocutores; é provável que aquilo que Flasch designa como «as fontes» não baste para se poder falar de uma «perspetiva alheia». No entanto (repita-se), esta possibilidade não afeta *em nada* os objetivos desta dissertação, pois o método a seguir não tem *nada* que ver com o homem-Agostinho – isto é, não tem nada que ver com a perspetiva de um homem que exerceu o episcopado em Hipona.

Além deste ponto, dizer que o modelo a seguir não é o da fauna equivale a afirmar que *não se irá à obra de Agostinho para analisar nem a sua génese nem a sua história*. O método a adotar não se pauta pelas categorias históricas, que atribuem à obra augustiniana o carácter de obra mais ou menos arqueológica²⁶. Longe de se atribuir ou reconhecer à História o valor de verdade em Filosofia, levar-se-á a cabo o que Mário Santiago de Carvalho descreve como «um pensar universalmente pessoal»²⁷. É provável, por isso, que esta dissertação não tenha muito ou até mesmo nada que ver nem com a história do homem-Agostinho nem com o seu mundo interior. Todavia, é certo que tem que ver, *em tudo*, com quem a escreveu. A relação que se pretende estabelecer é, não com Agostinho, mas sim com os fenómenos que, a partir da obra augustiniana, são experimentados pelo intérprete na *sua* existência²⁸. O estudo não se propõe a nada menos

²⁶ A propósito da pretensão de uma leitura histórico-arqueológica, leia-se o seguinte exemplo, que se pode considerar extremo (mas não raro): «A nossa investigação terá características semelhantes às dos arqueólogos, os quais, cuidadosamente, analisam cada etapa geológica, cada etapa do pensamento, para encontrar aí ruínas significativas que nos deem a chave da História, neste caso da reflexão augustiniana» (Dolby, M.^a del C., *El Hombre Es Imagen de Dios – Visión Antropológica de San Agustín*, 2.^a ed., Eunsa, Pamplona, 2002, p. 20).

²⁷ Cf. Carvalho, M. S. de, *A Síntese Frágil – Uma Introdução à Filosofia (Da Patrística aos Conimbricenses)*, Colibri, Lisboa, 2002, p. 19.

²⁸ Algo de semelhante é dito por Carvalho, M. J. de, «Problemas de Desconfinamento de Perspectiva – Pensar por Si, o Pensamento de Outrem e Alguns Preconceitos Sobre a Filosofia Actual e o Passado da

do que a vislumbrar *pessoalmente* os fenômenos da existência humana *enquanto tais*; mas não se propõe, tão-pouco, a nada mais do que isso: a um vislumbre, «somente» a partir do que é próprio, numa relação com o texto *enquanto texto*.

Adota-se este modelo na convicção de que o texto filosófico é uma biografia. Melhor ainda: trata-se de uma *autobiografia*. É incontestável que os conceitos são detetados por espíritos singulares e trabalhados com penas de um período delimitado historicamente. Não se nega, portanto, que estejam circunstancialmente moldados por determinadas categorias históricas. Mas assume-se a tese de que essas palavras, proferidas segundo determinadas categorias, podem fazer-se carne em cada homem de cada época; e que, se não o podem, são *existencialmente insignificantes* – no sentido forte da expressão: não *interessam*, não *pesam* no ponto de vista próprio. Num texto cujo conteúdo não podia estar mais de acordo com o que está a ser defendido, Emerson escreve o seguinte: «Assim como o ar que respiro é extraído dos grandes repositórios da natureza, assim como a luz no meu livro é concedida por uma estrela cem milhões de milhas distante, assim como o equilíbrio do meu corpo depende do equilíbrio de forças centrífugas e centrípetas, assim também as horas devem ser instruídas pelas eras, e as eras pelas horas»²⁹. O que aqui está em causa é, precisamente, a ideia de que cada indivíduo, em cada tempo e em cada lugar, pode fazer do verbo carne. E pode fazê-lo de um modo *pessoal*, isto é, encarnando os fenômenos na sua própria vida. O mesmo Emerson já havia dito que «Há uma mente comum a todos os homens. Cada homem é uma enseada para o mesmo e para tudo do mesmo. Quem é admitido uma vez ao direito da razão torna-se um homem livre para todo o Estado. O que Platão pensou, ele pode pensá-lo; o que um santo

Filosofia», in Reimão, C. e Pimentel, C. (coords.), *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2003, pp. 117-38, principalmente a página 121: «Para efeitos de indagações *não históricas*, mas sim filosóficas, os filosofemas não se distinguem pelas épocas de que provêm, mas pelo modo como dão que pensar, suscitam reflexão, abrem pistas, indiciam possibilidades pertinentes, numa palavra: como se prestam ou não ao desempenho de catalisadores da análise e do debate filosóficos e contribuem ou não para compreender mais incisivamente o que se passa connosco, aquilo a que assistimos, a situação em que nos encontramos». Já antes, na página 119, o autor havia centrado a sua crítica na leitura do texto filosófico em registo histórico: «Convém sublinhar que se partilha inteiramente a convicção de que a conversão do trabalho filosófico em trabalho de história da filosofia tem consequências muito negativas e leva à perda daquilo que a filosofia tem de próprio. De facto, tem sido forte e até mesmo dominante, no ensino e na investigação da filosofia, a tendência para se substituir a análise de problemas (o confronto com eles, a tentativa do seu esclarecimento, etc.) por indagações sobre as análises feitas no passado, os seus desenvolvimentos ao longo do tempo, a forma como se influenciaram entre si, etc. Não se contesta a legitimidade de uma investigação puramente histórica, nem o grande interesse de que efetivamente se pode revestir. Mas é inaceitável a confusão entre abordagens puramente históricas e a própria investigação filosófica enquanto tal. [...] Numa palavra, a ocupação histórica com empreendimentos filosóficos desenvolvidos por outrem pode e tende a constituir um *alibi* para a ausência de pensamento próprio – sem o qual pura e simplesmente não há filosofia».

²⁹ Emerson, R. W., *Emerson Essays and Representative Men*, Collins, Londres e Glasgow, 1910, p. 2.

sentiu, ele pode senti-lo; o que em qualquer momento aconteceu a qualquer homem, ele pode compreendê-lo»³⁰.

A assunção destas palavras como próprias torna possível «fazer filosofia» sem abandonar a pátria. É até mesmo possível não abandonar a casa concreta dentro da pátria abstrata. O presente estudo parte da (e mantém-se na) perspectiva própria, provavelmente a única que existe, ainda mais provavelmente a única à qual se tem acesso. Neste sentido, também o acercamento à obra de Agostinho parte da (e mantém-se na) experiência pessoal, das situações normais, correntes, corriqueiras, que constituem a existência de quem a lê.

Este método não implica cair no subjetivismo. Como se está a ver, o projeto passa por encarnar fenómenos. E os fenómenos, pelo facto de serem fenómenos, visam sempre o universal. Pode-se dizer que este estudo vai na pista do *universal humano* – isto é, vai no enalço dos fenómenos universais ou universalizáveis descortinados na existência vulgar de quem os investiga. De um modo ou de outro, tudo passa por quem investiga – *e só por quem investiga*, na relação pessoal com os textos. A dissertação não considera, portanto, qualquer coisa como a mente agustiniana, «Agostinho nas suas próprias palavras»³¹ ou «Agostinho no seu contexto»³². Diga-se de forma radical: *neste trabalho, não existe nem um ponto de vista alheio nem mundos passados*. Existe uma perspectiva *própria* que anseia por compreender um determinado *problema*, o qual não é propriedade de um filósofo nem vigora em qualquer coisa como um mundo que já não é o próprio. Trata-se de um problema que – apesar de ter sido descrito por alguém, sem dúvida de acordo com determinadas categorias históricas – é universal ou universalizável. Quem está em jogo é, portanto, «apenas» um explorador que se mantém no seu país e que, ao ler, encontra fenómenos próprios de toda e qualquer fauna pelo facto de ser uma fauna.

Todas as opções metodológicas acarretam consequências não só positivas mas também negativas. O foco desta abordagem tem «ângulos mortos». Não se nega este facto. Contudo, partilha-se da convicção de Paula Oliveira e Silva segundo a qual a abordagem histórica já fez escola desde o século XIX até meados do século XX³³; e

³⁰ *Idem*, p. 1.

³¹ Cf., por exemplo, Harmless, W. (ed.), *Augustine in His Own Words*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2010.

³² Cf., por exemplo, Scott, K. S., *Augustine – His Thought in Context*, Paulist Press, Nova Iorque e Nova Jérquia, 1995.

³³ Cf. Silva, P. O. e, *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007, p. 29.

acrescenta-se que também a leitura psicológica já foi realizada praticamente até à exaustão. Na pretensão de expor algo de significativo, optou-se por desbravar este caminho. Sempre no convencimento de que: (i) *não é o único caminho possível*; (ii) *mas é um caminho pouco desbravado* pelos investigadores. Importa ter estas duas ideias presentes, para não se pensar que a adoção do presente método comporta algum tipo de desprezo ou minorização das abordagens psicológicas e históricas. Bastaria o facto de aquelas desformalizações do modelo da fauna terem feito escola para não merecerem desprezo. Esta não é uma mera declaração amistosa de princípios. Admite-se, sem qualquer receio, a possibilidade de a forma mista de acercamento a Agostinho ser a sua melhor chave de inteligibilidade (mesmo que requeira a tal esquizofrenia acima descrita e não seja própria da Filosofia). O que não se admite, sob nenhuma perspetiva, é que a Psicologia e a História (cruzadas ou em separado) sejam as únicas chaves de inteligibilidade possíveis. Não se lhes reconhece o «monopólio» da interpretação. E a verdade é que os estudos medievais, mormente os estudos agustinianos, insistem nesta orientação. Quando Kurt Flasch afirma que a distinção radical entre História e Filosofia é «pedante», está a instituir um «monopólio» onde ele não deve existir, a menos que seja fundado e fundamentado a partir de razões. Para isso, aquele autor terá de provar, antes de tudo o mais, que o seu método de cruzamento é mesmo viável. Depois (mas só depois), poderá reputar os argumentos contrários de «pedantes». E repita-se: terá de dar razões daquilo que, até esse momento, é uma mera opinião.

Mas poder-se-ia objetar: se é este o objetivo da dissertação, qual o motivo para se escrever no título um enigmático «segundo Agostinho»? Ao dar-se resposta a esta pergunta, toca-se a essência última do cariz não-subjetivista da leitura filosófica, tal como ela está a ser desformalizada. O início deste apartado deixa adivinhar aquilo para que a expressão *não* aponta: o «segundo Agostinho» não tem *nada* que ver com o homem-Agostinho que presenciou a iminência da queda do império. Mas então tem que ver com o quê? O que acabou de ser visto deixa entrever a resposta: *por «Agostinho» entende-se um sistema de sentido possível para identificar e descrever os fenómenos da existência humana enquanto tal*. Longe de se querer explicar o que o homem-Agostinho pensou e disse num tempo distante e num mundo que não é o contemporâneo, pretende-se averiguar qual é o *possível sentido pessoal* para os fenómenos identificados e descritos na obra agustiniana. Esta será tomada, então, como um *aparato de textos* que pode despertar o sujeito para o acontecimento real e flagrante de si. Uma das teses que

dominará todo o estudo é a ideia de que a perspectiva humana tende a estar adormecida e a vigorar de forma automática (no sentido pascaliano do termo). Agostinho – *quer dizer, um conjunto de textos que constitui no seu todo uma proposta de sentido* – possibilita o confronto de si consigo próprio. A obra agustiniana surge, assim, como uma *possibilidade*: a possibilidade de identificar e descrever os fenómenos que estão sempre já a operar em toda e qualquer existência humana – e que, portanto, correspondem à fauna de um país muito (mas mesmo muito) próximo³⁴.

Se «Agostinho» corresponde a um conjunto de textos; se os textos filosóficos significam possibilidades de sentido; e se as possibilidades de sentido assentam em fenómenos de índole autobiográfica – então resta concluir que se irá à obra de Agostinho *como quem vai a uma obra que pode explicar a existência própria*: o tempo, o mundo, a vida do leitor – o universal humano. Nesta medida, assume-se a visão fenomenológica segundo a qual, em filosofia, o fio e o narrador estão eles mesmos imersos no leito do tempo próprio. Os textos não correspondem a monumentos de museu: são antes o pano de fundo de uma peça na qual o leitor representa o papel principal – numa cena que começa sempre *in medias res*, porque é desempenhado por alguém que já está lançado no curso da vida.

As seguintes palavras de José Rosa, escritas na sua dissertação de doutoramento, são assumidas como próprias: «É suposto que uma *Introdução* cirza o fio condutor deste percurso mais ou menos labiríntico, dilatado no tempo e múltiplo no pensamento, que é uma investigação para doutoramento, e forneça algumas chaves de leitura do texto [...]. Acontece porém que, em filosofia, as chaves, o fio e o narrador estão eles próprios imersos no leito do tempo; rastrear a história, afirmava Hegel, é descobrir-se já dentro da reflexão filosófica, a qual se volve assim *fenomenologia*. [...] Começamos sempre *in medias res* e não é possível recuar para trás de qualquer apresentação ou introdução. O que é também, ainda no pórtico, um exercício de paciência por não podermos dizer tudo de uma só vez e de, *hic et nunc*, nos descobrirmos *no meio*, entre duas margens e em

³⁴ Leia-se Carvalho, M. J. de, «Problemas de Confinamento de Perspetiva», nomeadamente as páginas 127-8 e 133: «Nas condições que efetivamente marcam a nossa capacidade de conceção de perspetivas – dadas as limitações a que está sujeita tal capacidade – os enunciados de outrem (ou pelo menos muitos dos enunciados de outrem) constituem *meios de transposição da finitude de ângulo do nosso ponto de vista*, pondo no interior do nosso alcance referências a modos de ver que espontaneamente não atingimos [...] Ou seja, a despeito de todos os fatores de restrição de que aqui se tentou dar alguma ideia, os enunciados que nos aparecem com a assinatura de outrem constituem ou podem, de todo o modo, constituir uma espécie de “cavalo de Troia”, introduzindo, no “interior” da nossa ótica, como que “embriões” ou “pontas de fios” de algo que se situa para lá dos seus limites».

relação com o que nunca podemos objetivar nem antecipar inteiramente»³⁵. Em última análise, esta dissertação (como a de José Rosa) pretende resgatar o homem da distração, tirá-lo da assistência cómoda e como que «empurrá-lo para o palco da vida» – obrigando-o a produzir (ou melhor: a viver) um pensar universalmente pessoal.

A finalizar esta incursão introdutória, importará ter presente que a obra agustiniana não é muda quanto ao problema analisado. Numa das obras mais frequentemente lidas em pautas históricas e psicológicas – as *Confissões* –, Agostinho refere-se àquele tipo de leitores de modo nada amistoso: «Que gente curiosa de conhecer a vida alheia e que indolente em corrigir a sua! Porque querem ouvir de mim o que sou e não querem ouvir de ti o que eles são? E, quando ouvem falar de mim próprio, como sabem se eu digo a verdade, uma vez que nenhum homem sabe o que se passa no homem, *a não ser o espírito do homem que está nele próprio?* [1 Cor., II, 11]»³⁶. Disse-se, no momento oportuno, que as designadas «perspetivas alheias» podem ser alheias apenas no dito. Sendo-o ou não, o que não deixa de ser evidente, à luz do excerto, é que os textos agustinianos inviabilizam o *acesso* à subjetividade alheia: uma pessoa jamais sabe o que se passa no interior de outra pessoa. Este facto não tira relevância à leitura filosófica, justamente porque o plano filosófico é outro. Agostinho sustenta-o na carta CXVIII, nomeadamente quando argumenta a favor de uma «ciência ignorantíssima, que consiste em alegrarmo-nos, a ponto de nos vermos como doutos, ao conhecermos o que disse Anaxágoras, Pitágoras, Demócrito e outros desde género – quando, na verdade, isto está muito longe da verdadeira doutrina e da erudição»³⁷. E mais adiante, na mesma carta, a descrição é ainda mais clara: «Não nos faz sábios ou doutos nem o nome de Anaxágoras – que, devido à sua antiguidade instruída, usando uma terminologia militar, todos os recrutas apregoam com prazer –, nem sequer o conhecimento por meio do qual Anaxágoras conheceu a verdade. De facto, eu devo amar a verdade, não porque ela foi

³⁵ Rosa, J. M.^a da S., *O Primado da Relação – Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007, p. 20.

³⁶ *Conf.* X, III, 3: «Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam. quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint? et unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an verum dicam, quandoquidem nemo scit hominum, quid agatur in homine, nisi spiritus hominis, qui in ipso est?» (CSEL, XXXIII, 227-8).

³⁷ *Ep.* CVIII, IV, 23: «Inperitissima scientia, dum nos scire gaudemus, quid Anaximenes quid Anaxagoras, quid Pythagoras, quid Democritus senserit, et cetera huius modi, ut docti eruditique videamur, cum hoc a vera doctrina et eruditione longe absit» (CSEL, XXXIV/B, 686).

proposta por Anaxágoras, mas sim porque é a verdade, mesmo que nenhum daqueles [filósofos antigos] a tivesse conhecido»³⁸.

Esta aproximação tira a perspectiva própria do anonimato, convoca a própria razão a dar razão própria de si. Uma obra como as *Confissões*, por exemplo, é muito mais do que um relato, na terceira pessoa, de um converso que experimentou determinadas coisas durante a sua vida passada. É todo o acontecimento pessoal que se acha sob mira. Os filósofos enquanto tais devem ser silenciados (Anaxágoras, enquanto tal, é silenciado). A perspectiva em jogo é a própria (se é que, repita-se, existe mais alguma). Por isso, no momento de fechar esta incursão, pode-se ir à obra de Wittgenstein, para assumir como próprias algumas linhas escritas por ele: «Este livro será talvez apenas compreendido por alguém que tenha uma vez ele próprio já pensado os pensamentos que são nele expressos – ou pelo menos pensamentos semelhantes. Não é, pois, um livro de texto. O seu fim seria alcançado se desse prazer a quem o lesse compreendendo»³⁹.

³⁸ *Idem*, 26: «non solum nomen Anaxagorae, quod propter litteratam vetustatem omnes, ut militariter loquar, litterationes libenter sufflant, nos doctos et sapientes non facit sed ne ipsa quidem eius cognitio, qua id verum esse cognovit, non enim mihi propterea veritas cara esse debet, quia non latuit Anaxagoram, sed quia veritas est, etiam si nullus eam cognovisset illorum» (CSEL, XXXIV/B, 691).

³⁹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. portuguesa: *Tratado Lógico-Filosófico*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 27.

3.

A DESCRIÇÃO DA REALIDADE EM METÁFORAS COMO DOUTA IGNORÂNCIA

O objeto e o projeto do estudo foram identificados. A fixação do método também chegou ao seu termo. Atingido este ponto – quando parece terem sido cumpridos os requisitos de uma introdução –, o intérprete enfrenta mais um aspeto preliminar com peso numa dissertação que se pretende filosófica. De facto, as duas noções a relacionar nesta dissertação remetem para o âmbito da metáfora. O mesmo é dizer que as expressões «imagem de Deus» e «região de indigência» escapam ao foro do conceito em sentido estrito. Acontece que a linguagem estritamente filosófica visa o conceito, não a metáfora; é concetual, não metafórica. Como é possível falar de um estudo filosófico, portanto, quando as próprias noções a estudar constituem um *desvio* face à linguagem própria da filosofia?

O problema não seria tão ingente se fosse reduzido às noções de imagem de Deus e de região de indigência: bastaria «pôr em xeque» o carácter filosófico desta dissertação, sem, no entanto, questionar a dimensão filosófica da obra agustiniana no seu todo. Contudo, tal obra é «atravessada» pelas metáforas. Seja nos livros de claro pendor filosófico como os diálogos, seja nos comentários homiléticos aos salmos, seja em tratados de teologia como o *Trindade* ou seja em qualquer outro tipo de textos – a linguagem metafórica é uma constante. E é de tal forma uma constante que se pode afirmar, sem temor de exagero, que Agostinho faz uma *descrição da realidade em metáforas*. Não que a realidade seja ela mesma um conjunto de imagens, uma espécie de utopia ou de sonho total; mas a descrição a partir da qual Agostinho se aproxima da realidade é (essa sim) eminentemente metafórica.

Sendo as coisas deste modo, torna-se necessário produzir uma terceira incursão introdutória, na qual se averigue: até que ponto é legítimo usar a metáfora em filosofia; sendo legítimo, o que é que esse uso expressa; e de que modo ela opera na obra de Agostinho, concretamente nas formas da imagem de Deus e da região de indigência. Em suma, esta incursão centra-se, não já nos objeto, projeto e método do estudo, mas sim *na legitimidade e na expressividade da linguagem metafórica em filosofia*, mormente na proposta filosófica de Agostinho.

Anteve-se que a adoção da linguagem metafórica por parte de Agostinho tenha qualquer coisa que ver com uma frase da *Cidade de Deus*: «Não digo aquilo que já vejo, mas digo antes aquilo em que creio»⁴⁰. Na obra agustiniana em geral, a metáfora parece tocar uma realidade que o homem não desvela por inteiro. É como se os milhares de páginas escritas por Agostinho mais não fossem do que um esforço por desvelar algo que de cada vez escapa ao olhar humano. E talvez já não seja pouco: aceder, de alguma maneira, a uma realidade que permanece em quarto escuro, de modo que se revela impossível andar nela a não ser tateando, esquadrinhando, sondando. A frase da *Cidade de Deus* não deve, pois, ser lida de modo precipitado ou inadvertido: importa tomá-la como fio condutor desta aproximação à obra agustiniana, pois dá a ver muito mais do que se tende a supor, num primeiro golpe de vista. Agostinho diz não ver ainda; mas diz, também, acreditar nisso de que não tem uma notícia manifesta. Isto aponta para uma clara situação de *inadequação* ou *impropriedade*: ao não ver, Agostinho é como que um «sem terra»: tateia, esquadrinha, sonda algo a que não acede com acuidade.

A *Poética* pode colocar na pista do que se acha sob estudo. Naquela obra, Aristóteles coloca a metáfora na classe dos vícios linguísticos⁴¹: vê-a como a adoção de certas palavras em detrimento dos termos próprios para designar uma realidade – palavras essas que não estão semanticamente relacionadas com estes termos. Precisamente: a metáfora desvia do que é próprio ao discurso filosófico-especulativo; quem a adota cai num vício de impropriedade linguística. O ponto é claro: a metáfora é semanticamente distinta e distante dos termos próprios para uma concetualização filosófica da realidade. A conclusão também é manifesta: ao comparar-se o uso da metáfora com a terminologia própria da especulação filosófica, verifica-se que aquele representa uma impropriedade. Quer dizer, esta linguagem é marcada por uma *distorção* ou *desvio metafóricos*⁴².

A metáfora é *sempre* uma distorção. Ao ser algo que *nunca* dá a ver o mundo de modo adequado, constitui *sempre* um desvio face à pretensão do discurso filosófico-especulativo. Por isso, rejeita-se a tese segundo a qual, num dado momento, ela foi como que «resgatada» do âmbito estilístico e passou a fazer parte da terminologia filosófica enquanto tal. Isto é avesso à realidade. Cada vez que Agostinho faz uso da linguagem

⁴⁰ *Civ. Dei*, XXII, 29: «Non dico quod iam video sed dico quod credo» (CSEL, XL, 658).

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Poética*, 1457; e *idem*, *Retórica*, 1403b, 15 e sgs.

⁴² Cf. Beardsley, M., «The Metaphorical Twist», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1962), pp. 293-307.

metafórica, está mesmo a adotar um discurso não-filosófico, de tal modo que abre as portas a uma impropriedade – e produz, neste sentido, uma distorção ou desvio⁴³.

Sendo assim, o problema está naquilo que Paul Ricoeur vislumbrara na sua *Metáfora Viva*: em última análise, a metáfora obriga o discurso filosófico a reproduzir, no plano que é o seu, o funcionamento semântico de um discurso que jamais será o seu⁴⁴. Ora, a viabilidade concetual desta reprodução não é nada pacífica. O mesmo Ricoeur sentenciar que «a filosofia não deve nem metaforizar nem poetizar»⁴⁵. Nunca é de mais repeti-lo: esse tipo de linguagem é-lhe impróprio, representa uma distorção ou desvio. E este facto, muito longe de arrumar a questão, encaminha a passos muito largos para um paradoxo eventualmente insolúvel, expresso pelo mesmo Ricoeur nas linhas que seguem o último trecho citado: «Mas poderá ela [i.e., a filosofia] não fazer o que não deve fazer?»⁴⁶. Será *possível* à filosofia abster-se desta linguagem, de que tem o *dever* de abster-se? Poderá o discurso filosófico abdicar das categorias impróprias e desviadas que lhe são veiculadas pela metáfora? A obra de Agostinho constitui, no seu todo, uma resposta negativa. Por mais paradoxal que a tese seja, o seu constante registo metafórico significa que o discurso agustiniano não evita aquilo que distorce. Mais e melhor: não evita *nem pode evitar*. Deve mas não pode. Faz o que não deve.

⁴³ A visão de filosofia proposta por Joaquim Cerqueira Gonçalves em *Fazer Filosofia – Como e Onde?* (2.^a ed., Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995) vai mais fundo e, paradoxalmente, fica mais à superfície do que a apresentada nos dois parágrafos anteriores. Comece-se pelo carácter mais profundo da sua proposta. No antepenúltimo parágrafo, foi dito que a metáfora desvia da terminologia própria da especulação filosófica – o que deixa intocado o problema de saber se, verdadeiramente, existe isso que se afirma ser distinto e distante da linguagem metafórica. Ora, a obra supramencionada é clara quando se trata de afirmar que «não parece haver motivos para se instituir uma terminologia filosófica nem mesmo para se falar de um género [...] específico da filosofia» (p. 29). Assim sendo, Joaquim Cerqueira Gonçalves vai mais fundo ao desformalizar uma tese que, na presente dissertação, mantém e manterá sempre um carácter formal. No entanto, na mesma página, o autor já havia sustentado o seguinte: «Há que afirmá-lo sem hesitações: a filosofia é literatura, tomando esta como a manifestação mais conseguida da linguagem». Ora, se não se está a ler mal, esta proposta arrega pé do problema tão rápido quanto nele se firmou. E isto por dois motivos. Em primeiro lugar, porque *supõe* que o sujeito está na posse da «manifestação mais conseguida da linguagem», sem atender ao problema de a apropriação humana desta mesma linguagem comportar sempre uma distorção radical. Em segundo lugar, o autor resolve demasiado rápido o problema da eventual ausência de um discurso propriamente filosófico (um problema que, note-se bem, ele próprio indenticara). Ou seja, se por um lado dissera que a adoção de uma terminologia propriamente filosófica não é justificável, por outro lado diz não haver nenhuma dúvida de que a filosofia é literatura – quer dizer, *identifica-se* com ela. E é por isto que, tanto quanto se consegue perceber, a proposta de Cerqueira Gonçalves vai ao mesmo tempo mais fundo e fica mais à superfície do que a apresentada nos parágrafos anteriores: sim, não é nada claro que exista um discurso propriamente filosófico; mas não, a literatura (e nomeadamente o uso que nela se faz da metáfora) não resolve a desadequação entre o conhecimento filosófico e o seu sujeito – ou, pelo menos, não o resolve de modo impassível de dúvidas, como o autor afirma.

⁴⁴ Cf. Ricoeur, P., *La Métaphore Vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 326.

⁴⁵ *Idem*, p. 327.

⁴⁶ *Ibidem*.

O cerne do problema passa a estar, então, no problema de saber o que justifica este facto. Por que motivo a obra de Agostinho está tomada pela metáfora, obrigando o presente estudo a assumir, também ele, um padrão distorcido? Podem ser aventadas muitas soluções. Já se apontaram algumas pistas que, se forem devidamente conjugadas com outras, poderão compor o *puzzle*. Nesta fase do excursão, importa invocar um elemento novo, a saber: a tese de que, num sentido determinado, *o impróprio é mais próprio do que o próprio*. Numa formulação que não podia estar mais de acordo com esta tese, Demétrio escreve que «há algumas coisas [...] que se expressam com mais clareza e com mais precisão em metáforas do que nos termos próprios»⁴⁷. A desformalização da tese faz-se mediante o que poderia ser designado como «dois tipos de propriedade»⁴⁸, a saber: o *termo literal* e o *conceito em sentido estrito*. A metáfora ocupa, neste quadro, um *ponto médio* entre os dois tipos de «próprio». Diga-se, de um modo intencionalmente misterioso, que se trata de uma *impropriedade entre propriedades*.

Por um lado, a linguagem metafórica constitui um *desvio por excesso* em relação ao primeiro tipo de propriedade: o termo literal. Quando se fala de uma impropriedade mais própria do que a propriedade, está-se a considerar este sentido de «próprio». Tal como afirma Ricoeur na obra supracitada, os termos literais não apontam para o sentido originariamente próprio. Por isso, podem ser mais «impróprios» do que a impropriedade. As linhas de Demétrio inscrevem-se neste registo. Maria-Jesús Soto Bruna, num dos seus estudos sobre a ideia de expressão, diz algo que também vem ao encontro do que está a ser defendido: «A fórmula concetual do pensamento racional nem sempre foi suficiente, mas tornou-se necessário recorrer a imagens por assim dizer catalisadoras, que ampliassem ou enriquecessem a esfera concetual – sem destruí-la nem confundir-se com ela – e se pudesse, deste modo, clarificar o marco da pergunta e o rumo que a resposta devia tomar»⁴⁹. De entre as várias teses estudadas que este trecho confirma, importa destacar a ideia de que a metáfora não se confunde *mesmo* com a esfera filosófico-concetual, e muito menos a destrói. Será sempre um corpo estranho ao discurso propriamente especulativo. Por conseguinte, qualquer compreensão não-metafórica da metáfora (qualquer teoria sobre a metáfora, poder-se-ia dizer) envolve um *esforço por domesticar o sentido impróprio* e por transformá-lo naquilo que ele não é: um sentido

⁴⁷ Demétrio, *De Elocutione*, LXXXII, ed. bilingue (latim-ínglês): *On Style*, Harvard, Cambridge e Londres, 1927.

⁴⁸ Encontrou-se esta expressão em Ferro, N., «Metáfora e Finitude», *passim*.

⁴⁹ Bruna, M.^a J. S. *La Reconstrucción del Espejo – Análisis Histórico-Filosófico de la Idea de Expresión*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 16. Nesta fase, ainda se toma o termo «imagem» como sinónimo de «metáfora».

próprio⁵⁰. A adoção da metáfora na filosofia augustiniana parece significar que este esforço está condenado a falhar. E mais: mesmo que não estivesse, ficaria sempre aquém do sentido atingido por ela – a qual, como se viu, vai além daquilo que é dado pelo termo literal.

No entanto, e *por outro lado*, a linguagem metafórica envolve um *desvio por defeito* em relação ao segundo tipo de propriedade: o conceito em sentido estrito. Não é esta a ocasião para produzir uma análise exaustiva do que significa um conceito em sentido estrito. Para o que se pretende, basta dizer que envolve a ideia de uma total correspondência entre o conteúdo e a representação subjetiva. Isto deixa perceber a tese hegeliana segundo a qual todo o saber gerado em linguagem metafórica representa um desvio ou distorção relativamente ao *saber verdadeiro*⁵¹. Hegel está para o segundo tipo de propriedade como Demétrio está para o primeiro. Com efeito, a sua obra remete para um segundo sentido de «próprio» – o qual, contrariamente ao primeiro, vai *além* da metáfora. Capta mais. Desoculta melhor. Dá a ver mais e melhor. Mostra a metáfora como um instrumento incapaz de produzir algo mais do que um *saber falso*. Isto permite perceber, também, o que foi dito logo no início desta incursão introdutória: o uso da linguagem metafórica não significa que a realidade seja ela mesma um mundo de imagens, uma espécie de utopia ou de sonho total. A realidade é como é, está aí. No entanto (e vai proferir-se uma tese um tanto escandalosa), toda a descrição augustiniana é, em larga medida, a constituição de um saber impróprio, inadequado – *falso*.

Mas o que é um «saber falso» senão uma expressão paradoxal? Um saber, para ser de facto um saber, tem de ser verdadeiro. A descrição hegeliana pode, por isso, ser aplicada à metáfora: esta não constitui um saber efetivo; só o conceito em sentido estrito consegue fazê-lo. É neste contexto que se inscreve, também, o famoso dito augustiniano aplicado à temporalidade: «O que é o tempo, então? Se ninguém mo pergunta, sei; se quiser explicá-lo a quem mo pergunta, desconheço»⁵². A pergunta sobre a temporalidade mostra que, na verdade, ela não é tematizável. Embora a tese seja obscura, pode ser

⁵⁰ A este propósito, leia-se Ferro, N., «Metáfora e Finitude», p. 137: «O que [...] as teorias sobre a metáfora parecem ter em comum é o esforço por *domesticar* a metáfora, quer dizer, regular e detetar a forma como se produz e constitui o sentido metafórico. Esse esforço de domesticação ocorre mesmo em autores que afirmam que todo (ou quase todo) o sentido é metafórico. Ora, de facto, o esforço por controlar a metáfora significa, em última análise, que ela é passível de redução ao sentido literal – na medida em que se trata de uma compreensão não metafórica da metáfora».

⁵¹ Cf. Hegel, G. W., *Phänomenologie des Geistes*, parte I, XXXIX-XL, ed. portuguesa: *Fenomenologia do Espírito*, Vozes, Petrópolis, 1992, pp. 41-42.

⁵² *Conf.* XI, XIV, 17: «Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio» (CSEL, XXXIII, 292).

vislumbrada: em sentido imediato, não se entende como é possível uma tematização do que não é tematizável; mas é pensável uma notícia na forma de uma não-notícia. É o que ocorre na ereção de um saber *verdadeiro* sobre o tempo. Quando Agostinho pergunta o que é o tempo, já tem notícia dele, mas afirma que essa notificação tem por conteúdo o desconhecimento sobre a realidade que, num determinado sentido, já conhece. Ora, o que é dito em relação ao tempo pode ser dito acerca de todas as realidades. Com efeito, pensar que a pergunta augustiniana se reduz ao problema da temporalidade seria passar ao lado do fundamental: não a opacidade do tempo em específico, mas sim a opacidade quanto a tudo o que de algum modo é dado ao homem para ser visto.

Para dissipar dúvidas que ainda possam subsistir quanto à validade da tese, recorra-se a um outro exemplo: a pena augustiniana escreve que o ser humano pode tornar-se uma grande questão para si próprio⁵³. Neste sentido, poder-se-ia escrever: «O que é o ser humano, então? Se ninguém mo pergunta, sei; se quiser explicá-lo a quem mo pergunta, desconheço». O paradoxo expresso no problema da temporalidade tem igual força na questionação sobre o homem, na exata medida em que não se percebe como pode o homem desconhecer-se a si próprio. A tese só pode ser vislumbrada aquando da constituição de uma forma de saber que, indo além da experiência interna, agarre o conteúdo mesmo do acontecimento humano.

A expressividade do paradoxo torna-se visível, também, quando este é aplicado a uma ideia já aflorada, a saber: a ideia de *representação*. Claro está que não é possível (nem necessário, nem conveniente) produzir uma análise exaustiva sobre o tema. Mas algo tem de ser dito. Importa perceber que a representação é sempre já a presença de uma coisa ao espírito *como* determinada coisa (utilize-se uma palavra tão vaga quanto «coisa»). Na ebulição do saber, para haver representação, tem de dar-se uma *reduplicação*. Por isso, a coisa aparece ao espírito, sempre e de cada vez, enquadrada em determinadas categoriais cognoscitivas. Neste panorama, o conhecimento por conceito, de que Hegel fala, remete para a *identidade total* entre a coisa e a representação. Mas agora pergunta-se: o que faz a metáfora? Já é possível responder: *apresenta as coisas fora da identidade que lhes corresponde*. A linguagem metafórica é imprópria neste segundo sentido porque *apresenta as coisas como algo que elas não são*. Representa, pois, um

⁵³ Leia-se *idem* IV, IV, 9: «Tornei-me para mim próprio uma grande questão» («Factus eram ipse mihi magna quaestio») (CSEL, XXXIII, 70); e *Conf.*, X, 33, 50: «Tornei-me para mim próprio uma questão, e é essa a minha fraqueza» («Mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus» [CSEL, XXXIII, 264]).

desvio *por defeito*. Ao ficar aquém das categoriais propriamente concetuais, é incapaz de erigir algo mais do que um *saber falso* sobre o tempo, o ser humano, ou qualquer outra realidade.

Acontece que, para haver notícia de uma coisa, o desvio metafórico não pode ser absoluto. Se não houvesse *uma certa* categorização segundo o conhecimento, não haveria representação *nenhuma* – e não haver representação nenhuma significa que *não existe saber algum*. A linguagem metafórica constitui um saber falso, sim, mas essa forma de não-saber corresponde a algo mais do que um grau zero de notícia. Também por isso, é comum dizer que há metáforas melhores e outras piores, ou metáforas mais adequadas e outras que não se aplicam de todo. Isto é, *tem-se a firme convicção de que as metáforas não são arbitrárias*. Mas como é que não são arbitrárias, se estão desviadas das categorias cognoscitivas? A resposta tem de passar pelo tal aspeto que faz com que esta seja uma forma de não-saber que é mais do que um não-saber.

É oportuno voltar a pedir ajuda à *Metáfora Viva*. Para analisar este fenómeno paradoxal, Ricoeur recorre à noção de *semelhança*. É disto que se trata. Dizer que as metáforas não são arbitrárias significa que umas são mais semelhantes aos conceitos em sentido estrito e outras são menos semelhantes a eles, ou até mesmo dissemelhantes de todo. O filósofo é aquele que, na falta do conceito em sentido estrito, adota a metáfora mais semelhante a ele (isto é, ao conceito), fazendo assim uma descrição *menos inadequada*. Como afirma Nuno Ferro, «o que parece acontecer numa metáfora é um processo de descategorização e a constituição, em contrapartida, de uma *semelhança* não totalmente controlada, quer dizer, uma *semelhança* que não produz nova categorização, mas que não é igual a zero»⁵⁴.

Ocorre que a ideia de uma *semelhança* «não totalmente controlada» traz consigo ainda mais problemas do que aqueles que soluciona. Numa discussão do diálogo *Contra os Académicos*, Agostinho e um dos seus discípulos abordam a tese segundo a qual o homem é incapaz de aceder à verdade. Não importa averiguar aqui os motivos que subjazem a esta tese, nem tão-pouco descrever as suas modalidades. Basta indicar a ideia de que, nesta vida, o sábio não dá assentimento a nada. Fica-se pelo provável; atém-se ao verosímil. Numa tentativa de refutar a tese, Agostinho adota um argumento importante no quadro do paradoxo que está a ser abordado. Pergunta ele ao discípulo: «Observa agora

⁵⁴ Ferro, N., «Metáfora e Finitude», pp. 139-40.

isto, peço-te, com mais atenção. Se alguém, ao ver o teu irmão, afirma que ele é igual ao teu pai e não conheceu o teu próprio pai, não te parecerá louco ou imbecil?»⁵⁵. E, mais adiante, retoma a ideia: «Consideremos isto durante um pouco, colocando-o como que diante dos olhos. Suponhamos que esse não sei que homem, que descrevemos, está aqui presente; aparece um irmão teu vindo de um qualquer lugar; pergunta: “De quem é filho este rapaz?”; respondem-lhe: “De um tal Romaniano”; e ele: “Que parecido é com o pai! Não era por acaso que mo diziam!” Então tu, ou alguma outra pessoa, perguntarão: “Conheceste o Romaniano?”; ele responderá: “Não o conheci, mas parece-me semelhante a ele”. Poderá alguém conter o riso?»⁵⁶. A conclusão não se faz esperar: «O mesmo facto proclama que os [...] académicos, que dizem seguir o verosímil nesta vida ignorando o verdadeiro, são igualmente dignos de riso»⁵⁷.

O que é que motivou esta pequena incursão no *Contra os Académicos*? Basta pensar um pouco: é que a crítica de Agostinho acaba por voltar-se contra ele. Ao recorrer a certas metáforas em detrimento de outras, *julga possuir o semelhante sem possuir o original*. Quando usa a linguagem metafórica a fim de expressar uma realidade (quando fala de uma imagem de Deus e de uma região de indigência), está a assumir que possui o semelhante sem possuir o conceito em sentido estrito. E a pergunta é esta: como é que ele sabe que a metáfora é semelhante ao conceito se não possui o próprio conceito?

Pode-se supor que, num dado momento, o intérprete até é capaz de aceder ao sentido estrito tratado por Hegel. Nesse caso, já existirá uma referência mediante a qual se pode dizer que umas metáforas são melhores ou mais adequadas (mais semelhantes) do que outras. Contudo, ao assumir-se esta possibilidade mais ou menos remota, o problema assume um novo rosto: a linguagem metafórica *deixa de ter utilidade*. Isto porque, como foi estudado, a metáfora constitui um desvio *por defeito* (não por excesso) relativamente ao conceito em sentido estrito. Trata-se de uma impropriedade que, neste sentido, é mesmo mais imprópria do que a propriedade. Por isso, será descartável logo

⁵⁵ *Con. Acad.* II, VII, 16: «Quaeso atende [...] diligentius. si quisquam fratrem tuum visum patris tui similem esse affirmet, ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tidem insanus, aut ineptus videbitur?» (CSEL, LXIII, 35).

⁵⁶ *Idem*, 19: «Rem ipsam paulisper consideremus, et quasi ante oculos constituamus. ecce fac illum nesquio quem hominem, quem descredimms, esse praesentem; advenit alicunde frater tuus. idem iste: cuius hic puer filius? respondetur: cuiusdam Romaniani. at hic: quam patris similis est! quam non temere hoc ad me detulerat! hic tu vel quis alius: nosti enim Romanianum, bone homo? non novi, inquit: tamen similis eius mihi videtur. Poteritne quisquam risum tenere?» (CSEL, LXIII, 37).

⁵⁷ *Ibidem*: «Ipsa res clamatur similiter ridendos esse Academicos [...], qui se in vita versimilitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quod sit ignorent» (CSEL, LXIII, 37).

que o intérprete possuir o conceito em sentido estrito. E como não descartar o semelhante em filosofia, quando já se possui o original?

Pode-se supor, também, que a adoção da linguagem metafórica em Agostinho é resultado de um desleixo, ou de qualquer coisa como um lapso de linguagem. A impossibilidade de seguir o verosímil sem possuir o verdadeiro, sustentada no diálogo *Contra os Académicos*, parece fortalecer esta solução. No entanto, a linguagem metafórica é tão habitual na pena augustiniana (é tão omnipresente, poder-se-ia dizer) que a seriedade interpretativa obriga a excluir tal hipótese – ou, pelo menos, a não admiti-la enquanto não forem esgotadas as demais possibilidades.

Como se está a ver, a solução do problema é simultaneamente complexa e premente. O aprofundamento produzido, bem como as tentativas de lhe dar uma resposta fundada na razão, tornaram o enigma complexo e necessitado de resposta. O facto irrecusável (a circunstância que insiste em manter-se de pé) continua a ser este: a obra augustiniana está «atravessada» pelas metáforas, de tal modo que esta dissertação também deverá tê-las muito presentes. É possível ir ainda mais longe e afirmar que não há praticamente nenhum texto de Agostinho que as não conheça. Pese embora este facto irrecusável, a sua motivação de fundo continua por identificar. Sem dúvida que há cada vez mais peças, mas continua a não ser claro como conjugá-las e, assim, montar o *puzzle*.

Observe-se melhor a tese segundo a qual as metáforas são semelhanças de originais que se não possuem. Foi dito que elas são tanto melhores quanto mais semelhantes forem ao conceito em sentido estrito. Acentuou-se, além disso, o paradoxo de possuir um semelhante sem possuir o original. Importa acrescentar agora que o modo de descobrir o véu passa, não por eliminar o paradoxo, mas sim por *afirmar aquilo que ele representa e aquilo para que aponta*. De facto, e como já foi dito, eliminar o carácter paradoxal da metáfora constitui sempre uma tentativa de domesticação de algo que é, em si mesmo, indomesticável. Torna-se fundamental, por isso, reafirmar que a metáfora é, e será sempre, a descrição de uma realidade que não se abarca de modo adequado. Assim, pode-se ir montando as peças do *puzzle* e dizer que a linguagem metafórica: por um lado, é sempre uma notificação; mas, por outro lado, é uma notificação de algo que não se possui de modo próprio – e que, por isso, não se possui na realidade. Dito numa palavra: é a *notificação de uma falta*. Inaugura uma notificação, sem dúvida, mas uma notificação de que não se possui alguma coisa. É, por isso, *uma forma de saber que não se sabe*; ou, por outras palavras, trata-se de uma forma de saber cujo conteúdo é a ausência de saber.

Essa *notificação na forma da ausência*, ao ser uma notificação, é um não-saber que é mais do que um não-saber «puro». Como afirma Hegel, trata-se de um saber falso – dá a pressentir algo que, no entanto, o ser humano continua sem possuir. Isto não elimina, de modo nenhum, o paradoxo, nem pretende fazê-lo. Mostra, no entanto, aquilo de que ele é expressão e aquilo para que aponta, a saber: *a marcada indigência discursiva de um ser que pretende abarcar aquilo que o transcende*.

Esta tese aplica-se, de um modo muito particular, à obra de Agostinho. Com efeito, as considerações sobre a metáfora atravessam a sua obra, porquanto nelas «mostra-se o que acontece connosco»⁵⁸. O presente estudo exigirá, por isso, a consideração reiterada da tese que está a ser apresentada. Mas justifica-se uma desformalização embrionária já nesta fase da investigação, para captar, com um pouco mais de clareza, o alcance da tese formal. Neste contexto introdutório, os apontamentos do diálogo *Ordem* são dignos de uma menção especial. Através da enunciação de um dilema, Agostinho interroga os discípulos sobre o problema de saber se o estulto faz tudo dentro da ordem. Mais do que atender ao conteúdo do dilema propriamente dito, convém citar um apontamento de um discípulo a tal respeito. Diz ele que «é fácil responder a esse teu dilema, mas no momento presente *falta-me uma semelhança*, pela qual vejo que a minha afirmação deve ser defendida e ilustrada»⁵⁹. Mais adiante, mas ainda no âmbito do mesmo problema, Agostinho dirige-se assim aos discípulos: «Quão grandes e quão admiráveis coisas me responde por vosso intermédio aquele Deus e (como sou levado a acreditar cada vez mais) aquela mesma não sei que ordem oculta das coisas! [...] De facto, vocês dizem coisas que não entendo nem de que modo são ditas sem serem vistas nem de que modo vocês as veem. Por isso, suponho que são verdadeiras e elevadas»⁶⁰. E conclui, no parágrafo seguinte: «Os poetas amam profundamente o que chamam “solecismos” e “barbarismos”. Mudando-lhes os nomes, preferem chamar-lhes “figuras” e “metáforas” a evitar os defeitos manifestos. Mas tira-os dos poemas e desejaremos aqueles condimentos suavíssimos»⁶¹.

⁵⁸ Cf. *Gen. ad Litt.*, IV, 9 (CSEL, XXVIII/A, 104-6).

⁵⁹ *Ordine* II, IV, 11: «Facile est [...] huic quidem respondere complexioni tuae, sed me in praesentia *similitudo deficit*, qua sententiam meam video asserti inlustrarique debere. Tamen dicam, quod sentio» (CSEL, LXIII, 154).

⁶⁰ *Idem*, 12: «Quam magna, [...] quam mira mihi per vos deus ille atque ipse, ut magis magisque credere adducor, rerum nescio quis occultus ordo respondet! nam ea dicitis, quae nec quomodo dicantur non visa nec quomodo ea videatis intellego; ita eo et vera et alta esse suspicor» (CSEL, LXIII, 154).

⁶¹ *Idem*, 13: «solecismos et barbarismos quos vocant, poetae adamaverunt; quae schemata et metaplasmos mutatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere malunt. detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desiderabimus» (CSEL, LXIII, 155).

Agostinho está a sustentar que *a metáfora leva mais além do que a literalidade pura*. Sem ela, o ser humano limita-se a balbuciar algo que, em última análise, fica aquém de qualquer inteligibilidade. Tudo se passa na convicção de que a metáfora capta mais, desoculta melhor, dá a ver mais e melhor. Tal como foi sugerido na *primeira citação* do parágrafo anterior, a linguagem normativamente filosófica mostra-se escassa e deficiente para captar a realidade. O problema do discípulo é que, no caso específico do dilema, falta-lhe também uma metáfora – falta-lhe a semelhança (*similitudo*). No entanto, quando fala de uma imagem de Deus e de uma região de indigência, ou quando alude a qualquer coisa como uma transcendência e uma falta, Agostinho defende que a linguagem metafórica ultrapassa a literal do ponto de vista cognoscitivo. A *segunda citação* é inequívoca a este respeito, vincando que também o modo de dizer o pensamento do discípulo mais não é do que vislumbrado. Isto leva a problematizar a origem da metáfora. E é neste sentido que se deve entender a *terceira citação*, onde é indicado que as metáforas não devem ser excluídas do discurso.

Mas o problema da linguagem é mais complexo, não podendo ser encarado, ainda, senão de modo parcial. A pergunta a suscitar agora, mas cuja resposta só poderá ser dada aos poucos, consiste no problema de saber se existe algum discurso capaz de gerar conhecimento: consegue a linguagem (metafórica ou não) produzir um acréscimo de saber? Agostinho vê nas palavras (*verba*) signos (*signa*) que pretendem expressar uma realidade⁶². Tal como afirma Maria Leonor Xavier na introdução à sua tradução de *O Mestre*, «se alguma vez o ex-professor de retórica [Agostinho] sobrevalorizara as palavras relativamente às coisas, o filósofo não poupa [...] esforços, em *O Mestre*, para dizer que as palavras interessam sobretudo por causa das coisas ou do conhecimento delas»⁶³. Existe, pois, do ponto de vista subjetivo, um *primado da realidade face à linguagem*. Ora, uma vez dito que os sinais visam o acesso à realidade, a pergunta ganha ainda mais força: em última análise, os sinais podem ou não podem gerar conhecimento? Por agora, a resposta de Agostinho só pode aparecer como paradoxal: de acordo com os seus textos, o ato de aprender o que quer que seja a partir das palavras pode ser tudo menos pacífico. É neste contexto que surge a doutrina do mestre interior, o qual – ao estilo da maiêutica socrática⁶⁴ – serve como que de «parteiro» do conhecimento⁶⁵. Em poucas palavras, pode-

⁶² Cf., por exemplo, *Mag.*, II, 3 (CCL, XXIX, 159-161 e *Doct. Chris.*, II, III, 4 (CCL, XXXII, 33-4)

⁶³ Xavier, M.^a L. L. O, *O Mestre*, Porto Editora, Porto, 1999, p. 26.

⁶⁴ Cf. Platão, *Teeteto* 150a – 151d.

⁶⁵ Cf. por exemplo, *Mag.*, XIV, 45 (CCL, XXIX, 202).

se dizer que, segundo Agostinho, o ato de conhecer consiste em *trazer à superfície* aquilo que, desde sempre, já está no interior do sujeito. O desconhecimento tem a sua base no facto de, primariamente e o mais das vezes, o homem estar *dissolvido na realidade e distraído de si*. Existe, pois, uma fortíssima dimensão de indigência na linguagem⁶⁶, dada a indigência mesma experimentada pelo homem na sua condição presente: o carácter significativo das palavras mais não pode fazer do que constituir o saber falso que tem sido referido, na exata medida em que o ser humano não costuma prestar atenção aos sinais do mestre interior. A metáfora perfila-se aqui, enquanto forma de discurso mais adequada (ou menos inadequada) ao homem – o qual, enquanto ser indigente, está muito longe de possuir o conceito em sentido estrito⁶⁷.

Posto isto, e após tantas aproximações e recuos, torna-se possível avançar com uma tese mais conclusiva. De facto, o que foi estudado leva a concluir que *o uso da metáfora em filosofia é expressão da finitude humana e aponta para uma falta que, em última análise, não é igual a zero*. É expressão da finitude humana, em primeiro lugar: dá a ver o homem como um ser indigente – que não possui o conceito em sentido estrito. Mas, em segundo lugar, notifica uma falta que, ao ser notificada, deixa de ser igual a zero para se constituir como um acréscimo de saber. Como afirma George Steiner, «nós “embatemos” – muitas vezes visceralmente – contra as paredes impalpáveis, mas inexoráveis, da linguagem. [...] os mestres da metáfora rabiscam essa parede»⁶⁸. No entanto, a linguagem metafórica mais não faz do que indicar um campo que permanece virgem. E talvez isto já seja dizer muito, pois pode dar a ideia de que o campo está aí diante, à mão de semear, visível ao homem e aberta ao cultivo. Mas não. A linguagem metafórica projeta o ser humano num campo que permanece às escuras, não sendo, por isso, situável. Diante dele, o homem não pode fazer nada além de tatear, perscrutar, sondar. Não pode fazer mais do que isto – mas, pelo menos, pode fazer isto. E já não é pouco.

Aplicando o exposto a Agostinho, pode-se concluir que a sua obra visa a constituição de um saber, sem dúvida, mas visa a constituição de um saber que tem e sabe ter pés de barro. É assim que as suas metáforas assumem um papel decisivo na peça do

⁶⁶ Cf. *idem*, XIII, 41-44 (CCL, XXIX, 199-201).

⁶⁷ Cf. Xavier, M.^a L. L. de O., *Santo Agostinho – Pensar, Conhecer, Ensinar em «De Magistro»*; e Markus, R. A., «St. Augustine on Signs», in *Phronesis*, 2 (1957), pp. 60-83.

⁶⁸ Steiner, G., *Dix Raisons (Possibles) à la Tristesse de Pensée*, ed. portuguesa: *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, Relógio d'Água, Lisboa, 2015, p. 50.

saber. Ao falar de uma imagem de Deus e de uma região de indigência, Agostinho está a desenhar o que pode ser descrito como um mapa da ignorância humana. A esta forma de ignorância já corresponde um grau de saber. Quer a compreensão de que se ignora o que é o tempo quer a possibilidade de o ser humano se tornar para si próprio uma grande questão são exemplos que não implicam um decréscimo de saber – mas sim a notificação de uma falta que, na realidade, está sempre já a operar. Constituem, por isso, um acréscimo de saber. *São um saber que não se sabe*, como Agostinho insinua no *Trindade*: «De facto, é assim que devem ser procuradas as coisas incompreensíveis, para que não julgue nada ter encontrado quem encontra quanto é incompreensível aquilo que procura»⁶⁹. Dada a indigência do ponto de vista humano, o tempo e cada homem, por exemplo, são grandes mistérios e sê-lo-ão sempre – ou, pelo menos, sê-lo-ão no curso da vida presente, nesta região. No entanto, a vida tende a ser vivida ao modo da tese de Diógenes, segundo a qual toda a gente sabe o que é o homem. A proposta metafórica de Agostinho indica que este conhecimento é aparente, frágil, caduco – algo que cai por terra aquando da primeira rajada de vento. Desenham-se, desta forma, os contornos de uma ignorância que estava sempre já a operar, mas que agora já é conhecida. Ora, «diferencia-se mais dos animais quem sabe que ignora algo do que quem julga saber algo que ignora»⁷⁰. Isto porque quem se persuadiu de que sabe alguma coisa está incapacitado para se instruir nessa mesma coisa, pressupondo que possa ser já sabida⁷¹.

Num recurso à tradição para fortalecer a tese, pode-se dizer que a linguagem adotada por Agostinho remete para o que ficou conhecido como «douta ignorância» (*docta ignorantia*)⁷². É habitual identificar Nicolau de Cusa como o fundador da expressão (sem, no entanto, se negar que o conteúdo da mesma remonta ao berço da filosofia, nomeadamente a Platão⁷³). Como se verá, essa identificação é errada: o próprio Agostinho a forja – ou, pelo menos, assume-a como sua, muito antes de Cusa. Quanto ao erro, é compreensível, pois Nicolau não só dedicou uma obra inteira a estudar o conceito como, além disso, o colocou no eixo da sua proposta filosófica. Na obra da sua autoria

⁶⁹ *Trin.* XV, II, 2: «Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda ne se existimet nihil invenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit invenire» (CCL, L/A, 461).

⁷⁰ *Nat et Or.* IV, II, 3: «Plus a pecoribus distet qui eius aliquid nescire se scit, quam qui se putat scire quod nescit» (CSEL, LX, 383).

⁷¹ Cf. *Utilitate Cedend.*, XI, 25 (CSEL, XV/A, 32).

⁷² Cf. Rosa, J. M.^a da S., *Em Busca do Centro – Investigações Sobre a Noção de Ordem na Obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 1999, p. 178.

⁷³ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 23b.

intitulada com aquela expressão, propõe-se «tratar do saber máximo da ignorância»⁷⁴, «investigar de modo incompreensível, para lá da razão humana»⁷⁵, e firmar a ideia de que «o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e ao mesmo tempo nominável de maneira inominável»⁷⁶. Este não é nem o momento nem o lugar para produzir uma análise completa dos fenómenos para que os trechos citados remetem (desde logo, não é oportuno fazer, no presente contexto, uma análise cabal do que significa «máximo inteligível»). Mas a ideia de fundo já é clara, pois aponta sem rodeios para a tese que tem vindo a ser proposta nesta incursão: face à realidade que pretende descrever, o discurso propriamente filosófico é parco, deficiente. Por isso, a filosofia adota uma linguagem desviada do seu discurso próprio. Cusa diz ser «necessário [...] que aquele que quer atingir o sentido [do que vou dizer] eleve o intelecto para lá da força das palavras, *mais do que insista nas propriedades dos vocábulos que não podem adaptar-se convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais*»; e acrescenta algo que confirma tanto a necessidade de discursos desviados quanto a impropriedade concetual de que estes se revestem: «Os exemplos [que eu der,] é necessário utilizá-los como guias, de modo transcendente»⁷⁷.

Esta não é uma ideia circunscrita ao *Douta Ignorância*. São muitas as obras de Cusa a firmar todo o discurso na metáfora. Pense-se, por exemplo, no *Jogo da Bola* e na *Caça à Sabedoria*, cujos títulos remetem para imagens da ascensão humana até Deus. Nestas obra como naquela, é sempre o mesmo que se acha em causa: «Se o nosso desejo [de saber] não é vão, o que desejamos é saber que ignoramos. Se pudermos chegar plenamente a isso, atingiremos a douta ignorância. Com efeito, nenhum outro saber mais perfeito pode advir ao homem, mesmo ao mais estudioso, do que descobrir-se sumamente douto na sua ignorância, que lhe é própria, e será tanto mais douto quanto mais ignorante se souber»⁷⁸. A *verdade metafórica*⁷⁹ encontra a sua sede natural neste contexto. De facto, a metáfora indica uma verdade que inaugura um saber falso, uma ignorância de que se tem notícia – e que, neste sentido, não é ignorância pura. À luz dos elementos que foram tratados nesta incursão, por um lado, e atendendo ao título do presente estudo, por outro,

⁷⁴ Cusa, N. de, *De Docta Ignorantia*, I, II, 5, ed. portuguesa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3.^a ed. revista, Lisboa, 2012.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Idem*, v, 13.

⁷⁷ *Idem*, II, 8.

⁷⁸ *Idem*, I, 4.

⁷⁹ A propósito do conceito de verdade metafórica, cf., por exemplo, Ricoeur, P., *Le Conflit des Interpretations – Essais d’Herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, *passim*.

já se vislumbra a onnipresença da verdade metafórica na obra de Agostinho. Tal como afirma José Rosa, esta é «uma afirmação extraordinária que Agostinho já aplicara ao conhecimento de Deus, e agora parece querer generalizar: o verdadeiro saber é a *douta ignorância*, a consciência de que não se sabe»⁸⁰. Isto quanto ao conteúdo. Mas o que dizer em relação à expressão «douta ignorância» enquanto tal? Já se afirmou que identificar Nicolau de Cusa como o seu fundador é um erro. Importa agora mostrar que o próprio Agostinho forja a expressão – ou, pelo menos, adota-a *ipsis verbis*.

A expressão assoma na carta a uma viúva, que pedira conselhos sobre o modo de elevar o coração e a mente até Deus. Agostinho não se faz rogado: escreve várias páginas sobre as *disposições* e a *forma* necessárias para tal. Apesar de o trecho onde a expressão é analisada ser extenso, convém citá-lo quase na íntegra – para, depois, se produzir uma análise conclusiva a respeito da sua tese de fundo. A dado momento, Agostinho esbarra com o dito de Tiago segundo o qual o homem não sabe o que pede⁸¹. Uma tal autoridade parece pôr em causa a tal elevação do coração e da mente. E é neste clima que escreve o seguinte: «Aí [i.e., em Deus] está certamente a fonte da vida, por quem é oportuno ter sede na oração, enquanto vivemos na esperança, pois esperamos, e ainda não vemos, sob a proteção das asas daquele diante de quem está posto todo o nosso desejo – para que possamos ser embebedados na abundância da sua casa e na volúpia da sua torrente. Já que está junto dele a fonte da vida, na sua luz veremos a luz, que com gemidos buscamos mas com alegria possuiremos. Na verdade, [esta fonte] é não só a mesma paz que colma todo o entendimento, mas também é a mesma que, pedindo-a nós na oração, como é oportuno, desconhecemos. Tudo o que, ao pensarmos, surge na nossa mente, recusamo-lo, repelimo-lo, desaprovamo-lo. Sabemos que não é isso que buscamos, mas não sabemos ainda o que seja [isso que buscamos]»⁸². E Agostinho remata: «Pode-se, portanto, dizer que *há em nós uma douta ignorância* – mas douta no espírito de Deus, que vem em auxílio da nossa enfermidade. [...] como é que pode ser que isto: que [Deus] seja ignorado

⁸⁰ Rosa, J. M.^a da S., *Em Busca do Centro*, pp. 182-3.

⁸¹ Cf. *Tg.* IV, 2.

⁸² *Ep.* CXXX, XIV, 27: «Ibi est quippe fons vitae, quem sitire nunc oportet in oratione, quam diu in spe vivimus et, quod speramus, nondum videmus, in protectione alarum eius, ante quem est omne desiderium nostrum, ut inebriemur in ubertate domus eius et torrente voluptatis eius potemur, quoniam apud eum est fons vitae, in lumine eius videbimus lumen, quod gemendo quaeramus, sed quod gaudendo teneamus. verum tamen, *quoniam ipsa est pax, quae praecellit omnem intellectum, etiam ipsam in orationem poscendo, quid oremus, sicut oportet, nescimus*, sed, quicquid cogitandi occurrerit, abicimus, respuimus, inprobamus, *non hoc esse, quod quaerimus, novimus, quamvis illud nondum, quale sit, noverimus*» (CSEL, XLIV, 72).

quando é desejado? Pois, na verdade, se é absolutamente ignorado, não seria desejado e, obviamente, se é visto, não o buscaríamos com gemidos»⁸³.

Estas palavras confirmam o caminho percorrido: a ignorância que solicita a metáfora é, ao mesmo tempo, paradoxal e expressão de finitude. A aproximação de Agostinho ao problema é existencial, na medida em que assenta na estrutura do desejo – isto é, tem como motor a ânsia de ir no encaço das pessoas que o homem anseia possuir. A ignorância torna-se doura na consciencialização de que uma tal posse não é totalmente exequível nesta terra de exiguidade e escassez – de sorte que, face a quem quer possuir, o ser humano não mais pode fazer do que buscá-lo por entre gemidos (e já é muito ou, como diz Agostinho, já «é oportuno») A proposta agustiniana vê no homem um ser constituído por um coração voltado para algo (alguém) que o entendimento não capta de modo integral mas que, todavia, está chamado a captar de algum modo. Se o captasse de modo integral, acabaria por possuí-lo totalmente e o desejo cessaria⁸⁴; se o não captasse de algum modo, seria incapaz de desejá-lo. É nessa captação «de algum modo» – é nesse ponto médio – que a doura ignorância ocupa o seu posto⁸⁵.

A obtenção desse acréscimo de notícia é possível apenas mediante discursos desviados. O que foi visto a respeito do conhecimento de Deus (saber que não se sabe positivamente nada sobre ele) é aplicável a todas as realidades – e à realidade no seu todo. É digno de nota que Agostinho não dê nenhuma resposta à pergunta com a qual finda o trecho citado: «Como é que pode ser isto [...]?». O capítulo da carta na qual figura a expressão «doura ignorância» termina em forma de questão sem resposta. Confirma-se,

⁸³ *Idem*, XV, 28: «*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem mostram. [...] quo modo enim narretur, quando desideratur, quod ignoratur? nam utique, si omnimodo ignoretur, non desideretur et rursus, si videtur, non desideraretur nec gemitibus quaeretur*» (CSEL, XLIV, 73). Para uma aplicação da doura ignorância ao conhecimento de Deus, leia-se *Trin.* VIII, II, 3: «Não é conhecimento de somenos quando, a partir deste abismo, aspiramos a essas alturas se, antes de podermos saber o que Deus é, pudermos saber já o que não é» («*Non enim parvae notitiae parse st cum de profundo isto in illam summitatem respiramus si antequam scire possimus quid sit deus, possumus iam scire quid non sit*» (CCL, L, 270). Cf., também, *Ep.* CXX, III, 13 (CSEL, XXXIII, 716).

⁸⁴ Esta formulação de Agostinho é discutível. Na verdade, não é nada claro que a posse – ou, pelo menos, a posse de Deus – anule necessariamente o desejo. Sem dúvida que, como é dito no primeiro parágrafo das *Confissões*, o ser humano encontra repouso nela; mas por que não conciliar a situação de repouso com um dinamismo sempre renovado – a ponto de se poder falar, não já de qualquer coisa como uma «quietude» em Deus, mas sim de um amor cada vez mais ascendente, cada vez mais no encaço da posse simultaneamente satisfeita e conforme a Deus, quer dizer, infinita e ininterruptamente ascendente? Este problema terá de ser enfrentado, de modo detido, aquando do estudo da estrutura desiderativa.

⁸⁵ Para um aprofundamento da aplicabilidade da doura ignorância à obra agustiniana, cf. *Nat. et Or.*, IV, II, 3 (CSEL, LX, 380-1); *Utilitate Cedend.*, IV, 11 (CSEL, XXV, 15-6); *Trin.* VIII, II, 3 (CCL, L, 270-1) e *idem* XV, II, 2 (CCL, L/A, 661).

pois, o caráter paradoxal envolto numa linguagem distorcida que, apesar de ser sempre distorcida, tem de ser adotada em filosofia.

Mas importa ter presente que, como afirma Étienne Gilson, «por mais expressivas que sejam, as metáforas de Agostinho permanecem metáforas. Ao examinar em detalhe as expressões que ele usa, ver-se-á que ele guarda o sentimento de mistério e a consciência clara de exprimir o inexprimível»⁸⁶. Na obra augustiniana, a metáfora é um gaguejo titubeante, vacilante, ignoto. É a notícia atemática de um campo que, pelo menos na humana condição presente, não se deixa ver senão à distância. O ser humano está convidado a um vislumbre exangue, opaco, nublado. Nesta região habitada pelo sedento, não diz aquilo que já vejo, mas digo aquilo em que creô⁸⁷.

⁸⁶ Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, 4.^a ed., Vrin, Paris, 1969, 110.

⁸⁷Cf. *Civ. Dei*, xxii, 29 (CSEL, XL, 658).

PRIMEIRA PARTE

**O CARÁTER DIMENSIONAL DA IMAGEM DE DEUS E DA REGIÃO DE
INDIGÊNCIA**

NA PISTA DE UMA DEFINIÇÃO DOS FENÓMENOS

1.

A ABRIR

«Eu odeio definir»⁸⁸ – este dito, ecoado numa quinta por ocasião de um retiro, habita o interior de muitos augustinianos. Não obstante o ódio à desocultação por via do discurso, a verdade é que os fenómenos só são desvelados no momento da sua tematização. Se o verbo não encarnar, o fenoménico não passa de uma realidade escondida num laboratório escuro, a vida é vivida de modo anestesiado e sonolento, as ideias ficam-se por ideais – as teorias reduzem-se a teorizações. São constructos mais ou menos lógicos, paralelos ao mundo real, alheios à vida corrente – estranhos à existência comum do homem banal, que vive a sua vida de cada dia como a vida corriqueira que é. E a filosofia fica votada a uma profissão mais ou menos pedante, exercida em horário de expediente – alheada do que verdadeiramente constitui interesse.

As incursões introdutórias mostraram o caminho a evitar, por uma parte, e por outra parte deram a ver o método a seguir. Analisou-se, também, a legitimidade do uso da metáfora em filosofia, mormente na obra augustiniana. Porém, tais incursões continuam a requerer uma desformalização cabal. As teses ainda não foram aplicadas, com clareza, ao foro específico do presente estudo. Os fenómenos continuam a pedir uma definição. Esta parte visa *fixar com maior acuidade os fenómenos e aplicá-los à antropologia augustiniana*. Tudo numa tentativa de começar a desformalizar o método e o estilo já propostos.

O título da dissertação alude às metáforas da imagem e da região de indigência. A este propósito, uma qualquer pessoa poderia fazer duas perguntas: «no final das contas, o homem é ou não é imagem de Deus»; e «será a existência humana marcada pela indigência?». A primeira pergunta pode estimular vários tipos de reação em quem a escuta ou lê: troça, negação, um suspiro piedoso e afirmativo... Mas o que não desperta (salvo raras exceções) são dúvidas de fundo quanto ao seu enunciado. Não costuma acontecer que a pessoa fique a contemplar o «mistério doloroso» que é desconhecer os termos da pergunta. Com efeito, *a civilização ocidental não vê a «imagem de Deus» como uma expressão misteriosa* (pelo menos quanto ao enunciado). Trata-se de algo a que a pessoa ocidental se habituou. Ela não estranha a pergunta porque costuma possuir uma *tese* sobre

⁸⁸ *Ordine* II, II, 4: «Odio ego [...] definire» (CSEL, LXIII, 147).

a imagem, no sentido forte da noção de tese – isto é, um pressuposto atemático, tácito, não sujeito ao plano da indagação filosófica. Uma vez mais, ouve-se ao fundo a descrição pascaliana segundo a qual existem determinações automáticas sempre já a vigorar na perspectiva habitual – determinações essas que, se forem alvo de uma inspeção do espírito, mostram ter pés de barro. É o que acontece com a noção de imagem. Pense-se num qualquer habitante de Lisboa: por estranho que pareça, essa pessoa, no desempenho da sua existência vulgar, trivial, do dia a dia, costuma ter uma tese acerca do fenómeno da imagem, especialmente sobre o fenómeno da imagem de Deus. Sem dúvida que a tese, enquanto tese que é, tem a forma de um pressuposto atemático. É algo de que a pessoa não se dá conta, porquanto opera de modo *anódino*. Mas *opera* mesmo. E é tanto assim que, ao surgir a pergunta sobre a imagem de Deus, costuma suceder-lhe uma reação determinada e quase espontânea.

Além de vigorar como algo familiar, a tese da imagem tende a expressar-se num solapado – mas efetivo – torpor existencial. Quem nega existencialmente a sua validade costuma experimentá-la como um fenómeno sustentado pelos fracos, pelos incapazes de enfrentar a vida sem o consolo da (alegada) fábula divina. Já uma pessoa com a atitude contrária tende a defender com a sua vida, de modo mais ou menos consciente, que o fenómeno neutraliza categorias existenciais como a preocupação, o cuidado, a inquietude, entre outras. Se o homem é imagem de Deus, parece não ter de preocupar-se com nada nem com ninguém, pois «já está tudo resolvido».

Isto quanto ao cidadão comum. Contudo, enganar-se-ia quem pensasse que a filosofia é alheia a esta experiência. Ao lançar-se uma rápida mirada ao pensamento antigo, vê-se que, também nele, a tese vigora de forma atemática. Pelo menos, vigora de modo não inteiramente explicitado. Talvez haja vislumbres do problema, aos quais se seguem indícios de uma concetualização. Existem, porventura, tratamentos pontuais deste ou daquele aspeto da natureza imagética. Mas não existem, no pensamento antigo, tratados *exclusivamente* dedicados à imagem. E ainda menos tratados existindo centrados na imagem de Deus⁸⁹.

⁸⁹ Isto não significa que o pensamento antigo seja mudo quanto ao problema da imagem. O estoicismo e o platonismo médio, por exemplo, vislumbraram o enigma envolto numa manifestação do que, em última análise, não é visível – ou seja, num fenómeno do que não se manifesta. Aliás, é possível identificar uma aproximação ao problema ainda mais atrás, nomeadamente em Platão (cf. *Teeteto* 176b). Seja como for, mantém-se que as abordagens antigas jamais assumem a forma de um tratado dedicado especificamente ao fenómeno. Como se verá já de seguida, no corpo do texto, a obra augustiniana é uma exceção.

A obra de Agostinho foge à regra. Colmata a lacuna. Se não se está em erro, é da sua pena que sai o primeiro *tratado* sobre a natureza do fenómeno. Trata-se da questão LXXIV das *Oitenta e Três Questões Diversas*. Além daquele opúsculo, toda a obra agustiniana está como que embebida na doutrina da imagem de Deus, desde o seu início até ao seu termo. Abstrair deste facto, ou menosprezá-lo, implica passar ao lado da proposta agustiniana.

Ao arrepio desta evidência incontornável, são muitos os intérpretes a propor uma antropologia de Agostinho despida desta dimensão. Isto não só porque assumem pressupostos e objetivos diferentes, mas também (e é o que se trata de ver) porque *esquecem a definição* de muitos fenómenos em que a sua proposta assenta. Revela-se oportuno entrar em diálogo com tal registo interpretativo, numa tentativa de confirmar, por contraste, que o fenómeno da imagem de Deus não se limita a ser uma vertente secundária. Se tudo correr bem, ficará claro que se trata de uma dimensão sem a qual a obra de Agostinho deixa mesmo de ser a obra de Agostinho.

A resposta à segunda pergunta suscitada («será a existência humana marcada pela indigência?») não fica atrás da primeira quanto à sua orientação. E talvez até fique à frente: se pode subsistir alguma dúvida sobre o valor de verdade da primeira questão, a segunda comporta uma evidência interna que é mesmo incontornável. Será muito difícil (pode-se até mesmo afirmar ser «impossível») encontrar alguma pessoa que experimente a sua vida como um fenómeno pleno, satisfeito, realizado por inteiro – *abundante*. Não é por acaso que as mentes de todos os tempos olharam o problema do mal como um dos principais mistérios da existência humana sobre a terra: algo não bate certo com este fenómeno estranho, enigmático, a que se chama «homem». A filosofia existencial consiste em descrever aquilo que está espelhado em todos os jornais e que é vivido na pele de todas as pessoas, desde o homem de rua até ao catedrático: o ser humano habita uma região de indigência, experimenta-se como um ser que (eventualmente) não está feito para o intramundano e que (sem dúvida) deseja muito mais do que o intramundano.

Apesar da evidência, também não são poucos os intérpretes a quererem uma antropologia agustiniana isenta desta dimensão constitutiva. Segundo eles, Agostinho tem de purgar-se da visão que, em registo psicológico, eles próprios classificam como «pessimista»: se o acontecimento humano é imagem de Deus, então a indigência é ilusória. Neste clima, a proposta agustiniana terá de deitar por terra toda e qualquer fenomenologia da carência ontológica – sob pena de, se o não fizer, escapar à pureza da

proposta cristã. Embora esta interpretação seja contraintuitiva, assenta em pressupostos que são dignos de nota – e que, por isso, também justificam um diálogo. Na esteira da primeira linha interpretativa referida, e mediante a definição dos fenómenos, procurar-se-á mostrar que o esquecimento desta dimensão acaba por desviar da filosofia agustiniana – ofuscando a vista e dificultando (no mínimo) a compreensão da obra de Agostinho como tal.

Decidiu-se analisar as propostas de dois intérpretes em particular, os quais *representam* um e o outro extremo. No que respeita ao extremo favorável à indignância em detrimento absoluto da imagem, entrar-se-á em diálogo com o agustiniano Jairzinho Lopes Pereira. Quanto ao extremo favorável à imagem em prejuízo total da indignância, dialogar-se-á com Anders Nygren. É certo que existe uma disparidade no conhecimento (e reconhecimento) académico entre um intérprete e o outro. No entanto, a diferença de estatutos não invalida o facto de ambos os pensadores fazerem propostas incisivas. Além disso, as posições de ambos são *extremos*. Este é o motivo de fundo pelo qual se opta por incluí-los do mesmo modo: em capítulos independentes e, tanto quanto possível, cuidados. Está-se em crer que o estatuto não confere maior ou menor validade às teses. Seria um erro sobrevalorizar um ou desprezar o outro intérprete devido ao facto, em grande medida circunstancial, do seu maior ou menor reconhecimento académico. Sendo assim, poder-se-ia, todavia, formular outra pergunta: «apesar de ser admissível que o estatuto não faça as teses – e que, por isso, Jairzinho e Nygren possam e devam ser estudados ao mesmo nível –, não seria possível encontrar outros autores com posições extremadas e que, por serem tão radicais nas suas formulações como os escolhidos, pudessem ser incluídos nesta fase da dissertação?». Sim, era possível; não há dúvida. Contudo, a análise não pode estender-se indefinidamente. Dentro do mundo dos «extremistas», é necessário identificar um representante fiel para cada uma das posições a rechaçar. Pode-se, então, dizer que existe uma certa carga de *arbitrariedade* na escolha – mas uma arbitrariedade que, de todo o modo, não deixa de ser algo *seletiva*, pois considera dois estudiosos absolutamente dignos de leitura e análise. Para mais, é possível identificar outra carga seletiva dentro da arbitrariedade: a proposta de Anders Nygren remonta ao século passado, ao passo que a reflexão de Jairzinho é muito recente. Ora, uma vez que será defendida a tese de que *os extremos desembocam no mesmo erro*, a distância temporal permitirá construir uma ponte analítica. Esta contará com a emergência do problema nos intérpretes contemporâneos e com o estado da arte. Sendo verdade que

a posição de Nygren não é nova, e que a de Jairzinho é recente, sustentar-se-á que nenhuma é realmente inovadora. Tanto quanto se consegue perceber, ambas erram ao desconsiderar a obra agustiniana na sua problematicidade dialética. Ambos fogem à dificuldade de harmonizar a imagem de Deus e a região de indigência, enquanto dimensões constitutivas do homem segundo Agostinho.

2.

JAIRZINHO LOPES PEREIRA OU O ABANDONO DA IMAGEM DE DEUS

Na sua obra *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*⁹⁰, Jairzinho Lopes Pereira faz uma análise que representa, de modo certo, a primeira linha interpretativa com a qual importa dialogar. Aquele teólogo sustenta que «a salvação depende *exclusivamente* da vontade divina»⁹¹; um pouco adiante, de modo ainda mais taxativo, sentencia que «este é o modo como Agostinho concebeu os contornos da salvação: ela gravita em torno da vontade divina, *ponto final*»⁹². Uma tese tão firme ao ponto de não admitir disputa («ponto final») pretende mostrar que, a despeito da tradição alegadamente defendida por ele, Agostinho prepara as bases para a Reforma protestante – nomeadamente para a Reforma de Martinho Lutero. Considera Jairzinho que as palavras de Agostinho o levam à defesa de uma forma de predestinação que, apesar de não anular o *livre arbítrio* da vontade, destrói toda e qualquer forma de *liberdade* que esta comportasse na origem. Como efeito da queda original, o homem enquanto homem ficou irremediavelmente condenado; só um concurso especial vindo de fora pode *opor-se* a esta que é a sua condição. Por outras palavras, o ser humano encontra-se num estado que corresponde «*exatamente ao contrário* daquilo que era no período anterior à queda»⁹³; só a graça é condição necessária – *e suficiente* – para uma restauração do original.

A consideração propriamente dita da soteriologia agustiniana, tal como esta se acha apresentada por Jairzinho, não faz parte dos propósitos deste estudo. O diálogo deve firmar-se mais atrás, isto é, nas próprias bases antropológicas que fundamentam a construção daquele teólogo. Essas bases permitem perceber, antes de mais, que o tratamento da indigência como elemento constitutivo do homem não é esquecido. Na verdade, Jairzinho produz toda uma análise sobre o fenómeno, tomando como fio condutor a noção de *miséria*. A sua interpretação tem o virtuosismo de alicerçá-la nos fenómenos, naquilo que se dá a ver – ou seja, na existência normal e corrente vivida por todos os homens e pelo homem todo. Segundo aquele intérprete, «é verdade que a

⁹⁰ Pereira, J. L., *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Bristol, 2013.

⁹¹ *Idem*, p. 246.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Idem*, p. 209.

doutrina agustiniana do pecado original é um assunto de discussão textual bíblica; mas também é verdade que, a par dos exercícios de exegese, a observação da vida quotidiana – com especial ênfase na condição humana e na existência – desempenhou um papel crucial na formulação agustiniana da doutrina do pecado original»⁹⁴. Numa abordagem que faz lembrar Chesterton (para quem o dogma da queda é o único que não exige prova, na justa medida em que os seus efeitos estão à vista de todos⁹⁵), Jairzinho sustenta que, para Agostinho, a indigência encontra no mundo *evidências empíricas*. A linguagem de pecado⁹⁶, com a qual o homem se expressa, está firmada nas limitações físicas e espirituais do universal humano. Agostinho não considera necessário provar algo que é patente a todos e a cada um.

A partir do exposto, Jairzinho julga-se em condições de concluir que o homem enquanto homem está irremediavelmente condenado a uma vida não só miserável mas também *absolutamente* miserável – tão miserável que é incapaz de fazer livremente *um* bem que seja. Ora, é justamente neste fundamento que o edifício começa a vacilar – ou, pelo menos, a admitir e a exigir disputa. Jairzinho não nega a atribuição de um enorme peso à liberdade humana por parte de Agostinho. Uma tal negação seria insustentável, pois entraria em colisão com ditos agustinianos tão incisivos como o célebre «quem te criou sem ti não te justificará sem ti»⁹⁷. Bastará ler as suas breves análises sobre os primeiros escritos da obra agustiniana para perceber que o intérprete tem consciência do facto. Chega a admitir, aliás, que «nem sempre Agostinho defende um processo

⁹⁴ *Idem*, p. 197.

⁹⁵ Leia-se Chesterton, G. K., *Ortodoxy*, ed. portuguesa: *Ortodoxia*, Alêtheia, Lisboa, 2008, pp. 17--8: «Os modernos mestres da ciência sustentam com grande convicção a necessidade de fundamentar toda e qualquer investigação em factos. Os antigos mestres da religião sustentavam essa necessidade com a mesma convicção. E começavam pelo facto do pecado, que é um facto tão óbvio como as batatas. Independentemente de ser ou não possível purificar o homem em águas milagrosas, aquilo de que não havia qualquer dúvida era de que o homem tinha necessidade de ser purificado. Hoje em dia, porém, determinados dirigentes religiosos de Londres – e note-se que não se trata apenas dos materialistas – começaram a negar, não a água (que é altamente discutível), mas a sujidade (que é indiscutível). // *Certos teólogos recentes põem em causa a existência do pecado, que é a única componente da teologia cristã que pode efectivamente ser demonstrada*. [...] Se é verdade que um homem tem um prazer singular em esfolar um gato, o filósofo da religião não pode deixar de deduzir deste facto uma de duas conclusões: ou nega a existência de Deus, como fazem os ateus; ou nega a existência de um presente estado de união entre Deus e o homem, como fazem os cristãos. Ora bem, os novos teólogos parecem considerar que a solução mais racional é negar a existência do gato». Diga-se de passagem que o conteúdo deste trecho pode, eventualmente, ser aplicado ao autor com quem se entrará em diálogo ao estudar-se o extremo oposto ao de Jairzinho Lopes Pereira: Anders Nygren.

⁹⁶ Cf. Pereira, J. L., *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, p. 197.

⁹⁷ *Sermo* CLXIX, 11, 13: «Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te» (PL, XXXVIII, 923).

soteriológico exclusivamente dependente da graça divina»⁹⁸. O seu ponto interpretativo é outro: cingindo o nervo da análise a algumas das mais de cem obras agustinianas de que há registo, o teólogo conclui que a atribuição de um peso enorme à liberdade humana não passa disso mesmo: de uma *atribuição*, reduzida ao *dito*, sem jamais abandonar o mundo das palavras para atingir a realidade. Esta apontará empiricamente para a indigência ou miséria absoluta. Noutras termos, o ponto de Jairzinho está em sustentar que a defesa agustiniana da liberdade não passa de uma declaração de intenções (quando muito, de uma boa declaração de intenções): «Embora ele se escude no seu dito recorrente segundo o qual a graça não destrói a vontade livre do homem mas antes a funda, penso ser justo dizer que, em termos práticos, esta afirmação agustiniana se revela *incoerente e desapropriada*, além de não ser suficiente para libertar o seu raciocínio das correntes do determinismo»⁹⁹.

Este pensamento traz consigo as marcas da linha interpretativa que abandona a noção de imagem de Deus. Antes de mais, Jairzinho demonstra admitir a existência do problema; ele manifesta ter consciência de que existe uma espécie de «colisão» entre dois discursos, que se fundam em duas teses. Na sua obra, tal colisão é desformalizada mediante o contraste entre a soteriologia (determinista) e a defesa do fenómeno da vontade (livre) no homem. Mas agora pergunta-se: face a estes dados, em que consiste a opção metodológica de Jairzinho? Se não se está em erro, consiste em *eliminar um dos lados do problema*, de forma a poder defender o outro sem obstáculos. Segundo ele, a doutrina soteriológica vence e predomina na obra agustiniana: ao sustentar uma miséria extrema, Agostinho está obrigado a anular a sua alegada defesa incondicional da liberdade. Se esta não fosse a posição de Jairzinho, seria incompreensível que o intérprete sustentasse a salvação *sola fide*, por uma parte, e por outra parte dissesse que a defesa agustiniana da liberdade humana é «incoerente e desapropriada».

Mas haveria que perguntar a Jairzinho: à luz dos elementos avançados por ele próprio, qual é a razão para não se optar pelo extremo oposto? Qual é a legitimidade para – com base em alguns escritos de Agostinho, e abstraindo de quase uma centena deles – sustentar o carácter inquestionável do determinismo («ponto final») em detrimento do livre arbítrio da vontade humana? Um outro intérprete, se quisesse optar pelo outro extremo

⁹⁸ Pereira, A, J. L., *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, p. 83.

⁹⁹ *Idem*, p. 152-3.

do dilema, poderia proferir a conclusão contrária, dizendo algo como o seguinte: «embora Agostinho se escude no seu dito recorrente segundo o qual o processo soteriológico depende exclusivamente da graça divina, penso ser justo dizer que, em termos práticos, esta afirmação augustiniana se revela incoerente e desapropriada, além de não ser suficiente para libertar o seu raciocínio das asas da liberdade». Haveria muitas obras que, tomadas isoladamente, poderiam apoiar esta tese extrema, a começar nos diálogos de Cassiciaco, passando pelo diálogo sobre o *Livre Arbítrio* e chegando – de um modo evidente – à *Trindade*. Sucede, todavia, que também esta interpretação é enviesada, no sentido em que não aprecia o dilema como aquilo que é: um *dilema*, no qual existem dois extremos que parecem colidir um com o outro. A existir uma solução, ela não poderá passar pela negligência ou pelo esquecimento de um dos lados: terá de incluir ambos, numa forma o mais harmónica possível.

Mas o problema não se fica por aqui. E não se fica por aqui porque (de um modo coerente, e por isso consequente) Jairzinho insiste em firmar a sua abordagem no registo teológico. Aquele autor faz teologia; não faz filosofia. Este é o ponto a partir do qual a sua linha interpretativa mais se distancia da (e torna relevante para a) tese indicada logo nas primeiras páginas deste estudo. Com efeito, se não se leu mal, as definições filosóficas dos fenómenos não são contempladas por Jairzinho. Se o seu estudo fosse filosófico, seria imperdoável o facto de ele não ir mais atrás, nomeadamente para definir dois fenómenos cruciais, a saber: a *natureza* e a *imagem de Deus*. O carácter decisivo de tais definições revela-se ingente quando é aplicado à antropologia filosófica de Agostinho, segundo a qual a «natureza humana» é definida, precisamente, pelo fenómeno da imagem; é definida, de forma mais essencial e estruturante, como «imagem de Deus». Não obstante este facto, presente no conjunto da obra augustiniana, Jairzinho jamais define tal dimensão constitutiva do homem, nem tão-pouco o fenómeno da natureza. Começemos por esta última. O autor aborda, por exemplo, as ideias de massa condenada (*massa damnata*) e de concupiscência (*concupiscentia*). No entanto, *nunca* dá uma definição daquilo que subjaz a estas ideias, que é precisamente a «natureza humana», enquanto fenómeno que remete inteiramente para Deus. Se o fizesse, poderia concluir que, apesar das ocorrências do que ele descreve como sendo a náusea pelo bem¹⁰⁰, o homem é

¹⁰⁰ O número de referências a esta expressão é elevado. Cf., a título de exemplo, *idem*, p. 217.

igualmente marcado por uma constitutiva tendência para Deus, que Agostinho tantas vezes designa como o «sumo bem».

Reitere-se que o esquecimento da definição é justificável, não só pelo que já foi dito mas também porque a obra de Jairzinho visa a noção de pecado, e não tanto a de natureza. Contudo, afigura-se menos claro que todo o seu discurso sobre a «natureza humana» assuma um carácter oscilatório. Senão veja-se: o autor começa por *descrever* a «natureza humana» como uma natureza *enfraquecida*¹⁰¹. Adiante, diz que se trata de uma natureza *degradada*¹⁰². Mais à frente, acentua o discurso ao sustentar que se trata de uma natureza *pecadora*¹⁰³. Depois, por momentos, diminui novamente a tom e volta à visão de uma natureza enfraquecida, acrescentando-lhe a ideia de *ferida*. Mas no fim, mesmo no último parágrafo do capítulo e sem nada fazer prevê-lo, afirma taxativamente que «Agostinho *não hesita* em representar a natureza humana como *totalmente corrompida*, sacrificando a vontade livre que ele defendeu tão ardentemente»¹⁰⁴. Ou seja: apesar de não apresentar nenhuma definição agustiniana de «natureza», Jairzinho Lopes Pereira começa por adotar uma descrição ténue para acabar noutra, radical. Nesta última, a natureza aparece descrita como *totalmente corrompida*.

Mas há algo ainda mais bizarro: Jairzinho escreve que o próprio Agostinho *nem sequer hesita* neste ponto. Sucede, no entanto, que não pode ser assim: o dilema acima referido, e a própria análise do comentador sobre os primeiros escritos, mostram claramente que Agostinho não só *hesita* neste ponto como *hesita muito*. Existe, de facto, um enigma em forma de dilema. Convém tentar uma solução que abarque os dois extremos. Ainda para sustentar a sua tese de fundo, o teólogo apresenta um exemplo cujo conteúdo toca as raízes fundas do dilema e do modo como ele o pretende solucionar. Embora o trecho seja algo extenso, importa citá-lo quase na íntegra, para depois identificar os pontos que mais o distanciam da tese que será defendida: «Caso Agostinho vivesse numa era de tecnologia digital (continuando a pensar, todavia, dentro da estrutura que tinha no século v), provavelmente consideraria a seguinte metáfora muito adequada para retratar a condição do homem caído [...]: depois do pecado de Adão, cada ser humano veio a este mundo com pecado e inclinado para o pecado, como uma espécie de *defect default*. Para *corrigir* um *defect default* num dispositivo de *hardware*, por exemplo um

¹⁰¹ Cf. *idem*, p. 122.

¹⁰² Cf. *idem*, p. 164.

¹⁰³ Cf. *idem*, p. 189.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 262.

computador, *é imprescindível modificar o sistema operativo* ou instalar um *software* específico para resolver o problema. Caso contrário, por muito bom que seja o dispositivo de *hardware*, devido a esse *defect default*, o seu bom desempenho será sempre travado. O *defect default* é a *concupiscentia carnis*, a inclinação para o pecado herdada de Adão. O sistema operativo é a natureza humana. A solução do problema é a graça de Cristo, o novo *software* instalado, ou a alteração levada a cabo para *reconfigurar o sistema operativo* de modo a que o *defect default* seja atenuado ou superado»¹⁰⁵.

O exemplo é conforme à posição de Jairzinho. No entanto, mesmo admitindo que se ajuste à posição agustiniana, pode-se pelo menos afirmar que não é algo isento de disputa, já que vagueia por entre hesitações de fundo. Não se trata de algo incontestável, porquanto o seu conteúdo inviabiliza *tout court* a compreensão agustiniana da «natureza», e muito particularmente da «natureza humana» como imagem de Deus. Como se verá em detalhe, a natureza é vista por Agostinho como uma realidade estritamente positiva, quer dizer, como algo que é essencialmente constituído pelo bem – *e só pelo bem*. Dito em sentido inverso, o mal é sempre a ausência da natureza na ordem, é sempre a privação de um bem. Portanto, falar da «natureza humana» como algo totalmente corrompido equivale (pelo menos em grande parte da obra agustiniana) a falar de uma ausência total de bem – e, por isso, de qualquer coisa como uma privação absoluta de natureza.

Uma leitura panorâmica da obra agustiniana torna estranho que Jairzinho atribua esta tese a Juliano, em contraposição a Agostinho¹⁰⁶. Contrariamente à posição daquele intérprete, defende-se que não é só Juliano a defender a bondade intrínseca da natureza. Esta é, na verdade, uma das notas constitutivas da ontologia agustiniana. Para Agostinho, a natureza é *sempre* positividade, é *sempre* a totalidade do bem por participação. Reinvocando agora a compreensão do homem como indigência e apenas indigência, pode-se concluir o seguinte: para Agostinho (ou, pelo menos, em grande parte dos escritos agustinianos), afirmar que o homem enquanto homem é absolutamente miserável não significa dizer que ele *é* miserável: significa dizer que ele pura e simplesmente *não é*. O dito indicia uma espécie de privação absoluta (negação total do que há de humano no homem). Corresponde, numa palavra, a qualquer coisa como uma *natureza extinta* aquando da queda original.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 194. As expressões inglesas e a latina são do original.

¹⁰⁶ Cf. *idem*, p. 165 *et circa*.

Tendo esta tese de fundo presente, percebe-se que o exemplo acima citado contraste com a compreensão augustiniana da «natureza humana». Numa revisitação do trecho citado, vê-se que Jairzinho propõe uma *correção* do pecado mediante uma *modificação do sistema operativo* – o qual identifica expressamente com a «natureza humana». Bastará dar mais um passo para concluir que, segundo o autor, Agostinho propõe nada mais e nada menos do que uma *modificação da «natureza humana»*. Não uma correção, e muito menos um aperfeiçoamento – mas sim uma *reconfiguração* do «sistema operativo», ou seja, uma *substituição* da natureza. Mas o problema é justamente este: dizer, como já foi citado, que o homem corresponde *exatamente ao contrário* daquilo que era antes da queda significa que ele tem de tornar-se *absolutamente outra realidade que não ele* – uma realidade totalmente distinta e distante daquilo que ele é. A sua «natureza» terá sido extinta no momento da queda, e ele não passará de privação absoluta, *contra* a qual surge a graça.

Posto diante destas consequências, o leitor de Jairzinho poderia ir em busca de uma definição da imagem de Deus. Mas o teólogo não avança com *nenhuma*. Na verdade, ao longo das mais de duas centenas e meia de páginas sobre o pensamento augustiniano, Jairzinho refere *apenas cinco vezes* este fenómeno central, e sempre de passagem. Uma vez mais, o facto pode ser justificável: o seu registo teológico e o seu objeto de estudo isentam-no da preocupação por definir a natureza humana e, conseqüentemente, a dimensão constitutiva da imagem de Deus. Existe, no entanto, um ponto que exigiria esclarecimento: em última análise, a interpretação de Jairzinho arreda completamente este elemento ou não? Quanto foi visto leva a concluir que sim: a imagem de Deus terá sido perdida pelo homem, e o homem é totalmente outro que não ele mesmo. A graça será como que a emergência de um «admirável mundo novo» (adotando a expressão de Aldous Huxley¹⁰⁷), de um outro homem, reconfigurado (e talvez o termo «homem» nem se adegue a tal «recriação»).

Acresce que as cinco ocorrências da expressão «imagem de Deus» na obra de Jairzinho não contribuem muito para um esclarecimento. Pelo contrário: se três delas são omissas quanto ao problema, existe ainda a agravante de cada uma das outras apontar numa direção oposta. Mais de duas centenas de páginas depois de começar a escrever,

¹⁰⁷ Huxley, A., *Brave New World*, Chato and Windus, Londres, 1932.

Jairzinho diz, enfim, que o homem *perdeu a imagem de Deus*¹⁰⁸ e necessita de uma *restauração* (eventualmente nos moldes acima descritos). Mas, quando o leitor poderia finalmente chegar a uma conclusão, Jairzinho indicia em pé de página que Agostinho *hesita mesmo* neste ponto, ao ponto de admitir que a imagem de Deus não foi inteiramente perdida: «Agostinho admite uma interpretação diferente [da que aponta para a perda da imagem de Deus]. [...] a imagem de Deus impressa na alma quando foi criada pode não ter sido completamente removida da natureza humana»¹⁰⁹. Assim se chega ao último dos pontos que importa assinalar aqui. Como se disse aquando da fixação do objeto e do projeto de estudo, se um intérprete vinca o fenómeno da indigência sem considerar o da imagem de Deus, acaba por adular o próprio entendimento agostiniano da indigência. Apesar dos inúmeros virtuosismos da abordagem de Jairzinho sobre o fenómeno de miséria (alguns dos quais se teve oportunidade de sublinhar), crê-se que o seu esquecimento da imagem de Deus tem justamente este efeito: a ausência de uma definição, o número reduzido de alusões ao fenómeno e a orientação oscilatória dos mesmos afetam a própria compreensão da indigência humana. Dentre eles, o mais importante é o facto de não se perceber ao certo a que corresponde a «natureza humana» na ausência da graça: se a um enfraquecimento e a uma degradação (a teoria mais presente nas páginas iniciais do seu estudo), se a uma corrupção tal que desemboca, pura e simplesmente, no que já foi designado como uma «natureza extinta». De todo o modo, ao fazer-se uma interpretação global da obra de Jairzinho, o leitor fica com a ideia que aquele teólogo pende para a segunda hipótese – caindo, assim, nas consequências acima traçadas.

No próximo capítulo, serão feitas diligências para *iniciar* a prova de que, no quadro da obra agostiniana, não só a «natureza» mas também a condição humanas são imagem de Deus. Por outros termos, procurar-se-á mostrar que a destruição da imagem no homem *implicaria* – de imediato e como que por arrasto – a destruição do próprio homem. Desta forma, tornar-se-á possível *começar* a expor que a imagem de Deus é, realmente, uma dimensão constitutiva do homem segundo Agostinho.

¹⁰⁸ Cf. Pereira, J. L., *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, p. 232.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

3.

NA PISTA DE UMA DEFINIÇÃO DA IMAGEM DE DEUS

Já foi dito que a questão LXXIV das *Oitenta e Três Questões Diversas* constitui um marco decisivo na definição agustiniana da imagem de Deus. Importa agora ver como. Na esteira de Hilário de Poitiers (o qual, no entanto, se limitara a identificar os termos), o punho agustiniano forja naquela questão um complexo de descrições sobre a imagem (*imago*). Este vem acompanhado por um estudo das noções de igualdade (*aequalitas*) e de semelhança (*similitudo*). Num artigo que continua a ser referência quando se trata de abordar o tema, Olivier Boulnois defende que a aproximação agustiniana à imagem é de cariz marcadamente *lógico*, no sentido em que examina a legitimidade de uma inferência entre as três noções¹¹⁰. No entanto, seria um erro pensar que a abordagem se reduz à abstração lógica. Aliás, o mesmo Boulnois tem este facto como pano de fundo. A abordagem lógica da questão LXXIV visa um domínio de carácter concreto e vivido, porquanto toca as raízes fundas das verdades práticas da fé. Atinge, pois, o âmago da experiência religiosa. Quer dizer, se é certo que a aproximação é lógica, menos certo não é que o motivador do texto (o seu ponto de partida) é de índole teológica. O que Agostinho quer saber é, fundamentalmente, *se é possível ter uma visão de Deus*. Esse Deus por quem milhões de pessoas entregaram a vida; esse Deus por quem outros tantos milhões continuam a gastar a existência na solidão do deserto, no silêncio da clausura ou na torrente caudalosa do mundo – *esse Deus é ou não é visível em imagem?* Ao contrário de muitas abordagens contemporâneas, Agostinho vê a teologia como uma ciência prática – e que, por isso, precisa de ir mais atrás, até aos fundamentos mesmos da filosofia existencial. Daí que o estudo da questão LXXIV seja particularmente relevante no presente contexto.

É bem conhecida a posição teórica segundo a qual Deus, além de não se dar a ver nesta vida (nesta condição decaída), tão-pouco se manifestará na vida futura – isto é, na (alegada) bem-aventurança eterna. Desenhando o esboço com traços toscos e rápidos, pode-se dizer que, segundo esta atitude, *não há nem haverá* jamais uma teofania. E não há nem haverá jamais uma teofania porque Deus é, por natureza, invisível. É a própria

¹¹⁰ Cf. Boulnois, O., «Augustin et les Théories de l'Image au Moyen Age», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91 (2007), pp. 75-91.

essência divina a tornar impossível, de todo em todo, uma visão. Admiti-la significa colidir com a natureza de Deus e, parece, cair em contradição.

Pseudo-Dionísio o Areopagita e Escoto Eriúgena ocupam um lugar de destaque na defesa desta posição. Segundo eles, Deus só pode ser sondado (jamais desvendado), nomeadamente a partir das realidades visíveis. Mas não se julgue que isto aponta para a teoria clássica da aproximação ao divino por via da semelhança. Aponta exatamente para o seu contrário: ao compreender que *nenhuma* realidade visível é semelhante a Deus – ou, noutros termos, ao compreender que a realidade no seu todo é dissemelhante dele, desde logo porque é visível –, o sujeito é conduzido até ao Deus invisível. E o mistério reside precisamente nisto: a partir das formas (visíveis), o ser humano é *simbólica* e *alegoricamente* conduzido para o Deus sem forma e, enquanto tal, essencialmente invisível.

Pseudo-Dionísio o Areopagita esquadrinha esta postura nos primeiros capítulos do livro *Hierarquia Celeste*. Logo no segundo ponto do primeiro capítulo, afirma que o raio divino não poderia iluminar o homem se não estivesse espiritualmente velado na variedade das figuras sagradas. Uma tal iluminação acomoda-se ao modo natural e próprio do ser humano, o que, conforme Pseudo-Dionísio, pressupõe uma elevação analógica, a partir de símbolos acerca do insondável. Isto é possível porque a fonte da perfeição espiritual conferiu ao homem imagens sensíveis que correspondem às realidades imateriais do céu, pois cuida deles e quer fazê-los à sua semelhança; «revelou-lhes tudo isto por meio de alegorias ou metáforas¹¹¹. Já no quarto capítulo do mesmo livro, o autor enfrenta diretamente o problema: «É possível alguém dizer que Deus apareceu sem intermediários a alguns santos. Deve ter presente que as santas escrituras

¹¹¹ Cf. Pseudo-Dionísio, *De Coelesti Hierarchia*, IV, 2-3 (PG, III, 179-80). É de notar que também Pseudo-Dionísio recorre à noção de metáfora como douda ignorância. Num texto acerca dos alegorismos medieval e moderno, Umberto Eco aplica esta ideia, tematizando-a, ao tratamento dionisiano dos nomes divinos: «Para que seja claro que os nomes que lhe atribuímos [i.e., a Deus] são inadequados, será oportuno que, tanto quanto possível, eles sejam diferentes, incrivelmente impróprios, quase provocatoriamente ofensivos, extraordinariamente enigmáticos, como se a qualidade em comum que andamos procurando entre simbolizante e simbolizado seja, de facto, encontrável, mas à custa de acrobáticas influências e desproporcionadíssimas proporções: e para que, ao denominar-se Deus como luz, os fiéis não tenham a ideia errada de que existem substâncias celestes luminosas e auriformes, convirá preferentemente denominar Deus sob a espécie de seres monstruosos, urso, pantera, ou antes por obscuras dissemelhanças. [...] Assim se compreende como e porquê este modo de falar a que o próprio Pseudo-Dionísio chama “simbólico”». (*Sugli Specchi e Altri Saggi*, ed. portuguesa: *Sobre o Espelho e Outros Ensaios*, Difel, Lisboa, 1989, pp. 247-77, principalmente pp. 253-4). Está fácil de ver que este modo de entender o simbólico é distinto e distante da aproximação moderna. Eco mostra-o nas páginas que seguem a do trecho citado (cf. *ibidem*).

afirmam claramente que “a Deus nunca ninguém o viu” [*I Jo IV, 12*] e *jamais alguém verá, alguma vez, o mais recôndito da divindade*»¹¹².

A posição de Pseudo-Dionísio é radicalizada por Escoto Eriúgena, nomeadamente na *Divisão da Natureza*, onde é sustentado que, não sendo algo (um *quid*), Deus nem sequer pode ser conhecido¹¹³. É o mesmo Eriúgena a perguntar em jeito retórico: «Na verdade, como é que a natureza divina pode ser entendida naquilo que seja, uma vez que não é nada?»¹¹⁴. Na justa medida em que não é nada visível, Deus nem sequer tem forma¹¹⁵.

O pensamento agustiniano pode ser visto como uma resposta antecipada a Pseudo-Dionísio e a Eriúgena. Ao seguir a tradição cristã, Agostinho partilha com aqueles autores a ideia da invisibilidade de Deus Pai. No entanto afasta-se deles (entre outros aspetos, que não importa explicitar) porque dá crédito à existência de uma imagem visível do Deus invisível. Na pegada de Paulo¹¹⁶, Agostinho afirma que tal imagem é Jesus Cristo. Assumindo estes contornos, o problema teológico obriga-o a fazer toda uma aproximação filosófica de carácter existencial. É impossível saber, sem mais nem menos, *se Deus é visível*. Importa ir mais atrás, e indagar *se Jesus Cristo pode ser imagem visível do Deus invisível*. No fundo, importa ir ainda mais atrás, até às próprias bases do problema, e indagar *se é possível ter uma qualquer imagem visível daquilo que é essencialmente invisível*. Note-se que, para esta possibilidade ocorrer na realidade (e para

¹¹² Pseudo-Dionísio, *De Coelesti Hierarchia*, IV, 2-3: «Si quis vero dicat, quibusdam sanctis immediate Deum ex se apparuisse, dicat etiam hoc aperte ex Scripturis sacris, ipsum illud, quod Dei est occultum, neminem vidisse, neque visurum esse» (PG, III, 179).

¹¹³ Leia-se Eriúgena, E., *De Divisione Naturae*, II: «De facto, Deus não é conhecido naquilo que é porque não é uma coisa» («Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid» [PL, 589]).

¹¹⁴ *Ibidem*: «Quomodo igitur divina natura seipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit?».

¹¹⁵ Para um estudo mais aprofundado das teses de Escoto Eriúgena e principalmente de Pseudo-Dionísio o Areopagita, é de leitura obrigatória a obra de Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, trad. italiana: *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milão, 1988. Para um confronto daquelas teses com a descrição agustiniana, cf. Boulnois, O., «Augustin et les Théories de l'Image au Moyen Age», principalmente as páginas 83-91. Também é relevante o prefácio de Miguel Baptista Pereira à edição portuguesa da obra cusana *A Visão de Deus* (Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1988), nomeadamente a partir da página 56 e até ao final do texto. A respeito de Pseudo-Dionísio, leia-se, por exemplo, o seguinte trecho (que aflora a questão dos nomes divinos, cuja análise tem de ficar-se por esta nota): «Para o Pseudo-Dionísio, Deus é, ao mesmo tempo, identidade e diferença, é e não é, porque está para além do ser, é unidade triádica e para além da unidade, tem muitos nomes e é sem nome» (p. 56). A respeito de Escoto Eriúgena, leia-se, por exemplo, o trecho seguinte (que indicia um novo filão interpretativo para as relações entre este autor e Agostinho): «J. Escoto Eriúgena [...] concebeu a criação a partir do olhar com maior insistência do que S. Agostinho» (pp. 64-5).

¹¹⁶ Leia-se *Col.*, I, 13-5: «Foi Ele que[m] nos libertou do poder das trevas e nos transferiu para o Reino do seu amado Filho, no qual temos a redenção, o perdão dos pecados. É Ele a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura». As citações bíblicas constantes desta dissertação foram transcritas da edição *Para o Terceiro Milénio da Encarnação – Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, 4.^a ed. revista, Lisboa e Fátima, 2005. Excetuam-se as passagens que traduzem frases agustinianas.

Agostinho tem de ocorrer, pois está em causa uma das principais verdades de fé), a imagem tem de abarcar aquilo que é essencialmente invisível. Ao assumir o registo e a solução cristãos, Agostinho precisa de saber ainda mais, nomeadamente *se uma realidade pode ser imagem de outra e, simultaneamente, ser semelhante e igual a ela*. Já se está a perceber que o problema não é fácil. A sua resposta assume vários substratos, mas o seu núcleo duro é sempre o mesmo: se a natureza da imagem excluir a semelhança e a igualdade, o facto de o Filho ser imagem do Pai implicará que aquela pessoa não é nem igual nem semelhante a esta – pondo em causa, assim, a viabilidade filosófica da Trindade una.

O texto agustiniano sobre a imagem inscreve-se neste quadro de problemas. O seu título remete, de imediato, para o dito paulino: «Sobre o que está escrito na epístola de Paulo aos colossenses: “[O seu amado Filho,] no qual temos a redenção dos pecados. É ele a imagem do Deus invisível”»¹¹⁷. Já se disse que o texto assume (não só mas também) um registo lógico, procurando averiguar se existe uma inferência entre as metáforas da imagem, da igualdade e da semelhança. Logo desde as primeiras linhas, Agostinho sustenta que, embora existam implicações lógicas entre as noções, elas *nem ocorrem em todos os casos nem são todas recíprocas*. O mesmo é dizer que os conceitos são objeto de uma distinção lógica. Importa compreender, por isso, como é que eles se interrelacionam – e, principalmente, como é que a metáfora de imagem se relaciona com as outras duas.

O primeironexo a estudar é o da *relação entre a imagem e a semelhança*. A proposta agustiniana a este respeito pode ser sumariada em quatro teses:

Primeira tese: onde há imagem, há imediatamente semelhança;

Segunda tese: onde há semelhança, não há imediatamente imagem;

Terceira tese: pode haver, por vezes, semelhança sem imagem;

Quarta tese: pode haver, por vezes, semelhança com imagem.

A *primeira tese* envolve uma implicação lógica. Segundo Agostinho, a imagem é imediatamente (*continuo*) semelhante à realidade que lhe corresponde. O exemplo

¹¹⁷ *Div Quaest.*, LXXIV: De eo quod scriptum est in Epistola Pauli ad Colossenses: [Iesum Christum] *In quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum qui est imago Dei invisidemlis*» (CCL, XLIV/A, 213-4). Todas as referências desta incursão às *Oitenta e Três Questões Diversas* estão contidas naquelas duas páginas).

adotado é o da imagem de um homem no espelho: sendo uma imagem sua, é imediatamente semelhante a ele. Neste contexto, Agostinho segue uma terminologia digna de relevo: diz que a imagem desse homem «foi tirada dele» (*illo expressa est*). A terminologia envolve uma metáfora constantemente adotada em linguagem filosófica, e decisiva neste estudo: a metáfora da *expressão*. Não é este o momento para produzir uma análise integral sobre ela, nem tão-pouco sobre o seu nexos com a metáfora da imagem. No entanto, convém perceber que, ao ser associada à natureza da imagem, dá a ver que esta envolve uma *dependência causal*, um ser «tirado de», «produzido por» ou «originado em». Numa palavra: a imagem envolve a ideia de uma *processão causal* da realidade que lhe corresponde.

A metáfora da expressão já não se aplica ao conteúdo da *segunda tese*. O exemplo de Agostinho é o de um ovo de perdiz. Este, enquanto ovo, é semelhante ao ovo de galinha. Porém, não é imagem dele na justa medida em que não é dele expressão. Vê-se, assim, que *não existe um nexos de implicação lógica da semelhança para a imagem*. Isto significa que a semelhança não implica a ideia de uma dependência ou processão causal.

Agostinho aplica a segunda na *terceira tese*: pode haver semelhança sem imagem, precisamente porque aquela não envolve uma processão causal (a tal ideia de um ser «tirado de», «produzido por» ou «originado em»). Além disso, o exposto mostra que a relação lógica entre a imagem e a semelhança consiste numa implicação não-recíproca: a imagem implica imediatamente a semelhança, mas a semelhança não implica imediatamente a imagem.

Contudo, o facto de a semelhança não implicar imediatamente a imagem não significa que não possa, em alguns casos, vir a par dela. É o que se acha apresentado na *quarta tese*. Na verdade, bem olhada, a primeira tese já fazia antever esta quarta: uma vez que toda e qualquer imagem implica a semelhança, pode haver sujeitos semelhantes a algo que sejam, ao mesmo tempo, imagem disso de que são semelhantes. Contudo, contrariamente ao nexos de implicação lógica da primeira tese – na qual Agostinho recorre ao termo «imediatamente» (*continuo*) –, o nexos que figura na quarta limita-se a um «por vezes» (*aliquando*). E a razão para isto é clara, a partir da segunda e da terceira teses: é que, de facto, *não existe uma implicação lógica da semelhança para a imagem*. O exemplo adotado para expressar a quarta tese é o da filiação: um filho é simultaneamente imagem e semelhança do pai. É imagem, porque dele procede; e é semelhante, porque contém muitas propriedades idênticas às dele.

O exemplo adotado não é fruto do acaso. Importa continuar a ter presente que o problema orientador da questão LXXIV é de índole teológica, e a solução passa por garantir que o Filho pode ser imagem visível do Pai sem deixar, no entanto, de ser semelhante e igual a ele. O exemplo da filiação é, pois, muito conveniente. Mas deixe-se este facto em suspenso até ao momento oportuno, e considere-se agora a *relação entre a imagem e a igualdade*. Também a este propósito, a proposta agustiniana pode ser sumariada em quatro teses:

Primeira tese: onde há imagem não há imediatamente igualdade;

Segunda tese: onde há igualdade não há imediatamente imagem;

Terceira tese: pode haver, por vezes, imagem com igualdade;

Quarta tese: pode haver, por vezes, igualdade com imagem.

Os exemplos empregados para ilustrar estas teses são idênticos aos anteriores. Mas existem algumas diferenças, que se fazem notar logo na explicação da *primeira tese*. Ao contrário do sucedido na relação da imagem para a semelhança, *o nexa da imagem para a igualdade não envolve nenhuma implicação lógica*. Agostinho volta a recorrer ao exemplo do espelho: a imagem de um homem diante dele não é igual ao original. Com efeito, faltam-lhe propriedades presentes naquele. Sucede que o conceito de igualdade requer a total correspondência das propriedades. Tal não se dá no caso do homem e do espelho – o que prova que aquela correspondência não é nem imediata nem necessária.

A *segunda tese* consta da relação inversa, isto é, do nexa da igualdade para a imagem. O exemplo do ovo volta a ser adotado, embora com as devidas alterações: pode haver dois ovos iguais, com propriedades idênticas (por exemplo, dois ovos de galinha), mas este facto não implica que um seja imagem do outro. De facto, *não existe, neste caso, nenhum tipo de dependência ou processão causal* – nenhum dos ovos é expressão do outro.

Tal como era espectável, Agostinho ilustra a *terceira* e a *quarta teses* (as quais, na verdade, são idênticas) a partir do exemplo da filiação. Contudo, ao ler as suas palavras de modo cuidadoso, o intérprete não pode deixar de estranhar o que está a ser firmado. Diz-se com elas que um qualquer filho pode ser não só imagem mas também de tal forma semelhante ao pai que, excetuando a categoria do tempo, é igual a ele. A tese não deixa de ser caricata, muito embora seja válida do ponto de vista lógico. De facto, *é pensável*

um filho exatamente com as mesmas propriedades de seu pai (embora, repita-se, a efetividade prática da possibilidade teórica seja duvidosa).

Antes de voltar a colocar o problema no âmbito da teologia prática e na sua consequente dimensão filosófica e existencial, convém resumir a aproximação de Agostinho. Por um lado, viu-se que o nexos entre a imagem e a semelhança envolve uma implicação não-recíproca: a imagem implica a semelhança mas a semelhança não implica a imagem. Mesmo assim, dado o carácter de implicação lógica da imagem para a semelhança, *é possível haver um sujeito que seja ao mesmo tempo imagem e semelhança de um outro*. Por outro lado, viu-se que a relação entre a imagem e a igualdade não envolve nenhum tipo de implicação lógica. No entanto, também não envolve *nem contradição nem exclusão mútuas*. O ponto de mira agustiniano consiste em provar a *compatibilidade* entre a imagem e a igualdade. Ora, uma vez que já provara haver compatibilidade entre a imagem e a semelhança, por uma parte, e entre a semelhança e a igualdade, por outra, resta concluir que *é possível haver um sujeito que seja ao mesmo tempo imagem, semelhança e igualdade de um outro*. Deste modo, comprova-se a tese segundo a qual a aproximação lógica tem por trás de si uma motivação teológica que, por sua vez, comporta implicações filosóficas de carácter existencial. A via de Agostinho encontra o seu ponto de chegada na conclusão de que *o Filho é imagem do Pai sem deixar de ser semelhante e igual a ele*. Sendo assim, está provada a viabilidade filosófica da unidade trina (ou Trindade una). O exposto permite confirmar, também, o fundamento do exemplo avançado entretanto: aquilo que, no domínio das criaturas, não passa de uma possibilidade lógica relativamente enigmática (é duvidoso que exista uma realidade criada igual àquilo de que é imagem), encontra em Jesus Cristo uma desformalização não só lógica mas também altamente realizável. Com efeito, não existe nem sequer uma distinção temporal entre ele e o Pai: «Ora, uma vez que a condição temporal não ocorre em Deus – de facto, não pode considerar-se com acerto que Deus gere temporalmente o Filho, por quem criou os tempos –, segue-se que é não só imagem (porque dele provém) e semelhança (porque é imagem dele), mas também uma igualdade tal que nem sequer se dá o mais curto intervalo de tempo»¹¹⁸.

¹¹⁸ *Ibidem*: «In Deo autem quia conditio temporis vacat; non enim potest recte videri Deus in tempore generasse Filium, per quem condidit tempora: consequens est ut non solum imago eius sit, quia de illo est, et similitudo, quia imago est, sed etiam aequalitas tanta, ut nec temporis intervallum impedimento sit» (CCL, XLIV/A, 213-4).

A natureza da imagem é alvo de sucessivas aproximações e investidas da parte de Agostinho. Neste estudo, procura-se descrevê-las. Quanto foi considerado até ao momento é uma *ínfima parte* do que importa desvelar. No entanto, o percurso já feito confirma que a questão LXXIV ocupa um posto único na obra agustiniana. De entre os vários aspetos a corroborar a tese, importa reinvocar *dois*, para, depois, tirar a *conclusão* fundamental. Em primeiro lugar, ocupa um posto único porque é, do princípio ao fim, um tratado sobre a imagem – tanto quanto se sabe, é mesmo o primeiro e único tratado deste género presente no pensamento antigo. Em segundo lugar, porque consiste numa aproximação filosófica àquela que é a *imagem perfeita* de Deus. Neste sentido, as descrições anteriores encaminham para a conclusão de que, segundo Agostinho, *a imagem perfeita de Deus é também semelhante e até mesmo igual ao modelo que lhe corresponde*. Numa palavra: é o próprio Deus. Como se estudará, as formulações agustinianas desta conclusão decisiva são imensas, mas o ponto decisivo permanece inalterado: o Filho é a imagem verdadeira do Pai e, neste sentido, é inteiramente semelhante e igual a ele.

Foi dito reiteradas vezes que a aproximação lógica é motivada por um problema teológico com repercussões filosóficas de carácter existencial. Mas a conclusão a que se chegou no parágrafo anterior leva a dar mais um passo: a aproximação lógica, através do problema teológico com repercussões filosóficas de carácter existencial, *abre mesmo as portas a toda uma antropologia*. Eis um modo típico de Agostinho enfrentar os problemas: as suas formulações teológicas levam quase sempre à produção de descrições filosóficas. Um exemplo disso é o que se designou como a «resposta possível» aos posicionamentos de Pseudo-Dionísio o Areopagita e de Escoto Eriúgena: Agostinho partilharia com aqueles autores a tese de que Deus é *naturalmente invisível*, mas afastar-se-ia deles ao defender que, *por sua livre vontade*, Deus pode tornar-se visível no Filho. A partir deste exemplo paradigmático de um problema teológico de peso, confirma-se que a aproximação agustiniana é marcadamente filosófica. A solução do problema, por um lado, passa por garantir a viabilidade lógico-filosófica da coincidência da imagem, da semelhança e da igualdade num mesmo sujeito. Por outro lado, requer a análise de fenómenos como a natureza e a vontade¹¹⁹.

¹¹⁹ Não é por acaso que o tratado agustiniano sobre a imagem foi visto, na Idade Média, numa perspectiva predominantemente filosófica. A este propósito, cf. Boulnois, O., «Augustin et les Théories de l'Image au Moyen Age», principalmente a página 90.

Dito isto, é oportuno revisitar alguns elementos das incursões introdutórias. Já vai muito longe a ideia de que o *fenómeno* da imagem é familiar e pacífico para o sujeito ocidental. A tese de que toda a gente sabe o que é a imagem de Deus opera de modo automático, mas, no momento em que é sujeito a uma indagação filosófica, dá a ver toda a sua fragilidade. Mostra ter pés de barro, principalmente quando é aplicada ao âmbito antropológico. É compreensível ver em Jesus Cristo uma imagem de Deus, porquanto ele é a primeira semelhança do (e da mesma natureza que o) Pai. Mas o caso muda de figura quando se trata de pensar em seres que são inferiores – *infinitamente* inferiores – a um outro e que, não obstante, são imagens dele. Esta circunstância pode justificar, também, o esquecimento do fenómeno por parte da linha interpretativa com a qual se dialogou no capítulo anterior. Na verdade, não é só a queda original que parece obstaculizar uma compreensão do homem como imagem de Deus. A própria experiência humana parece não admitir uma loucura que chega ao ponto de defender, nada mais e nada menos, do que isto: o ser humano está *naturalmente* feito para *transcender a sua natureza*. A obra augustiniana não abdica desta loucura, sugerindo que o homem está feito na forma do mais. É o que está por provar.

4.

ANDERS NYGREN OU O ESQUECIMENTO DA REGIÃO DE INDIGÊNCIA

Depois de ter sido apresentada uma primeira prova de que a obra augustiniana só pode ser compreendida mediante a inclusão do fenómeno da imagem, é chegado o momento de concentrar as atenções no outro extremo, cuja análise tinha ficado em suspenso – isto é, na exaltação da imagem até ao desprezo ou esquecimento da indigência. Já se disse que esta segunda dimensão assume uma evidência empírica tal que ninguém afirmará, sem mais nem menos, que ela deve ser excluída do foro filosófico. No entanto, a linha interpretativa com a qual se entrará agora em diálogo acaba por *sugerir* essa teoria – embora jamais a declare taxativamente.

A obra *Eros e Agape*¹²⁰, de Anders Nygren, é um exemplo paradigmático da sugestão. Lançando um olhar rápido ao título da obra, confirma-se, de imediato, que a proposta de entendimento do homem sem a indigência assume nela um carácter velado. Com efeito, Nygren não afirma diretamente que o homem pode ser entendido apenas mediante o fenómeno da imagem. O seu caminho é outro: toma como objeto de estudo dois fenómenos tradicionais das especulações sobre o amor. A partir dele, acaba por sugerir *tacitamente* o carácter não-constitutivo da indigência no homem. Os esforços de Nygren para definir os fenómenos de *agape* e *eros* são múltiplos. Assumem, além disso, formas diversas. O autor procura ser exaustivo *neste* ponto. Também por isso – mas principalmente porque o presente estudo tem um objeto distinto –, esta não é uma ocasião propícia para estudar todos os elementos avançados pelo autor. Haverá que destacar, tão-somente, os que mais pesam na sua posterior interpretação da antropologia augustiniana.

O primeiro elemento definitório do *agape*, e aquele que Nygren considera ser o mais flagrante¹²¹, consiste no seu carácter *espontâneo e sem motivação*. Segundo o autor, o *agape* enquanto tal é uma forma de amor que, muito longe de visar a obtenção de um determinado bem, carece de um motivo fora de si mesmo. Isto de tal modo que nada move uma pessoa a amar nessa forma. Trata-se de um amor sem motivo, incausado. No seguimento desta tese, e como sua consequência lógica, o segundo elemento definitório do *agape* é o carácter de *indiferença quanto ao valor*. Nygren não afirma diretamente que

¹²⁰ Cf. Nygren, A., *Eros och Agape*, ed. inglesa: *Agape and Eros*, Harper & Row Publishers, Nova Iorque, 1969.

¹²¹ *Idem*, p. 75.

uma pessoa possa querer o mal por ele mesmo, mas sim que pode amar esse mal independentemente de ser um mal. O valor não assume qualquer relevância no amor em forma de *agape*. No fundo, nada nem ninguém assume qualquer tipo de peso nele. Esta forma de amor não reconhece o valor *nas* coisas: cria-o ele mesmo, a partir de si.

Mas a nota do *agape* que mais importa relevar (pois será a mais importante para as análises subsequentes) é a que tem que ver com o seu carácter estritamente *divino*. Deus é *ágape*; o seu amor pelos homens é pura e simplesmente um amor em forma de *agape*. Em causa está uma forma de amor sem motivo nenhum, não causado por nenhum bem que o homem possua ou pratique. Também por isso, o amor divino é, em absoluto, indiferente ao valor dos homens. É o próprio Deus que, por si mesmo, cria e atribui valor aos homens. Nas palavras de Nygren, «Deus não ama o que já é em si mesmo digno de amor, mas, pelo contrário, o que não tem em si mesmo valor adquire valor pelo mero facto de se tornar objeto do amor de Deus. O *agape* não tem nada que ver com o tipo de amor dependente do reconhecimento de uma qualidade no objeto»¹²².

Bem diferente é a sorte do *eros*. Em primeiro lugar, esta forma de amor define-se pelo seu *carácter possessivo*. Mesmo quando parece ser um desejo de entrega ou até mesmo algo espontâneo, o amor erótico consiste sempre na vontade de possuir o que mais convém para o sujeito que ama desse modo. O valor dos bens é, por isso, *tudo o que interessa* ao sujeito marcado pelo *eros*. A partir deste ponto, Nygren julga poder concluir que esta forma de amor é sempre *egocêntrica* e até mesmo *egoísta*. Nas suas palavras, «o próprio facto de o *eros* ser um amor aquisitivo [i.e., possessivo] é suficiente para provar o seu carácter egocêntrico: pois qualquer desejo, apetite, ou aspiração é mais ou menos egocêntrico. Mas a prova mais evidente da natureza egocêntrica do *eros* é o seu nexó íntimo com a *eudaemonia*»¹²³.

A introdução do conceito de *eudaimonia* não é inocente. Na verdade, leva o leitor, como que pela mão, até à ideia de que o *eros* pertence a um mundo muito concreto: o *mundo grego*. O que Nygren pretende provar é que, se o *eros* corresponde àquele mundo, o *agape* faz parte de um mundo totalmente outro – não só distinto e distante, mas também decisivamente *oposto* ao mundo grego. É o próprio autor a escrevê-lo: «*Não pode haver*

¹²² *Idem*, p. 78.

¹²³ *Idem*, p. 180.

nenhuma dúvida de que o *eros* e o *agape* correspondem originalmente a dois mundos separados por inteiro, entre os quais não existe nenhuma comunicação direta»¹²⁴.

Agora pergunta-se: que mundo é esse no qual o *agape* habita? Segundo Nygren, é o mundo cristão primitivo. O passo está dado: originalmente, *o amor erótico é radicalmente oposto ao amor cristão*. O «ponto final» de Jairzinho assume, na proposta de Nygren, a forma do «não pode haver nenhuma dúvida». Ambos os autores parecem inviabilizar qualquer disputa. E, na verdade, ao assumir-se os pressupostos de cada um deles, as conclusões não podem ser mais consequentes. No entanto, é imprescindível ir ao substrato, numa tentativa de averiguar se aqueles pressupostos se aplicam mesmo à proposta filosófica de Agostinho.

É justamente sobre tal proposta que Nygren tem muito para dizer – mas sempre a partir dos pressupostos já anteriormente firmados. Pode-se começar por dar-lhe a palavra, para depois se entrar em diálogo com a linha interpretativa por ele representada: «A originalidade de Agostinho pode ser frequentemente posta em causa, mas a sua doutrina do amor é realmente uma *nova contribuição*. [...] Depois de Agostinho, a ideia de amor já não é como dantes.». Tudo isto porque a sua proposta «põe na sombra a visão de amor do Novo Testamento»¹²⁵. A partir da enunciação teórica do contraste entre dois mundos, é fácil adivinhar o rumo desta linha interpretativa. Ao falar de uma «nova contribuição», o autor está na verdade a sugerir que Agostinho destruiu a pureza do *agape* cristão. Porquê? Justamente porque entrou em diálogo com o mundo grego e assumiu como própria a ideia de que o ser humano está constitutivamente voltado para a *eudaemonia*. O amor puro do cristianismo primitivo viu-se, assim, «posto na sombra»: apesar de o *agape* ter continuado presente, a tentativa de fazer uma *síntese* entre as duas formas de amor fez com que ele acabasse *subjugado* ao amor possessivo, interesseiro, egocêntrico – com os olhos postos na felicidade própria.

A disputa com Nygren tem de começar mediante a reafirmação de um facto: a partir dos pressupostos daquele autor, não se pode negar que as suas conclusões são válidas. De facto, se todas as formas de amor cristão são puramente espontâneas, sem motivação, incausadas, indiferentes ao valor e absolutamente divinas – então não restam dúvidas de que a proposta agustiniana põe o Novo Testamento na sombra. Nygren poderia dizer, como Jairzinho, que a pretensão agustiniana de uma filosofia cristã não

¹²⁴ *Idem*, p. 31. Os itálicos nas palavras gregas são do original.

¹²⁵ *Idem*, p. 450.

passa disso mesmo: de uma pretensão, votada ao fracasso e reduzida a uma (boa?) declaração de intenções.

Acontece todavia que, a despeito do «não pode haver nenhuma dúvida» sentenciado por Nygren, existem muitos ângulos mortos na sua solução. Em primeiro lugar, a sentença de que só o *agape* corresponde ao amor cristão primitivo constitui uma abstração tal que negligencia a variedade terminológica presente nas escrituras. Bastará referir, por exemplo, a importância de uma dimensão tão fundamental do amor proposto nelas como é a *philia* – isto é, a dimensão do amor entre Jesus e os seus discípulos. Não sendo este um estudo de teologia, esta indicação pretende apenas alertar para o facto de a noção cristã de amor ter, de modo objetivo e verificável a partir das escrituras, várias modalidades além das duas isoladas por Nygren. Este aspeto é relativamente lateral num estudo de filosofia, mas já não o é o facto de Nygren estar tão preocupado com a história das ideias que acaba por esquecer os fenómenos próprios da experiência interna. Com efeito, em vez de uma descrição existencial, centra-se no confronto entre dois mundos teóricos. Ora, ao contrário deste teólogo, sustenta-se que a síntese produzida por Agostinho não decorre do conflito entre dois *mundos*, mas sim da identificação de dois *fenómenos* experimentados todos os dias pelo homem: a imagem de Deus e a região de indigência. A proposta do autor de *Eros e Agape* abarca a primeira, mas despreza, ou pelo menos esquece, a segunda. Tudo se passa como se a proposta agustiniana assentasse num pessimismo, em qualquer coisa como uma bizzarria filosófica que cisma em descrever algo cuja efetividade não é evidente, a saber: *que o amor dos homens é sempre um amor marcado pela falta*.

Assumindo os pressupostos teóricos de Nygren, poder-se-ia ser levado a concluir que a antropologia cristã dita «pura» só deve abarcar o *agape*. Para amar Deus ao modo cristão, o homem teria de se purificar de qualquer desejo de posse, valorização ou remissão a si. Neste sentido, o único modo de a proposta agustiniana não pôr o Novo Testamento «na sombra» seria bloquear a via da reflexividade – na sua forma de remissão para os desejos próprios. Este é o cristianismo de Nygren, e quem o não segue afigura-se como um oponente. Contudo, importa reiterar que Agostinho não pode mesmo partilhar *deste* cristianismo, na justa medida em que *estaria a valorizar a dimensão da imagem ao ponto de excluir a da indigência*. Apesar de definir o *agape* e o *eros* de modo exaustivo, Nygren partilha com Jairzinho o facto de jamais forjar uma definição de «natureza humana». Se o fizesse, poderia compreender que ela tem na sua origem, *como marca inextirpável*, a

estrutura do desejo. O caráter desiderativo da «natureza humana» é tão central para Agostinho que, na sua proposta de sentido, nada do que o homem faça está isento dele. O ser humano jamais se experimenta existencialmente na forma da abundância satisfeita e totalizante. Antes conjuga a dimensão da transcendência com a falta. E este é justamente o facto com o qual cada um topa a existir: achar-se numa posição intermédia e, por isso, em tensão para ser mais – *em tensão da falta para a transcendência*. Eliminar esta estrutura significa eliminar o que constitui o homem enquanto ser indigente.

Mas mais. Como se viu, um dos elementos definitórios do *agape* é o seu caráter estritamente divino. O próprio Nygren o afirma. Deus é *agape*. Só Deus é *agape*. Neste sentido, afirmar que a proposta agustiniana deveria contemplar apenas este fenómeno obriga a rejeitar, ao mesmo tempo, *toda e qualquer forma de amor humano enquanto tal*. Aplique-se o exposto a um dos pressupostos definitórios do *eros* avançados por Nygren, nomeadamente o seu caráter egocêntrico e egoísta: ao sugerir a eliminação de toda a forma de amor erótico, Nygren está a sugerir também *a eliminação de qualquer referência do homem a si mesmo*. Não está a suprimir apenas o egoísmo em sentido pejorativo, mas também qualquer reflexividade. Na esteira de Martin Cyril d'Arcy¹²⁶, importa frisar que, ao exigir isto, o teólogo está a exigir o impossível, a saber: *uma forma de amor humano que não é amor humano nenhum*.

A eliminação do amor erótico implica a eliminação da própria estrutura desiderativa, bem como daquilo que constitui o homem enquanto ser indigente. Tal não significa que, ao incluir a estrutura desiderativa na sua antropologia, Agostinho sustente que o homem ama Deus *porque é indigência*. Significa, isso sim, que ama Deus *na indigência*. Como poderia ser de outro modo, se esta é a região habitada por ele? Como poderia o homem amar Deus, mesmo que imperfeitamente, a não ser com a (e a partir da) sua natureza decaída? Por isso, um amor humano na forma estrita do *agape* não é amor humano nenhum. Quando muito, será uma ação exclusivamente divina, sem qualquer tipo de iniciativa humana – na qual o homem é passivo, uma marioneta nas mãos da arbitrariedade divina.

Dito isto, chega-se ao último ponto a salientar nesta disputa. Ao propor o extremo de uma antropologia polarizada na imagem de Deus, Nygren acaba por negligenciar a

¹²⁶ Cf. D' Arcy, M. C., *The Mind and the Heart of Love – Lion and the Unicorn: A Study in Eros and Agape*, Henry Holt, Nova Iorque, 1947, pp. 69-73. Além destas páginas, toda a obra é relevante como contraponto à posição de Nygren. A este propósito, cf., também, Burnaby, J., *Amor Dei – A Study of the Religion of St. Augustine*, Wipf & Steck Publishers, Eugene, 2007, *passim*.

própria imagem de Deus em todos os homens que não Jesus Cristo. Ou seja, acaba por esquecer a própria imagem sem a igualdade e sem a semelhança. Ora, a partir do que foi visto no capítulo anterior, já se sabe onde esta tese pode levar: longe de serem «apenas» imagens imperfeitas de Deus, os homens serão nada mais e nada menos do que *o próprio Deus*. Não serão apenas imagem dele, mas semelhantes e iguais a ele: serão Deus. Esta proposta pode ser muitas coisas: panteísta, solipsista, etc. Mas, segundo Agostinho, não é certamente uma proposta cristã. Não é a sua proposta.

No próximo capítulo, serão feitas diligências para *iniciar* a prova de que, no quadro da obra agustiniana, a condição humana conta mesmo com uma fortíssima carga de indigência. Por outros termos, procurar-se-á mostrar que a exclusão da indigência no homem *implicaria*, de imediato e como que por arrasto, a identificação do homem com o verdadeiro Deus. Desta forma, e desta feita, tornar-se-á possível começar a expor que a indigência é, realmente, uma dimensão constitutiva do homem segundo Agostinho.

5.

NA PISTA DE UMA DEFINIÇÃO DA REGIÃO DE INDIGÊNCIA¹²⁷

A descrição da vida como região de indigência não constitui uma abordagem facultativa à identificação do homem, tal como esta se acha feita por Agostinho. Como a imagem, trata-se de um fenómeno que perpassa, de uma forma ou de outra, toda a obra agustiniana. Está sempre aí. Ou de modo ostensivo ou como pano de fundo. Mas sempre presente. Pode-se até mesmo dizer (sem temor de exagero) que tal descrição é o motor de grande parte da antropologia de Agostinho.

Sendo assim, o investigador tem a necessidade de optar por um de dois caminhos. Pode lançar-se imediatamente no estudo do fenómeno a partir do conjunto da obra, correndo o risco de perder o pouco fio da meada, que é já de si muito emaranhado. Em alternativa, pode centrar-se inicialmente num único livro, sabendo que será legitimamente acusado de alguma arbitrariedade quanto ao ponto de partida. Optou-se pelo segundo caminho. Apesar do carácter algo arbitrário da decisão, há pelo menos dois motivos para tomá-la. *Em primeiro lugar*, só assim se pode seguir o mesmo critério adotado aquando do estudo sobre a imagem. Sendo verdade que, nesse caso, havia um tratado agustiniano direccionado em exclusivo para o fenómeno da imagem (o que justificava, sem dúvida, uma tal opção), também é verdade que a coerência metodológica pesa muito num estudo com estes moldes. *Em segundo lugar*, o livro adotado como ponto de partida tem contornos que nenhum outro possui com tanta clareza. O livro é o *Comentários aos Salmos*, e os contornos são o seu carácter homilético e acessível. Em suma, começar-se-á por aquele livro porque, com a sua leitura, não só se agarra o fio da meada mas também se começa a partir de um esboço acessível – sem as dificuldades interpretativas emergentes em livros como as *Confissões* e a *Trindade*.

Disse-se que a descrição da vida como região de indigência desencadeia grande parte da antropologia agustiniana. No caso específico do *Comentários aos Salmos*, esta tese acha-se desformalizada a partir de um sinónimo de «indigência» (*egestas*), a saber: «deserto» (*eremus*). A presente etapa do percurso assume esta desformalização concreta.

¹²⁷ Um primeiro esboço deste capítulo foi apresentado no seminário *Deus, Homem, Mundo: As Razões de Agostinho* (ocorrido na Faculdade de Letras da Universidade do Porto durante o mês de janeiro de 2012) e editado na *Revista Filosófica de Coimbra* («A Vida Como Deserto nas *Enarrationes in Psalmos* de Agostinho», 42 [2012], pp. 391-416).

A partir dela, tornar-se-á possível ir chegando a uma compreensão mais abrangente da falta.

A transversalidade do deserto no *Comentários aos Salmos* é manifesta no início do sermão ao salmo XXVI. Agostinho pergunta se a voz dos salmos é do Espírito ou do homem. E responde: «Ambas as coisas são verdadeiras. A voz é nossa e não é nossa; a voz é do Espírito de Deus e não é dele. A voz é do Espírito de Deus, pois não a diríamos se ele não a inspirasse; mas não é dele, pois ele não é nem miserável nem atribulado. *E estas vozes são dos miseráveis e atribulados*. São sem dúvida nossas, pois são vozes indicadoras da nossa miséria; mas não são nossas, porque até mesmo o gemer é recebido como dom dele»¹²⁸.

A componente humana a desencadear os salmos é, efetivamente, a categoria existencial da indigência. Dos trabalhos. Da aridez. Da sede. *Do deserto*. Ora, tendo presente que os salmos são expressão de uma antropologia, perceber-se-á que não está mesmo em causa uma problematização de caráter parcial, circunscrito ou regional. Não está em jogo uma indagação a que se vai de quando em vez, e que existencialmente não interessa, a ponto de poder ser posta de lado no curso da vida. Não. Está em causa um enigma no qual *tudo* se acha envolvido. Todos os homens, e o homem todo. Numa palavra, está em jogo a própria identificação do que há de humano – estritamente humano – no homem.

Mas o trecho reflete um outro aspeto fundamental, ligado ao que acabou de ser referido e que importa relevar: a configuração da vida como deserto não decorre necessariamente de um acaso nefasto ocorrido a uma determinada pessoa, num tempo determinado e num determinado lugar. Nem mesmo a voz de miséria, que se faz ouvir nos salmos, é inteiramente subjetiva ou pessoal. Segundo Agostinho, ela tem como gerador primeiro um outro que não o homem, um outro que não o desterrado. Certamente que existe uma experiência de *deserto* que decorre de circunstancialismos subjetivos ou pessoais¹²⁹. Sem dúvida que existem *gemidos* de circunstância¹³⁰. É indubitável que

¹²⁸ *En. Ps.* XXVI, parte II, 1: [...] utrumque verum est, et nostram esse vocem, et nostram non esse; et Spiritus Dei esse vocem, et ipsius non esse. Spiritus Dei vox est, quia ista nisi illo inspirante non diceremus: ipsius autem non est, quia ille nec miser est, nec laborat. *Iste autem voces miserorum et laborantium sunt*. Rursus nostræ sunt, quia voces sunt indicantes miseriam nostram: item non sunt nostræ, quia ex dono eius vel gemere meremur». Seguiu-se a fixação de texto do CCSL, presente nos seguintes volumes: XXXVIII (I-L); XXXIX (LI-C); e XL (CI-CL). Uma vez que as referências são mesmo muitas – e para não sobrecarregar o texto de mais anotações –, optou-se por não indicar as páginas correspondentes de cada uma delas.

¹²⁹ Cf. *idem*, LIV, 8-9; *idem*, LXIV, 11 e 17; e *idem*, LXVII, 9.

¹³⁰ Cf. *idem*, CX, 1.

ocorrem *tribulações* criadas por acontecimentos concretos¹³¹. Mas este não é, de todo, o nervo da proposta agostiniana. A voz dos salmos que Agostinho desvela é a voz da miséria na sua dimensão autêntica – isto é, na sua dimensão *constitutiva*. É a voz que acha o seu princípio, não no homem, mas sim no próprio Espírito¹³². Espírito que convida à transcendência existencial mas que, justamente *ao* e *por* fazer tal convite, instaura em todos os homens uma fortíssima componente de «ainda não», de exiguidade ou escassez. De falta. É, portanto, a voz desencadeada pelo facto inexorável de o homem se encontrar desde sempre já, e de cada vez, a habitar uma região de indigência¹³³. Região de indigência essa na qual até mesmo as coisas doces da vida são tragadas na amargura¹³⁴, na exata medida em que o deserto autêntico não decorre de determinadas eventualidades negativas – antes é *condição* do homem cativo, inquilino em terras áridas e sedentas, que são incapazes de chover sobre si mesmas (também em época de bonança)¹³⁵.

É assim afastada, pela pena de Agostinho, uma qualquer leitura psicológica da descrição da vida como região de indigência. Repita-se: a configuração autêntica da vida como deserto não é iniciativa do homem, mas sim do próprio Espírito. Não é resultado de um evento sucedido num tempo e num espaço concretos. Não é, pois, consequência de uma mente turvada pela ativação de possibilidades que poderiam não ter sido ativadas. Que são ou foram mas poderiam não ser ou não ter sido. Pode até mesmo acontecer – mais ainda: *tende* a acontecer, primariamente e o mais das vezes – que a vida como deserto nem sequer seja experimentada como tal. Também então a categoria existencial continua a vigorar, pese embora o ponto de vista adormecido de quem supõe automaticamente viver na plenitude¹³⁶.

Depois de ter sido feito um primeiro estudo em torno da imagem de Deus como transcendência do homem, torna-se mais fácil dar um passo decisivo para a compreensão da vida humana como região de indigência (ou, na desformalização presente, como

¹³¹ Cf. *idem*, LIX, 2.

¹³² A este propósito, cf. Cipriani, N., *Lo Spirito Santo, Amore Che Unisce – Pneumatologia e Spiritualità in Agostinho*, Città Nuova, Roma, 2011.

¹³³ Cf., por exemplo, *En. Ps.*, LXXXIV, 7. A propósito de «indigência» (*egestas*), cf., também, *idem*, XVIII, parte II, 3; *idem*, 30, parte I, 11; LXXXIV, 7; *idem*, CI, 3; e *idem*, CVIII, 15.

¹³⁴ Leia-se *idem*, LI, 18: «O mundo é amargo, mas o teu nome é doce. E se existem algumas coisas doces no mundo, são todavia digeridas com amargura». («Amarum est saeculum, sed nomen tuum iucundum. Et si dulcia quaedam sunt in saeculo, sed cum amaritudine digeruntur».)

¹³⁵ As metáforas de «homem cativo», «inquilino», «terra árida» e «incapacidade de esta chover sobre si» serão noções retomadas, numa fase mais adiantada da exposição. Daí não se referir já as passagens onde são focadas.

¹³⁶ Cf., por exemplo, *idem*, XXIX, parte II, 17; e *idem*, CXXII, 7.

deserto). Tal passo tem que ver com a circunstância de, à postura fisicamente ereta do corpo¹³⁷, Agostinho contrapor com insistência um *estado curvo da alma*. Este aspeto terá de ser amplamente desenvolvido aquando dos capítulos dedicados ao corpo. Por ora, importa perceber que já os antigos tomavam a estatura corporal ereta como uma das marcas distintivas do homem: é porque o seu corpo tem essa posição que ele pode olhar para diante e para o alto¹³⁸. Agostinho vê em tal postura, bem como nas suas implicações, indícios de transcendência. Também estes indícios remetem para tese agustiniana segundo a qual o homem está constituído na forma do mais.

No *Comentários aos Salmos*, o número de referências à oposição acima mencionada só encontra paralelo nas alusões ao conceito teológico de Cristo total (que também será desenvolvida adiante). São tantas as passagens em que Agostinho refere a metáfora que é de todo impossível analisar, em pormenor, as especificidades presentes em cada uma delas. No entanto, o seu tratamento é suscetível de uma sistematização em *três* vertentes básicas.

A *primeira* vertente pode ser descrita como a *perda do estado ereto da alma*. Como se verá, Agostinho considera que a queda original foi motivada por um *amor desordenado*¹³⁹: um amor do homem por si, até ao desprezo do próprio Deus¹⁴⁰. Trata-se de um amor tal que o homem chega a querer tornar-se deus fora da participação naquele que o transcende. Quer fazer-se princípio de si próprio. No momento da queda, e sempre que volta a cair, o ser humano rejeitou e rejeita a *forma lícita* de transcendência. Optou, e opta, por uma modalidade *ilícita* – a qual, longe de possibilitar uma conversão efetiva à divindade, um encaminhamento para ela, só pôde e só pode ter como resultado uma perda da postura original. Quer dizer, a curvatura da alma resultou e resulta de um desejo do bem *de si*, em detrimento do bem *em si*.

O problema possui contornos mais complexos do que os desenhados. Por agora, convém ter presente que a tese formal torna-se um pouco mais clara ao ser contrastada

¹³⁷ Escreve-se «postura *fisicamente* erecta do corpo» porque, como se verá, a dimensão corporal caracteriza-se por um outro tipo de curvatura.

¹³⁸ A este propósito, cf., por exemplo, Roselli, A., «Il Volto e le Mani – Materiali Per Un Commento a Greg. Nyss. “De Hominis Opificio”» (PG 44, pp. 144-9)», in Galy, J.-M. et al. (eds.), *L’Homme Grec Face à la Nature et Face à Lui-Même*, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, Nice, 2000, pp. 323-40, em particular as páginas. 323-8.

¹³⁹ A propósito da noção de ordem, bem como dos seus nexos com o conceito de queda, cf. Rosa, J. M.^a da S., *Em busca do centro*; e Silva, P. O., *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. A noção será retratada numa fase mais adiantada do estudo.

¹⁴⁰ A este propósito, cf. O’Donovan, O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2006.

com a definição agustiniana do estado ereto da alma: «O coração [...] é reto para com Deus quando quer Deus *por Deus* (*propter deum*)»¹⁴¹. A curvatura nesta primeira vertente consiste, pois, em querer o bem por outro (*propter aliud*) que não Deus. Mais concretamente, consiste em querê-lo por si (*propter se*). Nasce, portanto, da circunstância de se querer fruir dos bens particulares, em detrimento daquele que, na ordem, é o objeto próprio da fruição. Justamente: consiste num amor do bem (particular) *de* si, até ao desprezo do bem *em* si¹⁴². Segundo Agostinho, o homem optou mesmo, e continua a optar muitas vezes, por esta tentativa ilícita de transcendência. Na sua condição presente, quer várias vezes torcer até mesmo a vontade de Deus, em vez de ceder na vontade própria. O que acaba por acontecer é que, ao querer isto, torce ainda mais a sua própria alma. Até porque a vontade de Deus é insuscetível de ser torcida: «De facto, se não queres aquilo que Deus quer, serás curvo, e a tua perversidade não te permitirá estar voltado para o reto»¹⁴³.

Esta primeira vertente da curvatura implica uma *segunda*, a saber: a *curvatura do corpo*. No contexto da obra agustiniana, a primeira curvatura da alma (na queda original) *implicou* esta segunda¹⁴⁴. O ponto é decisivo: viu-se que o homem está feito para o alto, pois é imagem de Deus; viu-se, também, que esta feitura é expressa através da estatura corporal originalmente ereta, que convida a olhar mais além, para cima. Ora, o que acabou de ser estudado obriga a dar mais um passo, que consiste no seguinte: o poder manifestado

¹⁴¹ *En. Ps.*, LXXVII, 21: «Rectum [...] cor cum Deo est, quando *propter Deum* quærit Deum».

¹⁴² A propósito da oposição entre *uti* e *frui*, cf.: *idem*, IV, 8; *idem*, CII, 8; *idem*, CXXI, 3; *idem*, CXXXIX, 10; e *idem*, CXLIII, 18. Cf., ainda, Osborne, T., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, *passim*. O título da obra pode induzir em erro. Na verdade, o autor não se limita a investigar o modo como o problema é encarado no século XIII. Por exemplo, as páginas 13-23 são exclusivamente dedicadas à solução agustiniana.

¹⁴³ Cf. *En. Ps.*, XXXVI, sermão I, 12: «Nam, si tu nolis quod Deus vult, curvus eris, et pravitas tua non te permittet planari recto». Leia-se, também, *idem*, 93, 18: «Quando queres uma coisa e Deus quer outra, és de coração torcido e de vontade perversa. [...] Não queiras torcer a vontade de Deus até à tua vontade, mas antes corrige a tua de acordo com a vontade de Deus. A vontade de Deus é como uma regra. Olha: pensa que torceste a regra. Onde poderás corrigir-te? Mas ela permanece íntegra, pois a regra é inalterável. [...] Mas o que querem os homens? Não lhes basta terem a sua vontade torcida: também querem torcer a vontade de Deus até ao coração deles – para que Deus faça o que querem» («Distorti cordi es et pravæ voluntatis, quando aliud vis, aliud vult Deus. [...] Ne voluntatem Dei velis torquere ad voluntatem tuam, sed tuam corrige ad voluntatem Dei. Voluntas Dei sic est quomodo regula: ecce, puta, torsisti regulam; unde habes corrigi? Illa autem integra manet: regula est enim incommutabilis. [...] Quid autem volunt homines? Parum est, quia voluntatem suam tortuosam habent; etiam volunt voluntatem Dei tortam facere secundum cor suum, ut hoc faciat Deus quod ipsi volunt»). Cf., ainda, *idem*, XCVI, 18.

¹⁴⁴ O exposto mostra que, segundo Agostinho, a curvatura do corpo não é causa, mas sim *consequência* da queda original. O desbotamento da imagem consistiu primeiramente numa curvatura *da alma*. Portanto, contra qualquer concepção da queda original como sendo primordialmente um pecado do corpo, Agostinho põe em evidência, na *Cidade de Deus* (XIV, 13), que «não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível» («Nec caro corruptidemis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptidemlem carnem»).

pela posição original do corpo foi posto em causa pela desordem na alma. Ao não manter a sua estatura própria, a alma entrou a possibilidade constitutiva de ser mais. A própria possibilidade de transcendência *existencial*, indiciada pelo corpo, fica fortemente cancelada. As doenças e enfermidades físicas substituem a simbologia anterior, e apontam para uma situação de indigência – que, apesar de não ser absoluta, é real.

Assim se chega à *terceira vertente da curvatura*, a qual é desencadeada pelo que pode ser descrito como *fenómeno da vinculação a si*. Tal fenómeno tem por raiz o facto de os homens não estarem na vida como espetadores de bancada. Pelo contrário: estão na arena, no campo, decisivamente envolvidos no jogo de si. O ponto de vista humano não é especulativo, mas sim *interessado* nas possibilidades para a desincumbência de si. E não de modo abstrato ou indiferenciado: cada homem está interessado nas *melhores possibilidades* de desincumbência de si. É o que Agostinho diz, por exemplo, no segundo sermão ao salmo XXXII, mediante um enunciado que pode passar despercebido: «Queres ser melhor do que és, eu sei, *todos o queremos*»¹⁴⁵. Constituem-se assim *focos de tensão*, dependentes do rumo que cada um dá à existência. A tese segundo a qual os homens estão constituídos na forma do mais encontra, neste contexto, grande parte do seu sentido. Com efeito, a feitura para o alto significa que se está atravessado, de todo em todo, por um *interesse de maximização ou majoração*. Justamente por estar constituído na possibilidade de ser mais, o homem não identifica apenas as várias possibilidades de consumação do seu projeto vital. Ele está empenhado em escolher aquelas que se lhe afiguram como as melhores possibilidades para a desincumbência de si.

É fácil captar a ligação, íntima e decisiva, entre as três vertentes da curvatura sumariamente descritas. De facto, o que caracteriza a conceção agustiniana (como, aliás, a de toda a filosofia medieval) é que a perda do estado reto da alma e a conseqüente curvatura do corpo ocorrem numa forma de *sujeição à vinculação a si*. Noutros termos, as duas primeiras vertentes brotam do interesse primordial que o homem tem pela maximização ou majoração de si. A partir da queda, esta tornou-se a condição humana. Ao ponto de o homem relegar o objeto primeiro do amor para segundo (ou terceiro...) plano. Na exata medida em que está feito para o alto, o ser humano (diferentemente do que acontece com os animais) perde a sua estatura própria quando, nesta terceira vertente, se curva sobre si.

¹⁴⁵ *En. Ps.*, XXII, sermão II, 15: «Melior te vis esse, novi, *omnes volumus*».

Ao partir-se desta expressão da imagem de Deus para a vertente da razão, a tese agustiniana faz-se ver numa descrição ainda mais gráfica. Segundo Agostinho, a queda em que cada homem se encontra desde sempre já funda-se naquilo que, em terminologia técnica, Agostinho chama «declínio da imagem» (*deflexio imaginis*) e, de forma mais ilustrativa, considera ser um *desbotamento* do fenómeno imagético¹⁴⁶. Isto de tal forma que, no seu estado atual, a mente do homem é uma *mente decaída*. E o pensamento de uma mente em tal estado é, também ele, um *pensamento torcido*¹⁴⁷. Certamente que a proveniência e a constitutiva participação de Deus instauram um *dever*: se não se volta para o alto, o próprio homem degenera. Mas, segundo Agostinho, tal dever já não é acompanhado por um *poder* em todos os sentidos, na justa medida em que a mente está decaída, na exata medida em que o pensamento se encontra torcido. E a imagem desbotada.

O facto é tanto mais complexo quanto, em sua génese, não parte nem depende do indivíduo. Trata-se do modo histórico de experimentar a sua «natureza». Quer dizer, ao aceder a si, o indivíduo compreende-se nesta *condição*. Experimenta-se portanto, nas palavras de Agostinho, como um desertor de Deus¹⁴⁸, como um inquilino¹⁴⁹ que peregrina¹⁵⁰ numa região longínqua¹⁵¹. A adoção destes termos e expressões não é casual. Em primeiro lugar, à imagem da *deserção* subjaz a ideia de fuga ao lugar próprio. Um desertor de guerra é aquele que abandona o seu posto. Do mesmo modo, a desordem anímica consiste em abandonar a região própria, o único posto onde a alma (que representa aqui o homem no seu todo) pode encontrar autêntico repouso. Em segundo lugar, o *inquilino* é contraposto ao morador. Quando adota o termo, Agostinho alude a alguém que não está para ficar, a alguém que está de passagem¹⁵². Isto envia para a palavra

¹⁴⁶ Leia-se *idem*, 16: «Na tua alma está a imagem de Deus. A mente do homem contém-na. Recebeu-a e, inclinando-se para o pecado, *desbotou-a*» («In animo tuo est imago Dei, mens hominis capit eam. Accepit eam, et inclinando se ad peccatum *decoloravit* eam»).

¹⁴⁷ Cf. *idem*, XXXI, parte II, 1.

¹⁴⁸ Cf. *idem*, XXIV, 2.

¹⁴⁹ Cf. *idem*, CXIX, 6; *idem*, CXXXI, 10; e *idem*, CXLVIII, 11.

¹⁵⁰ Cf., por exemplo, *idem*, XLVII, 2; *idem*, LV, 9; *idem*, LX, 3; *idem*, LXVI, 5; *idem*, LXXXIII, 8; *idem*, LXXXV, 11; *idem*, LXXXVI, 9; *idem*, XCIII, 6; *idem*, CII, 11; *idem*, CXXXVI, 1 e 12; e *idem*, CXLVII, 5.

¹⁵¹ Cf. *idem*, XXVII, 5; *idem*, XLVII, 2; *idem*, CXXXI, 12; e *idem*, CXXXVIII, 5.

¹⁵² Leia-se *idem*, LXI, 12: «Tão-pouco permanecerá em peregrinação. Emigro daqui. Mas chegará o sítio de onde não emigrarei. Pois eu sou inquilino teu na terra, tal qual todos os meus pais. Migrarei, pois, deste inquilinato – mas não emigrarei da morada celeste» («Neque [...] in peregrinatione mea remanebo: est hic unde emigrem; sed veniam unde non emigrabo. Nam inquilinus ego sum apud te in terra, sicut omnes patres mei. Ergo ab inquilinato migrabo; de domo caelestis non emigrabo»). Leia-se, também, *idem*, LX, 6: Quem de entre nós é inquilino para sempre? Vivemos poucos dias aqui, e passamos. Pois aqui somos inquilinos, no céu seremos habitantes» («Quis nostris est inquilinus usque in saecula? Paucis diebus hic vivimus, et transimus: inquilini enim hic sumus, habitatores in caelo erimus»).

«peregrinação», a qual envolve uma imagem continuamente repetida ao largo da obra agustiniana. Assim, o homem peregrina a caminho da pátria¹⁵³; ao peregrinar vai construindo a casa na qual será morador¹⁵⁴; na sua peregrinação, experimenta-se no trabalho que parece não ter crepúsculo¹⁵⁵; etc. É de relevar, ainda, a aplicabilidade da metáfora à ideia de uma *travessia* fora do lugar próprio¹⁵⁶. Em quarto lugar, ao ouvir-se falar de uma *região longínqua* (uma clara alusão à parábola do filho pródigo¹⁵⁷), pensa-se logo na existência de uma região próxima. Ou seja, pressupõe-se um lugar onde o ser humano não mais é desertor, não mais é inquilino, não mais é peregrino. Pensa-se, em suma, numa região que não reclama outro lugar, porquanto é o lugar próprio na ordem. Segundo Agostinho, toda a existência humana é um incessante convite a fazer esta *travessia*. Da região longínqua (*regio longinqua*) para aquela que, contando apenas com as ocorrências do *Comentários aos Salmos*, Agostinho designa ora de região da segurança (*regio securitatis*¹⁵⁸), ora de região dos vivos (*regio vivorum*¹⁵⁹), ora de região da verdade imutável (*regio incommutabilis veritatis*¹⁶⁰).

Pare-se um pouco, olhe-se para trás e revise-se algumas das etapas percorridas. Num primeiro passo, viu-se que a identificação do homem como imagem de Deus envolvia uma marcada dimensão de transcendência. Trata-se da configuração do homem na forma do mais. Tal configuração não se limita a ser um convite: é a tarefa do homem sobre a terra. Contudo, num segundo passo fundamental, o estudo do desbotamento da imagem trouxe consigo imagens de peso – *as quais contrastam com o convite à transcendência existencial*. A deserção, o ser inquilino, a peregrinação, a região longínqua, e até a travessia – tudo invoca a ideia de um lugar indesejado. No seu sentido mais comum, a imagem do deserto corresponde a isso mesmo: a um sítio solitário, duro, inóspito, onde não se deseja permanecer. O deserto é um sítio onde só se vislumbra paisagem arenosa, onde não está aberto nenhum caminho. Ao descrever a vida assim, Agostinho procura mostrar que, dada a condição do homem, a sua vida é-lhe dada num

¹⁵³ Cf., por exemplo (porque as passagens são muitas), *idem*, XXXIII, sermão II, *passim*; *idem*, LVI, 2; *idem*, LXI, 7; *idem*, LXXII, 5; *idem*, CII, 11; *idem*, CX, 10; e *idem*, CXXXVIII, 5.

¹⁵⁴ Cf. *idem*, XXIX, parte II, 8.

¹⁵⁵ Cf., também, *idem*, LXIX, 9; *idem*, XC, sermão II, 1; e *idem*, CX, 7.

¹⁵⁶ Cf. *idem*, XLII, 2.

¹⁵⁷ Cf. *Lc.* XV, 11-32.

¹⁵⁸ Cf. *En. Ps.*, LXXXV, 24

¹⁵⁹ Cf. *ibidem*.

¹⁶⁰ Cf. *idem*, LVIII, sermão I, 18.

lugar onde, por entre gemidos¹⁶¹ e tribulações,¹⁶² cada um corre¹⁶³ em busca da meta, em busca do referente da imagem – em busca do rosto¹⁶⁴.

Mas tal referente já não está aí. Já não está dado. Ou melhor: o homem é que já não está inteiramente na região da imagem. Afastou-se. Fugiu. *Desertou*¹⁶⁵. E o máximo que consegue fazer é *deambular, errante*, em imagem (*in imagine*)¹⁶⁶. Assim mesmo: *deambular*. E *deambular errante*. Com efeito, não basta dizer que o homem se encontra no deserto para captar a vertente profunda daquilo para que Agostinho está a chamar a atenção: ao facto de estar no deserto *junta-se a angústia de não saber sair dele*. O homem pura e simplesmente não sabe sair do deserto. Porquê? Porque tal região não tem sendas para ser trilhadas. Esta é, portanto, uma travessia a vários títulos singular. Marcada pela *total ausência de referências*. Carente de qualquer orientação. A ausência de caminho implica um autêntico *deambular, errante*. Sem saber nem como nem quando. Sem saber onde a pessoa está. Para onde vai. Se vai. O deserto não é apenas um sítio solitário, duro, inóspito, onde não se deseja permanecer. É também uma terra sem água, onde não está a fonte da vida – e que por isso é árida. É uma terra que, além disso, *não tem caminho*: «Não basta ser deserta, desabitada. Além disso, *é sem caminho, sem água*. Oxalá o próprio deserto tivesse um caminho! Oxalá um homem ali soubesse por onde sair! Não encontra para seu alívio estradas, pois o deserto delas carece. Portanto, ele erra por ali. Oxalá tivesse água para se refazer, já que não consegue sair! Deserto deplorável, horrível e temível!»¹⁶⁷.

¹⁶¹ Cf. *idem*, XXXVI, sermão III, 7; *idem*, XLVIII, sermão I, 5; *idem*, XCIII, 6; *idem*, CX, 1; *idem*, CXIX, 7; *idem*, CXXI, 2; *idem*, CXXV, 11; e *idem*, CXLVIII, 4 e 8.

¹⁶² É quase escusado dizer que esta noção atravessa quase todos os *Comentários aos Salmos*. Referem-se apenas algumas passagens: *idem*, LIV, 3; *idem*, LXVIII, sermão I, 3; *idem*, LXXX, 10-1; e *idem*, XCVI, 7.

¹⁶³ Cf., por exemplo, *idem*, XLI, 2; *idem*, XCIX, 3; e *idem*, CXXI, 2.

¹⁶⁴ Cf. *idem*, XII, 1-2; *idem*, XV, 10; *idem*, LXXII, 34; e *idem*, CIV, 3.

¹⁶⁵ Como é dito em *Civ. Dei*, XIV, XV, o homem «tornou-se dissidente de si próprio. Sob o domínio daquele a quem consentiu [...] [tornou-se] desertor *da vida eterna*» («A se ipse quoque dissentiens sub illo, cui pecando [...] desertor aeternae vitam» [CSEL, XL, 35]).

¹⁶⁶ A este propósito, cf. *En. Ps.*, XXXVIII, 11.

¹⁶⁷ *En. Ps.*, LXII, 8: «Parum est, *deserta*, ubi nullus hominum habitat; insuper, *et sine via, et sine aqua*. Utinam vel viam haberet ipsum desertum! Utinam illuc homo incurrens, vel nosset quia inde exiret! Non videt hominem ad solatium, non videt viam qua careat deserto. Ergo idem divertit. Utinam esset vel aqua, unde reficeretur, qui inde non potest exire! Malum desertum, horridemle et timendum!». No que respeita à metáfora do caminho, leia-se ainda *Civ Dei*, XI, II: «Se entre aquele que tende e aquilo para o qual tende existe um caminho no meio, há a esperança de lá chegar; mas se falta ou ignora por onde deve ir, que interessa conhecer por onde deve ir?» («Si inter eum qui tendit et illud quo tendit via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit». [CSEL, XL, 513]).

Esta é a terra onde o ser humano se encontra, segundo a obra agustiniana, em geral, e o *Comentários aos Salmos*, em particular. Terra de falta e de pobreza¹⁶⁸. Terra de miséria¹⁶⁹. Dada a condição de curvatura em que se encontra, desde sempre já e de cada vez, o homem desincumbe-se numa forma que chega mesmo a confundir-se com esta categoria existencial. O ser humano é aquele que deve à terra¹⁷⁰. É aquele que lambe a terra¹⁷¹. É um homem curvado. Prostrado. Batido em terra de solidão¹⁷². Sulcado em terra árida¹⁷³.

A vida humana é a travessia desta terra – é a travessia *do deserto*.

Travessia (peregrinação, a caminho...) que se faz em *dias de fome*¹⁷⁴.

Travessia (peregrinação, a caminho...) que se faz em *dias de sede*¹⁷⁵.

Tal qual os dias passados no deserto.

A *experiência* da vida como indigência corresponde à consciência desta condição. Uma condição em que até mesmo as coisas doces da vida são neutralizadas. Agostinho volta a dizê-lo no segundo sermão ao salmo XLVIII, desta feita a partir do termo «exílio» (*exsilium*), um outro sinónimo de «indigência»: «O senhor da casa é desterrado para o exílio, e tu adornas as paredes da casa. Ele encontra-se necessitado no exílio e desfalece de fome; mal encontra um aposento onde dormir; e tu dizes: “É feliz, pois a casa dele está adornada”. Quem não pensará que ou estás a brincar ou estás louco? Adornas o corpo, o espírito é atormentado. Dá algo ao espírito, e deste algo ao morto. Mas que coisa lhe darás, se desejou uma gota de água e não a teve?»¹⁷⁶.

Este tema é aprofundado no sermão ao salmo XLI. O estudo da análise agustiniana daquele salmo é decisivo para se clarificar a sua conceção da vida como exílio, deserto – região de indigência. O salmo reza assim:

¹⁶⁸ Cf. *idem*, LXXXIII, 8; e *idem*, LXXXV, 3.

¹⁶⁹ Cf. *idem*, XI, 6; *idem*, XXVI, parte II, sermão II, 1; *idem*, XXII, parte II, sermão II, 4; *idem*, LVI, 7; *idem*, LXXXVII, 15 e *idem*, CI, 11.

¹⁷⁰ Cf. *idem*, XXIII, 8.

¹⁷¹ Cf. *idem*, LI, 12.

¹⁷² Cf. *idem*, CI, 7

¹⁷³ Cf., por exemplo, *idem*, XXII, parte II, sermão II, 9; *idem*, XLVI, *passim*; *idem*, LXVII, 31; e *idem*, CXXXV, 7.

¹⁷⁴ Cf. *idem*, XXII, parte II, sermão II, 15; e *idem*, XXXVI, sermão II, 8.

¹⁷⁵ Cf. *idem*, XLI, *passim*; *idem*, IV, 7; *idem*, LXVI, 2; e *idem*, LXXII, 14.

¹⁷⁶ *Idem*, XLVIII, sermão II, 7: «[...] dominus domus mittatur in exsilium, et tu ornes paretes ipsius. Ille in exilio eget, et fame deficit, vix sidem unam celam invenit ubi somnum capiat, tu dicis: Felix est, nam ornata est domus illius. Quis te non aut iocari, aut insanire arbitretur? Ornas corpus, torquetur spiritus. Da aliquid spiritui, et dedisti aliquid mortuo. Sed quid illi dabis, quando unam guttam desideravit, et non accipit?»

«Como suspira a corça pelas águas correntes,
assim a minha alma suspira por ti, ó Deus.
A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo!
Quando poderei contemplar a face de Deus?
Dia e noite as lágrimas são o meu alimento,
porque a toda a hora me perguntam:
“onde está o teu Deus?”»¹⁷⁷.

Mas de que tem sede a corça? De que tem sede o homem? A resposta de Agostinho, em jeito interpretativo, não se faz esperar: «De que tem sede? *Quando virei a ver a face de Deus?* É disto que tenho sede: vir a ver [a face de Deus]»¹⁷⁸. Quer dizer, *o homem tem sede do modelo da imagem*. Segundo Agostinho, ter sede de Deus corresponde a uma ânsia de ir à fonte do que é próprio, de ir no encalço de quem transcende mas já não está plenamente aí. Significa ter vontade de beber aquele que já não está inteiramente dado, devido à deserção do homem e à sua inevitável curvatura.

A consciência desta sede equivale à *queda em si*¹⁷⁹. É neste momento, de *reflexividade radical*, que cada homem se experimenta na sua derradeira e autêntica dimensão de falta. É então, neste encontro vital consigo próprio, que cada um se experimenta no *abismo*¹⁸⁰ entre aquilo que é pela curvatura (instauradora de falta) e o que poderia ser naquele de quem é imagem (e que convida à transcendência)¹⁸¹. No entanto, dado o estado presente, decaído, este voltar-se sobre si próprio tem como resultado as lágrimas em seu livre curso. Pois o referente da imagem já não está dado: «Eu, enquanto

¹⁷⁷ *Sl.* XLI, 2-4.

¹⁷⁸ *En. Ps.*, 5: «Quid sitivit? *Quando veniam et apparebo ante faciem Dei*. Hoc est quod sitio, venire et apparere. Sitio in peregrinatione, sitio in cursu»

¹⁷⁹ A propósito da noção de queda em si, cf., ainda, *idem*, CXLIII, 6.

¹⁸⁰ Sobre a noção de abismo em Agostinho, cf. Barbosa, D. M., «Natureza Humana: Imagem ou Abismo? – Em torno da Antropologia de Agostinho», in *De Natura – La Naturaleza en la Edad Media*, 1 (2015), pp. 255-64.

¹⁸¹ Leia-se *En. Ps.*, XLI, 8: «Busco o meu Deus nas coisas visíveis e corporais, e não o encontro. Busco a sua substância em mim próprio, como se fosse algo igual a mim, e também não a encontro. *Sinto que o meu Deus está acima da altura*. Quando tocará a minha alma aquilo que é procurado sobre a minha alma, senão *quando a alma se elevar acima de si mesma?*» («*Quaerens ergo Deum meum in rebus visidemlibus et corporalibus, et non inveniens; quærens eis substantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inveniens; aliquid super animam esse sentio esse Deum meum. [...] Quando anima mea contingeret quod super animam meam quæritur, nisi anima super seipsum effundetur?*»).

não vejo, enquanto difiro, alimento-me dia e noite das minhas lágrimas»¹⁸². E é por isso que «a toda a hora me perguntam: // “onde está o teu Deus?”»¹⁸³.

Onde está o teu Deus? O salmo prossegue de um modo que desvela, ainda mais, a categoria existencial desta ausência e da sua experiência:

«A minha alma estremece ao recordar
quando passava em cortejo para a Casa do Senhor,
entre vozes de alegria e de louvor
da multidão em festa»¹⁸⁴.

A recordação (*recordatio*) é basilar na antropologia agustiniana.¹⁸⁵ Nesta fase, um tema tão complexo não pode receber mais do que um aceno. Segundo Agostinho, *a experiência de deserto é agudizada pela recordação de que não se está em terra própria*. O ser humano está aqui, agora, porque foi desterrado da sua casa (na terminologia do salmista, foi desterrado da «casa do Senhor»). O mesmo fenómeno acha-se presente na diferenciação entre a casa do habitante (*domus habitatori*) e a pousada do viajante (*stabulus viatori*) ou, numa versão simplificada, entre a casa (*domus*) e a pousada (*stabulus*). A primeira homilia em torno do salmo XXXIV é um exemplo vivo da primeira versão: «Toda esta vida, e todas as coisas que usas nesta vida, devem servir-te de *pousada de viajante*, não de *casa de habitante*»¹⁸⁶. A homilia sobre o salmo XL, por sua vez, alude à segunda: «Não ame o viajante a caminho da pátria a *pousada* em vez da sua *casa*»¹⁸⁷. Ambas as versões reenviam para a identificação do homem como *cativo*¹⁸⁸. Ao experimentar este que é o seu estado atual (a sua condição), e ao contrastá-lo com a casa para a qual tende, o homem experimenta uma sede ainda maior. Uma *sede na forma de recordação da casa própria*.

O cativo, bem como o seu nexa com a ideia de recordação, são temas retomados na homilia ao salmo CXXXVI. E são-no a partir de outro contraste bíblico que atravessa

¹⁸² *Ibidem*: «Ego quamdiu non video, quamdiu differor, manduco die ac nocte lacrymas meas».

¹⁸³ *Sl.* XLI, 4.

¹⁸⁴ *Idem*, 5.

¹⁸⁵ Cf., por exemplo, *En. Ps.*, CXXXVI, *passim*; *idem*, CXXXVIII, 7; *idem*, CXLIV, 9; e *idem*, CILV, 1.

¹⁸⁶ *Idem*, xxxiv, sermão I, 6: «Tota ista vita, et omnia quibus uteris in hac vita, sic tidem debent esse tanquam *stabulum viatori*, non tanquam *domum habitatori*».

¹⁸⁷ *Idem*, xl, 5: «Ne viator tendens ad patriam, *stabulum* amet pro *domo sua*».

¹⁸⁸ A propósito da noção de cativo, cf. *idem*, LXX, sermão I, 2; *idem*, LXXXIV, 3; *idem*, CX, 7; *idem*, CXXV, 1; CXXXVI, *passim*; e *idem*, CILVII, 5.

todo o *Comentários aos Salmos* e uma larga fatia dos demais livros saídos da mão de Agostinho. Trata-se da oposição entre Babilónia e Sião (ou Jerusalém, noutros casos). Em poucas palavras, está em causa o contraste entre este *mundo de trevas* (do homem carnal) e a *cidade de Deus* (do homem espiritual)¹⁸⁹. O ser humano está cativo precisamente porque foi feito para a cidade de Deus e está desterrado num mundo tenebroso.

Se é verdade que o *Comentários aos Salmos* é o lugar privilegiado para pensar o homem enquanto peregrino, não é menos certo que a oposição que acabou de ser descrita é desenvolvida, de modo particular, na *Cidade de Deus*. Apesar de o nome da obra sugerir a ideia de um tratamento sistemático e direto da oposição, o facto é que ela vai surgindo paulatinamente, à medida que os seus livros vão sendo escritos. Assim, no livro IV, Agostinho apresenta cada homem como uma parcela que pode contribuir no conflito entre os dois mundos¹⁹⁰. O livro XII, por seu turno, reforça a existência de um mundo bom e de outro mau, cada qual habitado por pessoas à sua medida – quer dizer, pelos chamados «homens bons», no primeiro caso, e pelos chamados «homens maus», no segundo¹⁹¹. Num desvelamento cada vez maior do fenómeno, o livro XIV já apresenta uma imagem do homem terreno e uma imagem do homem celeste¹⁹².

A partir do exposto, Agostinho entra numa análise detida das cidades celeste e terrestre, respetivamente habitadas pelos «homens celestes» e pelos «homens terrenos». Fá-lo ainda no livro XIV, que pode ser visto como um tratado sobre a doutrina das duas cidades. Logo nas primeiras linhas, escreve que «Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste» (...). Um tal ponto de chegada constitui, noutro sentido, um, ponto de partida. Os livros seguintes vão chamando a si este aparato fenomenológico, que corresponde à ideia de um reino de vida (*regnum vitae*), ao qual se opõe um reino de morte (*regnum mortis*). O desertor habita o segundo.

¹⁸⁹ Sobre esta oposição, cf., por exemplo (porque as passagens são mesmo muitas), *idem*, LI, 6; *idem*, LXI, *passim*; *idem*, LXXXVI, *passim*; *idem*, XCVIII, 4; e *idem*, CXXXVI, *passim*.

¹⁹⁰ Leia-se *Civ. Dei*, IV, III: «Um qualquer homem, como uma letra num discurso, é como que um elemento da cidade e do reino, por mais vasto que seja o seu domínio. Portanto, nesta terra, o reino dos bons é um benefício não tanto para eles como para os assuntos humanos; mas o reino dos maus afeta mais aqueles que arruinam os seus espíritos com a maior rapidez de cometerem crimes» («singulus quisque homo, ut in sermone una litera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupazione latissime [...] In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis; malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum maiore licentia» [CSEL, XXII/A, 165]).

¹⁹¹ Cf. *idem*, XIII, I (CSEL, XXII/A, 566-568).

¹⁹² Leia-se XIV, *passim* (CSEL, XXII/B, 1-57).

Depois desta primeira incursão na *Cidade de Deus*, retome-se o *Comentários aos Salmos*. Um dos mais salmos mais relevantes neste clima começa assim:

«Junto aos rios da Babilónia nos sentámos a chorar,
recordando-nos de Sião.
Nos salgueiros das suas margens
pendurámos as nossas harpas.
Os que nos levaram para ali cativos
pediam-nos um cântico;
e os nossos opressores, uma canção de alegria:
“Cantai-nos um cântico de Sião”.
Como poderíamos nós cantar um cântico ao Senhor,
estando em terra estranha?»¹⁹³.

Além das imagens já estudadas a que estes versículos aludem, importa destacar dois pontos. *Em primeiro lugar*, atente-se na expressão «rios de Babilónia». Agostinho adota-a num sentido idêntico ao do deserto. E não é difícil perceber porquê. Como já se disse, o deserto e o exílio são metáforas que remetem para o mesmo. E os rios de Babilónia estão, precisamente, no exílio. Numa terra estranha, portanto. Pode-se identificar, talvez, uma diferença entre as metáforas: enquanto o deserto parece remeter para uma travessia que tarda em acabar, o rio sugere a imagem das águas correntes, que tudo levam, com fluidez¹⁹⁴. No entanto, ambas as metáforas são tomadas por Agostinho como consequência da curvatura. Também os rios de Babilónia aludem a um amor pelas coisas deste mundo: «Os rios de Babilónia são todas as coisas que se amam aqui e passam»¹⁹⁵.

Em segundo lugar, aqueles versículos deixam bem claro um aspeto apresentado logo no início deste capítulo, e que importa agora relevar fortemente: é que o choro junto à margem dos rios de Babilónia não é originado por uma qualquer circunstância subjetiva ou pessoal. Trata-se de um pranto que se funda na *condição* de todo um *povo*. Ou seja: *é a própria condição do homem*. É o modo como o ser humano experimenta historicamente o seu acontecimento. Agostinho está a vincar, novamente e de modo inequívoco, que a

¹⁹³ *Sl.* CXXXVI, 1-4.

¹⁹⁴ Para um tratamento conjunto das imagens do rio e do deserto, cf. *En. Ps.*, LXV, 11.

¹⁹⁵ *Ibidem*: «Flumina Babylonis, sunt omnia quæ hic amantur et transeunt».

categoria da indigência ou do deserto (do exílio, do cativeiro, da tribulação, do gemido, de Babilónia...) mergulha muito mais fundo do que se tende a pensar à primeira vista. De tal forma que o choro autêntico não é um choro sem mais: trata-se de um pranto de quem recorda Sião e sabe que tudo passa, flui como um rio, como as águas correntes. Este é um choro muito diferente do verificado em homens terrenos: «De facto, muitos choram com choro de Babilónia porque também se alegram com alegria de Babilónia. Aqueles que se alegram pelo benéfico e choram pelo desfavorável, ambos são de Babilónia. Deves chorar, mas ao recordar Sião. Se choras ao recordar Sião, também deves chorar quando estás bem segundo os critérios de Babilónia»¹⁹⁶. E Agostinho prossegue: «Por esta razão se diz num salmo: “Encontrei a tribulação e a dor, e invoquei o nome do Senhor”. O que “encontrei”? Não sei como, como se devesse ser procurada, a tribulação surgiu como procurada. E, uma vez encontrada, que benefício surgiu? Invoquei o nome do Senhor. Há uma grande diferença entre encontrar a tribulação e ser encontrado pela tribulação»¹⁹⁷.

Agostinho está a dizer que a experiência da vida como deserto, muito além de não ser nefasta em si mesma, até *deve ser procurada*. É o que se acha em causa na diferença entre encontrar a tribulação (*invenire tribulatione*) e ser encontrado pela tribulação (*invenire a tribulatione*). Ser encontrado por ela não passa de um acontecimento passivo. Enquanto tal, não é da responsabilidade do homem. Mas encontrá-la, num exercício de reconhecimento e reflexividade radicais, significa ir *ativamente* no encaço do acontecimento humano. Significa, portanto, cair em si. *Encontrar-se consigo próprio*¹⁹⁸. Neste encontro ativo de si consigo, começa-se a dar o que Agostinho descreve como a invocação de Deus (*invocatio dei*)¹⁹⁹. Daí ser tão importante encontrar a tribulação em Babilónia, e não apenas ser encontrado por ela. Chorar junto à sua margem, com pranto autêntico, é desde já um *possível reencaminhamento para uma forma superior de transcendência*.

Pode-se por isso dizer que, segundo Agostinho, a experiência da vida como deserto institui uma nova *possibilidade para a postura ereta da alma e do corpo*. Em

¹⁹⁶ *Idem*, 5: «Multi enim flent fletu Babylonio, quia et gaudent gaudio Babylonio. Qui gaudent lucris et flent damnis, utrumque de Babylonia est. Flere debes, sed recordando Sion. Si recordando Sion fles, et quando tidem secundo Babylonia bene est oportet ut fleas».

¹⁹⁷ *Ibidem*: «Propterea dicitur in quodam psalmo: *Tribulationem et dolorem inveni, et nomen Domini invocavi*. Quid est quod dicit, *Inveni*? Nesquio quam tribulationem quasi quærendam, invenit tanquam quæsitam. Et cum invenisset, quo lucro invenit? Nomen Domini invocavi. Multum interest utrum invenias tribulationem, an inveniaris a tribulatione». Os itálicos são do original. Cf. *En. Ps.* CXIV, 3-4.

¹⁹⁸ A propósito desta oposição, cf., ainda, *idem*, CXXXVII, 12.

¹⁹⁹ Cf., a título de mero exemplo, *idem*, CXLIII, 12.

contraste com o desbotamento da imagem, esta experiência trabalha de tal modo o homem interior que se pode mesmo falar de uma possibilidade de *reforma da imagem (reformatio imaginis)*²⁰⁰. De tal modo que *o deserto* – por onde o homem deambulava errante – *passa a ter um caminho*. Nele, torna-se enfim possível *dar o primeiro passo em direção à pátria*²⁰¹.

No entanto, a experiência da vida como deserto mais não faz do que isto: abrir uma *possibilidade*, inaugurar um *caminho*. Abre as portas para um primeiro passo em direção à pátria. Mas esta é apenas uma *possibilidade*. O mesmo é dizer que a travessia ainda está por ser feita²⁰². A tese tem de ser sublinhada, de modo inequívoco, porque não raras vezes se pensa que a experiência da vida como deserto é, desde logo e por si só, encaminhamento para a (ou até mesmo chegada à) pátria. Isto é um erro. O que tal experiência traz consigo é a percepção da impossibilidade de se estar parado – na justa medida em que o homem se consciencializa de que está a caminho de algo (ou de alguém). Todavia, este facto não implica que o único passo possível seja em direção à pátria. Quer dizer, todos os homens se encontram, segundo Agostinho, num *encaminhamento*. Porém, está nas mãos de cada um decidir qual a *forma específica e ativa* a dar-lhe²⁰³. É possível ao homem fazer-se mais. Mas também pode fazer-se menos. É-lhe possível encaminhar-se para a pátria. Mas também pode encaminhar-se para as *regiões inferiores*, permanecer na (e até mesmo aumentar a) errância. De um modo ou de outro, o que o homem não deixa de estar é *em travessia*.

O obra augustiniana, em geral, e o *Comentários aos Salmos*, em particular, envolvem *uma das primeiras compreensões do homem como possibilidade*. Quando um animal nasce, já acabou, já está tudo feito. Com efeito, nada do que faça o conformará de um modo distinto àquele que desde sempre já o conforma. Pelo contrário, todo o homem

²⁰⁰ A propósito do conceito de «reforma da imagem», bem como de «formação da imagem» (*formatio imaginis*), cf. *idem*, XXXII, parte II, sermão II, 16; *idem*, LXV, 21; *idem*, LXVI, 4; *idem*, LXX sermão I, 6-10; *idem*, CXL, 15; *idem*, CXLII, 10; e *idem*, CXLVI, 14.

²⁰¹ Na *Cidade de Deus* (VII, X), são apresentadas outras metáforas com aplicações semelhantes à do caminho aberto no deserto, nomeadamente a metáfora da porta: «Apesar de tantas portas, nenhuma alma pode escapar a esta vacuidade senão aquela que ouve a verdade a dizer: *Eu sou a porta*» («Tamen hanc vanitatem per tot ianuas nulla effugit anima, nisi quae audit veritatem dicentem: *Ego sum ianua*», CSEL, XL, 314). O itálico é do original. Para sustentar o mesmo ponto, Agostinho parte do extremo oposto ao deserto sem caminhos, e apresenta a metáfora das muitas portas – que, apesar de serem muitas, conduzem todas à vacuidade. Todas... menos uma: que é identificada, justamente, com aquele que abre o único caminho no deserto.

²⁰² Cf. *En. Ps.*, XXXIX, 3.

²⁰³ A este propósito, cf. *idem*, XXXI, parte II, sermão I, 6; e *idem*, XXXVI, sermão II, 16.

nasce nu²⁰⁴, sem nada trazer consigo para o mundo²⁰⁵. E a sua vida consiste num constante preenchimento deste «em aberto» ou na execução dessa que é a sua *tarefa*. A existência humana sobre a terra inicia-se nesta *posição intermédia*. Desde o preciso momento em que nasce (e até mesmo antes), cada pessoa está a caminho de ser algo que ainda não é²⁰⁶. O encontro ativo do si consigo próprio assenta no reconhecimento, reflexivo, de que é possível elevar-se mais alto do que a própria «natureza humana» – *mas de que também é possível tornar-se menos*, aumentar a curvatura, resvalar ainda mais. A autêntica experiência da vida como região de indigência (exílio, deserto, etc.) inclui esta consciência de que ainda se está num estado de desadequação. De falta. De indigência.

Quando se fala de uma «autêntica experiência da vida como região indigência (exílio, deserto, etc.)», subentende-se uma outra experiência, *inautêntica*. Esta passa por o homem supor que basta encontrar ativamente a tribulação para deixar de faltar-lhe algo. Por outras palavras, funda-se na ideia de que ele pode transcender em absoluto o seu acontecimento ainda nesta região de indigência, bastando-lhe para isso reconhecer reflexivamente a sua condição. Apesar das suas imprecisões (que serão abordadas nas próximas partes), Agostinho identifica aqui uma grande *ilusão*, em que se pode (e tende a) incorrer. Trata-se da ilusão de que já se está a ver Deus. É o engano de se pensar que já não se é indigente, de que já não se está doente. E, na verdade, «ninguém está mais doente do que quem se julga são»²⁰⁷.

Tudo isto parte do pressuposto de que o homem consegue ir até à pátria pelas suas próprias forças. E já se viu que, ao contrário da tese de Nygren, Agostinho sabe bem qual a diferença entre uma imagem imperfeita e por participação – necessitada de um concurso vindo de fora, portanto – e uma imagem tão perfeita que se identifica com o próprio modelo da imagem. Ao dizer-se que basta a experiência do deserto para se começar a sair dele, está-se a assumir implicitamente que o homem é naturalmente capaz de Deus (*capax dei*). Ou melhor: que é o próprio Deus.

O aspeto pode ser aclarado mediante uma renovada consideração da curvatura. No momento oportuno, viu-se que ela traz consigo a impossibilidade de o homem cumprir

²⁰⁴ Cf. *Job*, I, 21.

²⁰⁵ Cf. *I Tm* VI, 7.

²⁰⁶ Cf. *En. Ps.*, XXXVIII, 13; e *idem*, CXLV, 5; *Lib. Arb.*, III, v, 15; *idem*, III, XXIII, 71; *idem*, III, XXIII, 71; e *idem*, III, XIV, 73. O'Donovan, O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, pp. 100-1.

²⁰⁷ *En. Ps.*, LVIII, sermão II, 8: «Nemo est insabilior eo qui sidem sanus videtur». As referências de Agostinho a esta ilusão são muitas. Cf., a título de outros exemplos, *idem*, xvi, 13; *idem*, xxvi, parte ii, 6; *idem*, xxix, parte ii, 8; *idem*, xxxiii, sermão ii, 9; *idem*, xxxvii, 5; *idem*, xxxix, 3; e *idem*, LV, 4.

por si só o dever que a sua dimensão imagética lhe institui. Como se terá oportunidade de ver em detalhe, a curvatura tem por consequência imediata o facto de o *dever* já não ser inteiramente acompanhado pelo *poder*. Ora, isso significa que *o homem já não é capaz de uma retidão total por si só*. É o seu próprio estado, *decaído*, a apontar para a sua condição de desterrado. Assim, a única via possível para a retidão total é um *concurso especial vindo de fora*, que *renove a natureza* e lhe devolva o seu estado original (ou a conduza a um estado ainda melhor do que esse, como se verá). Agostinho não se cansa de repetir que, embora o homem tenha podido encurvar a sua alma de livre vontade, é incapaz de voltar a endireitá-la completamente, por si só e sem mais: «Podes rebaixar-te, mas não podes reerguer-te»²⁰⁸; «Reergue-te quem te fez»²⁰⁹. Este processo requer uma *dádiva de retidão*²¹⁰. O referente da imagem tem de vir, ele mesmo, ao encontro de cada um. Só assim se garante a reforma humana integral. Não basta que o homem se perceba como habitante de uma região de indigência. Isso é necessário, mas não basta. É preciso que a imagem venha ao encontro de cada um e o resgate – reconduzindo-o, assim, a uma forma lícita de transcendência existencial completa e autêntica.

Mas agora a questão passa a ser esta: uma vez consciente o homem da sua condição, ao querer seguir o caminho que leva à pátria *e ao ser-lhe doada a possibilidade de resgate*, não se pode assumir que a sua vida já não é um deserto? A resposta é negativa. Por vários motivos. Em primeiro lugar, porque *continua a estar aberta a possibilidade de reincidir no desbotamento da imagem*²¹¹. A este propósito, Agostinho escreve que «Sou necessitado e pobre. Já me foram perdoados os pecados; já comecei a seguir os preceitos de Deus – mas ainda sou necessitado e pobre. Por que motivo és ainda necessitado e pobre? Porque vejo outra lei nos meus membros que se opõe à lei da minha mente. Por que motivo és ainda necessitado e pobre? Porque felizes os que têm fome e sede de justiça»²¹². Continua a haver um «em aberto» por determinar, uma tarefa a cumprir, uma travessia do deserto para fazer. E tudo isto com fome e sede. Na carência e na indigência. Em situação de falta e desajuste. Neste curso, o homem pode alterar o seu

²⁰⁸ *Idem*, XCIV, 10: «A te deficere potes, tu teipsum reficere non potes». Cf. *Rom.* VII, 23 e *Mt.* V, 6

²⁰⁹ *Ibidem*: «*Ille reficit qui te fecit*».

²¹⁰ A propósito da incapacidade de o homem se endireitar por si e da doação de *rectitudo*, cf., ainda, *idem*, xxvi, parte II, 20; *idem*, XCVIII, 7; *idem*, CIX, 1; *idem*, CXXV, 2; *idem*, CXXIII, 13; *idem*, CXXXVIII, 13; e *idem*, CXLIV, 9.

²¹¹ Cf. *idem*, xxxiv, sermão II, 6; *idem*, CXX, 11; e *idem*, CXXXVIII, 14.

²¹² *Idem*, LXIX, 7: «*Ego vero egenus et pauper*. Donata sunt mihi peccata; iam coepi sequi praecepta Dei: adhuc tamen *egenus et pauper*. Unde hoc *egenus et pauper*? Quia *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae* (*Rom.* VII, 23). Unde *egenus et pauper*? Quia, *Beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam* (*Mt* 5, 6)». O versículo que Agostinho comenta, e tantas vezes repete no trecho citado, é o sexto.

encaminhamento. Também aquele que segue a via reta tem a possibilidade de recair na curva.

Em segundo lugar, a vida continua a ser um deserto porque *esta é a própria condição do homem*, como já se disse muitas vezes e se repetirá muitas mais. Para aplicar a tese ao caso concreto de quem quer seguir o caminho reto, pode-se começar por citar uma passagem muito significativa. Agostinho propõe-se analisar o versículo XI do salmo CI e afirma: «*Porque me elevaste, esmagaste-me. Portanto esmagaste, pois elevaste. Como assim? O homem está constituído em honra, foi feito à imagem de Deus. Elevado a esta honra, levantado do pó, erguido da terra, recebeu uma alma racional. Pela excelência da sua razão, foi posto à frente de todas as bestas, animais, aves, peixes [...]. De facto, qual destes tem inteligência? Pois nenhum destes foi feito à imagem de Deus. Assim como nenhum destes tem esta honra, assim também nenhum destes tem esta miséria*»²¹³. Este excerto, decisivo, aclara o nexó íntimo entre a transcendência e a indignidade. Atente-se na última frase do texto: «Assim como que nenhum destes [i.e., dos animais] tem esta honra, assim também nenhum destes tem esta miséria». Já se entende melhor (embora ainda não inteiramente) o que se tinha em mente quando, logo no início do capítulo, se escreveu que o Espírito é alguém «que convida à transcendência existencial mas que, justamente *ao e por* fazer tal convite, instaura em todos os homens uma fortíssima componente de “ainda não”, de exiguidade ou escassez. De falta». Uma componente de «ainda não», de escassez ou exiguidade – de falta: pois o facto de se ir no encalço do referente da imagem não anula o desamparo que a deserção trouxe e traz consigo. As coisas doces da vida, além de serem tragadas na amargura, são muito escassas. São exíguas, e o homem ainda mais exíguo é, em comparação com quem foi e com quem pode ser, na sua pátria, na região desejada, naquilo por que anseia noite e dia.

É justamente este anseio (desejo de Deus) que agudiza a experiência de deserto até ao extremo: «Ainda tenho fome, ainda tenho sede. A minha saciedade aumentou, não diminuiu»²¹⁴. O amor erótico está no auge. E note-se que o trecho é aplicado por Agostinho à situação concreta em que já foi aberto um caminho no deserto. O que isto significa é que a circunstância de *já* se estar no caminho para a elevação sobre a natureza

²¹³ *Idem*, CI, sermão I, 11: «*Quoniam levasti, elisisti me. Ideo elisisti, quia levasti. Unde hoc? Homo in honore positus, factus est ad imaginem Dei: levatus in hunc honorem, erectus a pulvere, erectus a terra, accepit animam rationalem, praepositus est rationis ipsius vivacitate omnibus bestiis, pecoribus, volatilibus, piscibus [...]. Quid enim horum habet intelligentiae rationem? Quia nullum horum factum est ad imaginem Dei. Quomodo nullum horum habet hunc honorem, sic nullum horum habet hac miseriam*».

²¹⁴ *Idem*, LXIX, 7: «*Adhuc esurio, adhuc sitio: saturitas mea dilata est; non ablata*».

não só não diminui a indigência como *até a aumenta*²¹⁵. E este é o último passo que tem de ser dado. A percepção inequívoca de que a vida humana é mesmo um deserto. Sem atenuantes nem paliativos. Sejam quais forem os sucessos da existência. Na alegria e na tristeza. Na saúde e na doença. Até que a morte conduza à pátria (ou não, talvez). *Sempre*. E se alguém já é conduzido em esperança (*in spe*) até à região da abundância, a verdade é que ainda não está nela. Trata-se de um «já», mas na forma de um «ainda não». Justamente: é um «já-ainda não», ou um «ainda não-já»: «E resgatou o seu povo como ovelhas, e conduziu-o como um rebanho no deserto». [...] Isto faz-se tanto melhor quanto mais interiormente. É assim que somos tirados do poder das trevas e transferidos para o reino de Deus, e nos fazemos ovelhas de Deus numa pastagem espiritual, *andando neste mundo como no deserto*»²¹⁶. É bem conhecida a leitura mais comum de passagens como esta. Alega-se logo que a esperança, a fé e a caridade anulam a configuração da vida como deserto. Não se está já no caminho certo? Sem dúvida. Mas, a fechar este percurso, conclui-se de modo oposto: sendo certo que se está no caminho certo, mais certo ainda é que se está *num caminho*. Numa *travessia*. Do *deserto*. Uma leitura da obra agustiniana que desconsidere esta indigência da vida exilada (como é o caso da leitura de Nygren) é uma leitura apressada. *Apressadíssima*. Uma conceção assente na ideia de que a natureza humana é imagem perfeita de Deus só pode dar-se, em última análise, num ponto de vista distraído. *Distraidíssimo*. Aquém da autêntica antropologia agustiniana. Aquém da obra de Agostinho.

²¹⁵ Para um desenvolvimento desta mesma ideia, cf. *idem*, CXXXI, 24; *idem*, CXXXVII, 13; e *idem*, CXL, 4.

²¹⁶ *Idem*, LXXVII, 31: «*Et abstulit sicut oves populum suum, et perduxit eos tanquam gregem in deserto. [...] Tanto fit hoc melius, quanto interius, ubi eruti de potestate tenebrarum in regnum Dei mente transferimur, et secundum pascua spiritualia efficimur oves Dei, ambulantes in hoc saeculo velut in deserto*».

SEGUNDA PARTE

**DESVELAMENTO DE FENÓMENOS CENTRAIS
PARA UMA COMPREENSÃO DA IMAGEM DE DEUS
E DA REGIÃO DE INDIGÊNCIA**

UM ESTUDO COM BASE NOS DIÁLOGOS DE CASSICÍACO

1.

A ABRIR

A mão de Agostinho teceu palavras que não venceram a prova do tempo. Alguns textos perderam-se, e não há deles mais do que referências passageiras e exangues. Pela leitura das *Confissões*²¹⁷, sabe-se, por exemplo, que Agostinho escreveu uma obra no seu período maniqueu, à qual chamou *Belo e Apto*. No entanto, sejam quais forem os moldes dos livros perdidos, o certo é que os diálogos de Cassicíaco contêm as primeiras linhas augustinianas a verem a luz dos dias de hoje. Esta circunstância seria filosoficamente irrelevante, não fosse o facto de os diálogos constituírem já um desvelamento dos fenómenos centrais para uma compreensão da imagem de Deus e da região de indigência. Um desvelamento *ainda parcial* – e que, enquanto parcial, deixa ver melhor os problemas da proposta augustiniana. A identificação dos fenómenos assume, naquelas obras, a forma de um edifício em construção. Os seus fundamentos ainda são visíveis a olho nu. Para que tal edifício assente em solo firme, haverá que olhar tais fundamentos de frente e despistar eventuais brechas.

Este excuro pelos diálogos de Cassicíaco não tem, por isso, o carácter de uma abstracção da obra augustiniana no seu conjunto. A metodologia fixada não o consente. Vai-se àqueles textos com a tese de que os fenómenos da imagem e da indigência são apresentados neles de forma mais problemática. Na justa medida em que o desvelamento ainda é parcial, a proposta apresentada traz mais problemas do que aqueles que resolve – o que convida a uma leitura subsequente das demais obras, na pista de uma fenomenologia o mais coerente e total possível.

Como já foi estudado, é habitual etiquetar o pensamento augustiniano como um caminho desde o otimismo até ao pessimismo. Neste quadro psicológico, os diálogos de Cassicíaco mostram-se como textos despídos de uma compreensão do homem como ser constitutivamente indigente. Ao contrário desta posição teórica, pretende-se provar que já existe neles um verdadeiro *dilema* entre o que Émilie Zum Brunn designa como incorporação no ser²¹⁸ e o que Joseph Ratzinger descreve como sendo uma doença do

²¹⁷ Cf. *Conf.* IV, XIII, 20 (CSEL, XXXIII, 80).

²¹⁸ Cf. Brunn, É. Z., «Le Dilemme de l'Être et du Néant Chez Saint Augustin», *Recherches Augustiniennes*, 6, Études Augustiniennes, Paris, 1969, *passim*.

espírito²¹⁹. Na verdade, o fenómeno da indigência encontra nos diálogos algumas das descrições mais detidas de toda a obra augustiniana. Esta circunstância, repita-se, não elimina a sua problematicidade. O carácter partido, dialético e em tensão da existência humana tem nos diálogos uma ocorrência peculiar. A unidade entre as dimensões da imagem de Deus e da região de indigência deve, pois, ser alvo de uma indagação profunda a partir deles. O dilema do ser e do nada entre o ser e o na tem aí um sentido dramático, sendo experimentado por um ser ao mesmo tempo espiritual e carnal. Experimentada pelo único ser que toma o leme da existência e que, a partir de uma posição intermédia, pode (tem de) fazer-se mais ou menos do que aquilo que é aqui e agora²²⁰.

Para provar o aparato de teses que acabou de ser desenhado, esta segunda parte centrar-se-á em fenómenos que, se à primeira vista podem parecer laterais, acabarão por abrir as portas a toda uma antropologia: à antropologia da transcendência e da falta – à antropologia proposta na obra augustiniana.

²¹⁹ Cf. Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, ed. espanhola: *Pueblo y Casa de Dios en la Doctrina de San Agustín Sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2012, p. 53, nota 24.

²²⁰ Cf. Tena, E. J. B., *Felicidad y Trinidad a la Luz del De Trinitate de San Agustín*, pp. 326 e sgs.

2.

PRENDIMENTO EXISTENCIAL AO SABER, ILUSÃO DE VERDADE E CARÁTER ADORMECIDO DO PONTO DE VISTA HABITUAL

2.1. O verdadeiro como condição de possibilidade para a transcendência

Já foi dito que os diálogos de Cassiciaco contêm as primeiras linhas augustinianas a verem a luz dos dias de hoje. Também já foi dito que aquelas obras detêm um caráter problemático – porque ainda introdutório. Na verdade, um aprofundamento do conteúdo dos diálogos mostra que estes abarcam *um conjunto de introduções*. Longe de serem monotemáticos, disparam em vários sentidos, indicam e preparam caminhos distintos e distantes entre si – que o leitor será convidado a percorrer mais tarde, por sua conta e risco.

Neste panorama, em que tudo parece ser introdutório, ficar como que a caminho e ser como que a pista de algo que ainda se não tem, partes como as dedicatórias e as exortações tendem a ser lidas de modo ainda mais apressado do que tudo o resto; costumam passar despercebidas até mesmo aos olhares mais argutos, e tendem a ser vistas como apêndices, como secções laterais – como algo que, em todo o caso, passa ao lado do que constitui interesse.

A efetividade desta tese é flagrante no diálogo *Contra os Acadêmicos*. Uma leitura psicológica induz a pensar que as suas dedicatória e exortação não passam de resquícios da veia retórica do homem-Agostinho de outrora, isto é, do recém-convertido que ainda busca um aparato concetual adequado à sua nova condição. Mas, se este acercamento é sobremaneira dispensável numa abordagem filosófica, existe um outro que não o é assim tanto – e que deve, por isso, ser considerado. Tal acercamento tem que ver com o título do diálogo. Lendo-o, parece estar em causa, única e exclusivamente, uma polémica com a doutrina académica, ou seja, com os partidários de uma determinada corrente filosófica. Esta (suposta) circunscrição exata do tema faz pensar que a dedicatória e a exortação da obra se limitam a preparar o leitor para o que será dito adiante. Deu-se o caso de Agostinho as ter anteposto às abordagens da temática fundamental, mas, ao que tudo indica, este caso não passa de um acaso – e de um acaso que será proveitoso, apenas, para a pessoa concreta a quem elas estão diretamente endereçadas.

O presente estudo opõe-se a este modo de ver as coisas. A dedicatória e a exortação do diálogo *Contra os Académicos* são muito mais do que antessalas das discussões. Excedem o domínio dos adornos retóricos. Incluem – se bem que em gérmen e de modo ainda confuso – elementos centrais da antropologia agustiniana, mormente dos fenómenos da imagem de Deus e da região de indigência. A própria confusão, longe de tirar relevância a este diálogo e aos demais, dá a ver melhor o caráter problemático das teses. Os problemas que ficam por resolver, além de não paralisarem o raciocínio, podem e devem abrir vias para a compreensão das dimensões da transcendência e da falta.

Uma leitura atenta dos inícios dos dois livros do diálogo sob estudo confirma a tese a vincar agora: ao arrepio do que o seu título sugere, aquela obra não só *não visa exclusivamente uma polémica com os académicos* como *nem sequer tem nesta o seu objeto de fundo*. É até mesmo legítimo afirmar que o seu papel é *circunstancial*²²¹. A organização da obra firma, por si só, a validade da tese: além da dedicatória e da exortação, as três discussões que constituem o livro I não incluem *nenhuma* referência explícita aos académicos. Agostinho fala deles, *de passagem*, apenas no penúltimo ponto daquele livro. E uma aparição digna desse nome verifica-se tão-somente no ponto X do livro II. Isto significa que é possível ler mais de metade do diálogo sem identificar a razão de ser do título. Acresce que o objeto de fundo é apresentado logo nas primeiras linhas da primeira discussão. Ou seja, a doutrina académica só é explicitada quando o objeto já está claramente fixado e, em larga medida, tratado.

Se o objeto não é a polémica com os académicos, então é o quê? A resposta a esta pergunta lança na pista do que se quer provar agora. Razão pela qual importa dar uma resposta imediata, procurando aclará-la em seguida: o diálogo *Contra os Académicos* tem como finalidade primordial *fixar uma das condições de possibilidade para a transcendência*. Avançada assim, de modo taxativo, a tese pode aparecer como vazia de conteúdo; à primeira vista, não se entende aquilo para que remete. Mas importa ter presente que tal enunciação direta reflete algo que se passa no próprio diálogo. À tese segundo a qual o objeto de fundo é apresentado logo nas primeiras linhas da primeira discussão, pode-se acrescentar que esse mesmo objeto é apresentado de modo abrupto

²²¹ Assinale-se desde já que esta tese não é original: no prefácio a uma das edições portuguesas do *Contra os Académicos*, o tradutor Vieira de Almeida afirma que a polémica agustiniana com os Académicos mais não é, naquela obra, do que *ponto de partida e questão técnica* (cf. *Contra os Académicos – Diálogo em Três Livros*, Atlântida, Coimbra, 1957, p. 13). O problema de fundo é de outra ordem, como se procurará descrever.

(para não dizer artificial). Sem qualquer aviso prévio, de rompante, Agostinho inicia a discussão com esta pergunta: «Vocês duvidam, por acaso, de que é importante conhecer o verdadeiro?»²²². E, à resposta negativa dos discípulos, faz logo seguir uma segunda questão: «E se [...] podermos ser felizes mesmo sem ter compreendido o verdadeiro, julgam vocês ser necessária uma compreensão do verdadeiro?»²²³. Parece que estas passagens disparam em vários sentidos, ou que preparam caminhos entre si diversos.

O mistério é grande. Mas importa recolher as peças que permitirão montar o *puzzle*. Neste momento, torna-se possível identificar *duas* peças fundamentais. O primeiro trecho gira em torno do *fenómeno do verdadeiro*, enquanto o segundo anda à volta do *fenómeno da transcendência*. Sucede, no entanto, que estas parecem não poder ser peças do mesmo *puzzle*, porquanto remetem para registos distintos: a primeira é de registo marcadamente *epistemológico*, enquanto a segunda aponta para o registo *existencial*.

Comece-se pela segunda peça. Embora a tese seja inicialmente estabelecida por um dos seus discípulos, Agostinho não se cansa de desformalizá-la. Segundo o discípulo, e com a aprovação do mestre, a existência humana está marcada por um *desejo universal de felicidade*. O diálogo *Contra os Académicos* produz uma expressão sumária do facto, que pode ser descrito como o fenómeno da *vinculação originária a si*. Apesar de não produzir uma fenomenologia completa, não deixa de ser verdade que o diálogo lança pistas sobre elementos decisivos. A primeira delas pode ser formulada assim: se os homens desejam ser felizes, também desejam *ser*. O pensamento de todos os tempos tem-se empenhado em discutir se é melhor ser ou não ser. E um diálogo agustiniano como o *Livre Arbítrio*, por exemplo, não é alheio ao problema. Todavia, a conclusão de Agostinho é sempre a favor do ser e em detrimento do não-ser. Pode-se até mesmo afirmar que, a este respeito, ele não avança com nenhuma conclusão filosófica em sentido estrito. A vinculação ao ser é tomada como uma *evidência*; é algo que nem sequer solicita um pensamento discursivo. Ao contrário de muitas correntes do pensamento, a obra agustiniana mantém-se firme e resoluta neste ponto.

Acontece que os homens desejam, não apenas ser sem mais, mas principalmente *ser felizes*. Eis um segundo aspeto decisivo: *a vinculação ao ser ocorre no homem como*

²²² *Con. Acad.* I, II, 5: «Numquid dubitatis [...] verum nos scire oportere?» (CSEL, LXIII, 6).

²²³ *Ibidem*: «Quid, si [...] etiam non comprehenso vero beati esse possumus, necessariam veri comprehensionem arbitramini?» (CSEL, LXIII, 6).

tensão para a transcendência. O ser humano não contempla indiferenciadamente as possibilidades de execução de si. Pelo contrário: encara-as como mais ou menos vantajosas para o cumprimento da sua tarefa. Na condição presente, cada qual tem os olhos postos naquelas que se lhe afiguram como *as melhores possibilidades para alcançar a transcendência*. A partir das incursões anteriores, já se adivinha qual é o ponto: o homem está constituído na forma da *maximização ou majoração de si*. Este fenómeno introduz um vetor dinâmico no âmago da ontologia humana: o homem deseja ser, sim, mas tal desejo excede em muito a vinculação genérica. De cada vez e sempre, a tensão visa o que é mais e melhor – visa a transcendência. O desejo universal de felicidade está sediado neste fenómeno. Por outras palavras, a vinculação genérica ao ser dá-se, no homem, exclusivamente como condição necessária para a maximização ou majoração pessoal. E isto de tal modo que se, por hipótese, houver um conflito entre ser e ser feliz, o homem neutralizará aquele para visar este²²⁴.

Quanto foi dito já começa a tirar um dos mantos que cobrem o fenómeno da transcendência. É o próprio Agostinho a fixar o registo existencial do diálogo, quando diz que «eu não quero que esta discussão se dê pelo gosto de discutir. [...] Trata-se da nossa vida, dos nossos costumes, da nossa alma»²²⁵. Sucede que, diante desta conclusão, fica-se ainda mais com a ideia de que a primeira peça não faz parte do mesmo *puzzle*. Como se viu, o primeiro trecho aponta para o fenómeno do verdadeiro. Em que medida é que este fenómeno, de registo tão claramente epistemológico, encaixa com aquele outro, de registo tão marcadamente existencial?

O processo do que foi descrito como «uma das condições de possibilidade para a transcendência» começa a rolar a partir daqui. Para seguir o mesmo método adotado no estudo da segunda peça do *puzzle*, inicie-se esta etapa com o aprofundamento do fenómeno para que o primeiro trecho remete. Se a segunda passagem apontava para o fenómeno da transcendência, desformalizado no desejo universal de felicidade e expresso no fenómeno da vinculação originária a si, a segunda aponta para o fenómeno do

²²⁴ Segundo Agostinho, é justamente este fenómeno que justifica racionalmente o dilema do suicídio. Cf. *Lib. Arb.* III, VIII, 22-3 (CCL, XXIX, 251-3) Tal não significa, porém, que o suicídio seja inculpável (cf. *Civ. Dei*, I, XVII [CSEL, LX, 31-32] e *Ep.* CCIV, 7-8 [CSEL, LVII, 321-2]). Cf., também, Batista, Q. M., «Doctrina Agustiniana sobre el Suicidio», *Revista Agustiniana*, 46 (2005), pp. 485-519.

²²⁵ *Con. Acad.* II, IX, 22: «Non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo. [...] de vita nostra, de moribus de animo res agitur» (CSEL, LXIII, 39).

verdadeiro, desformalizado no desejo universal de saber e expresso no fenómeno da desocultação do ser.

Uma vez mais, o diálogo *Contra os Académicos* não apresenta uma análise satisfatória deste problema tão complexo. Mas existem pistas que não devem ser negligenciadas. A obra agustiniana, em geral, e este diálogo, em particular, são pródigos em afirmar que a realidade não é transparente ao ser humano. Escapa. Foge ao toque e ao olhar. Embora ainda não seja o momento de esclarecer os motivos para a ocultação do ser, importa sublinhar o rosto ofuscado (não transparente, ou até mesmo mascarado) da realidade enquanto tal. Isto requer, desde logo, uma conceção muito própria da sabedoria: «De facto, não é próprio do sábio ser artífice de palavras, mas sim inquisidor das coisas»²²⁶. Pelo menos neste particular (que, na verdade, é muito mais do que um particular), Agostinho não é mesmo um retórico. É *a realidade*, enquanto tal, que reclama uma investigação. O mesmo é dizer que a sabedoria não se reduz a um jogo de palavras. Está em causa nela a desocultação do ser. Ser esse que, primariamente e o mais das vezes, se encontra velado, foge sem ser visto e muito menos tocado.

Não obstante a iluminação parcial do fenómeno, importa ter bem presente que os diálogos de Cassiciaco são muito pouco explícitos quando se trata de definir a sabedoria. Tal definição assume a forma de uma odisseia. Agostinho e os discípulos dizem muito sobre ela, mas identificam muito pouco dela. Sem dúvida que há bosquejos de definições, mas uma visão conjunta das obras não permite chegar a uma conclusão evidente. Maria del Carmen Dolby, por exemplo, encontra quatro definições nos diálogos, nomeadamente a sabedoria como: (i) caminho para a verdade; (ii) o que é próprio da alma; (iii) a luz da inteligência; (iv) e o próprio Deus²²⁷. Mas há mais definições, sendo que nenhuma delas sobressai em relação às demais.

Para começar a prova, convém atender ao momento em que Agostinho avança com uma das definições, que ele próprio admite não ser de sua lavra: «Vocês não ouvem agora pela primeira vez que *a sabedoria é o conhecimento das realidades humanas e divinas*»²²⁸. Esta definição trará muitos problemas à unidade da sua obra. Seguindo o

²²⁶ *Idem* II, XI, 26: «Non enim vocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem» (CSEL, LXIII, 42).

²²⁷ Cf. Dolby, M.^a del C., *El Hombre es Imagen de Dios – Visión Antropológica de San Agustín*, pp. 27-9. Cf., também, Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, 4.^a ed., Editions E. de Boccard, Paris, 1958, pp. 564-9.

²²⁸ *Con. Acad.* I, VI, 16: «Non [...] nunc primo auditis *sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam*» (CSEL, LXIII, 16).

método de uma fenomenologia circular, deixe-se esta circunstância em suspenso até ao momento oportuno, e preste-se agora atenção a uma outra: no fundo, Agostinho está a produzir um novo acercamento ao fenómeno mediante a relação entre o *conhecimento* e o *ser*. Vislumbra-se ao fundo a tese segundo a qual o sábio não deve ser obreiro de palavras, mas sim investigador das coisas. Este facto contribui para a forja de outra tese importante. Num primeiro momento, viu-se que um dos trechos citados apontava para o fenómeno da transcendência, desformalizado como desejo universal de transcendência e expresso no fenómeno da vinculação originária a si. Num segundo momento, viu-se que o outro trecho citado apontava para o fenómeno do verdadeiro, desformalizado como desejo universal de saber e expresso no fenómeno da desocultação do ser. Ora, a conjugação das averiguações explicativas destas teses permite identificar, agora, a sua tese de fundo: segundo Agostinho, *a vinculação originária a si está marcada pela inquietação até ao desvelamento do ser*. Sem dúvida que o fenómeno do verdadeiro é de registo epistemológico, mas é ao mesmo tempo uma *condição de possibilidade para a consecução do fenómeno da transcendência*. O conhecimento em Agostinho assume, pois, uma forte componente existencial. Tanto assim é que a resposta à segunda das perguntas com as quais iniciara o diálogo é claramente negativa. Com efeito, à questão de saber se perseguir e alcançar o verdadeiro seria necessário na eventualidade de o homem poder ser feliz sem ele, Agostinho responde negativamente. No entanto, tais perseguição e alcance afiguram-se mesmo como importantes para o fenómeno da transcendência. Sem eles, o homem não consegue tornar-se mais do que quem é aqui e agora. Incapaz de transcender-se a si mesmo, a sua existência está cancelada de raiz.

À luz destes elementos, percebe-se enfim qual é o motivo de fundo e quais são as dimensões da polémica com os académicos. Percebe-se *o motivo de fundo*, em primeiro lugar: segundo a teoria académica, o ser humano não tem de obter o verdadeiro para transcender-se até à vida plena, bastando para tal persegui-la. Ora, a tese esbarra frontalmente com os propósitos do diálogo. Agostinho sustenta que não basta isso: a obtenção do verdadeiro é mesmo uma condição de possibilidade para o fenómeno da transcendência ter sucesso. Isto permite perceber, em segundo lugar, quais as *dimensões da polémica*: são, na verdade, muito minguadas. O que Agostinho pretende estabelecer é a *condição epistemológica para a transcendência*. Deu-se o acaso de, no momento histórico da feitura do diálogo, a doutrina académica agregar cada vez mais adeptos à sua volta. Havia, pois, que combater a doutrina – não pelo mero gosto de polemizar ou por

questões simplesmente retóricas, mas sim para fortalecer o objeto central do estudo. É por isso que, pese embora o facto de ser enfrentada, a doutrina académica figura no diálogo como um tema secundário e até mesmo circunstancial. Contra todas as circunstâncias ou doutrinas erradas (do momento e vindouras), a barreira a transpor é de outra índole: consiste em identificar uma condição de possibilidade para a transcendência. Gira em torno do fenómeno do verdadeiro.

2.2. «Será mesmo assim?»

Mas isto não basta. E não basta porque, na verdade, a experiência quotidiana parece votar a tese agustiniana ao mundo das ideias. Ao sair à rua, ao conversar com os vizinhos ou até mesmo ao refletir sobre o seu caso particular, uma qualquer pessoa pode perguntar: «*será mesmo assim?* Não me mostra a vida justamente o contrário? O que parece haver é uma cada vez menor precisão de verdade». De facto, a tese agustiniana é contraintuitiva, vai na direção contrária à experiência do dia a dia. Sucede que os diálogos de Cassiciaco contêm pistas para compreender não só esta tese mas também, e de modo especial, o seu peso para o problema que move esta investigação.

A *primeira pista* vem no seguimento da definição de «sabedoria» citada no capítulo anterior. Depois de Agostinho a enunciar, profere uma sentença decisiva: «Sendo aceite por todos que as realidades divinas são muito melhores e mais veneráveis do que as humanas, como poderia abarcá-las *aquela que se desconhecisse a si próprio*»²²⁹. A pergunta parece mais não ser do que uma reduplicação do anteriormente dito. Muito longe de o ser, porém, aponta para uma tese que não é nada pacífica (e que já foi abordada, embora noutro contexto): *a possibilidade de desconhecimento próprio*. É impossível uma pessoa desconhecer-se a si própria e ainda assim desocultar as realidades divinas, mas o mistério é mais obscuro: está na possibilidade mesma de desconhecimento próprio. As conclusões já firmadas ajudam a entender um pouco esta tese, fundamental não só para o que já foi visto mas também para grande parte do que ainda se verá. Concluiu-se que a obra agustiniana está atravessada pela ideia de um escondimento do ser. E procurou-se vincar que tal escondimento assenta no rosto ofuscado (pouco transparente) da realidade

²²⁹ *Idem*, VIII, 22: «Iam res divinae cum omnibus concedentibus meliores augustioresque multo quam humanae sint, quo pacto ille adsequi poterat, qui quid esset nesciebat [...]?» (CSEL, LXIII, 19).

no seu todo. Ora, o último trecho citado é justamente uma desformalização da tese que ajuda a captar o registo existencial do verdadeiro. Dizer que o rosto da realidade no seu todo tende a estar ofuscada (a não ser transparente) significa afirmar que *o sujeito do conhecimento se encontra habitualmente numa situação de desconhecimento sobre a própria realidade que o constitui*.

Na exortação do livro II, Agostinho corrobora a tese do seu discípulo e faz três referências a esta obscuridade do acontecimento pessoal. A primeira figura no ponto IV: «Agora, que finalmente me alegro no meu ócio, que me furtei aos vínculos dos desejos supérfluos, que foram sepultados os pesos dos cuidados mortos – respiro, *caio em mim, volto a mim*»²³⁰. Ao falar de uma queda ou de um retorno a si, Agostinho está a admitir a possibilidade contrária: um não cair em si ou voltar a si – um estar *alienado de si*. No ponto V do mesmo livro, Agostinho pergunta-se, a propósito de um momento em que já olhava de relance para a religião cristã: «Que me importavam então a honraria, a pompa dos homens, o desejo inane de fama e, enfim, os incentivos desta vida mortal? Por fim, *todo eu voltava a mim com rapidez*»²³¹. A partir dos trechos anteriores, o ponto VIII da exortação é mais compreensível, ao readmitir a possibilidade existencial de distância cognoscitiva face a si próprio²³².

Assim se começa a perceber que o esforço por desocultar o ser *interessa* mesmo. Isto no sentido filosófico da noção de «interesse»: não uma ocupação teórica mais ou menos banal (e em todo o caso desvinculada do acontecimento próprio), mas sim um *empenho existencial* de maximização ou majoração de si. O fenómeno justifica a tensão humana para o verdadeiro. Sem ela, a própria existência é impedida, anulada – frustrada não só *na sua razão de ser* mas também *no seu próprio ser*. A pergunta pelo acesso ao verdadeiro é, pois, a pergunta pela possibilidade de uma vida que se transcenda a si própria.

Contudo, estas considerações não resolvem, por si, o problema da experiência interna acima referido. Embora já haja mais elementos para uma resposta, é possível

²³⁰ *Idem* II, II, 4: «Postremo quiddid de otio meo gaudeo, quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum respiro *resipisco redeo ad me*» (CSEL, LXIII, 25-6). A relevância do ócio filosófico (*otium philosophicum*) será aflorada no último capítulo desta parte.

²³¹ *Idem*, II, 5: «Quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique huius mortalis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? Proprsus totus in me cursim redibam» (CSEL, LXIII, 26-7).

²³² Leia-se *idem*, III, 8: «Voltemos a nós. [...] filosofemos» («ad nos redeam. [...] philosophemur») (CSEL, LXIII, 28).

insistir: «tudo isso faz muito sentido no mundo das ideias, mas... *será mesmo assim?* A experiência quotidiana continua a mostrar que o ser humano não costuma estar vitalmente empenhado em obter o verdadeiro, de sorte que não estamos presos ao saber».

Para continuar a resposta, importa avançar com uma *segunda pista* fundamental. Deixe-se Agostinho retomar a palavra, desta feita durante mais algum tempo e dirigindo-se ao seu mecenas: «Mas se, ao oferecer aos nossos concidadãos espetáculos de ursos e outros nunca antes vistos, tivesses tido sempre os aplausos mais favoráveis do teatro; se, com vozes inflamadas e unânimes dos homens estultos, que são uma turba imensa, fosses elevado até ao céu; se ninguém ousasse ser teu inimigo; se as inscrições municipais te assinalassem no bronze como patrono não só dos concidadãos mas até mesmo dos vizinhos; se te erigissem estátuas, cumulassem de honras e aumentassem até os poderes, a ponto de estes excederem os da função municipal; se, nos banquetes de cada dia, em mesas abundantes, todos os que tivessem necessidade, todos os que tivessem sede de prazer, pudessem sem dúvida pedir e sem dúvida obter, e achar ainda muitas coisas sem pedir; e se a propriedade familiar, administrada com diligência e com fidelidade pelos teus, fosse por si só suficiente e bem provida para tamanhos encargos, e tu entretanto vivesses em edifícios de construção sumptuosa, na pompa dos banhos, em jogos que a honestidade não excluísse (na caça e nos banquetes), e fosses aclamado (como de facto foste) pela boca dos clientes, pela boca dos concidadãos e, enfim, pela boca do povo como homem sumamente humano, liberal, puro, afortunado – *quem ousaria mencionar-te a outra vida feliz, a única que é feliz*. Pergunto-te: quem ousaria? Quem poderia persuadir-te de que não só não és feliz mas és até mesmo particularmente infeliz, já que te não vês como tal? Mas agora, com quantas e tamanhas adversidades foste advertido! De facto, não foram exemplos alheios que te persuadiram de que todas as realidades que os mortais julgam ser boas são passageiras, frágeis e cheias de calamidades. E assim, com a tua experiência, podemos convencer outros a partir de ti»²³³.

²³³ *Idem* I, I, 2: «An vero si edentem te munera ursorum et numquam idem antea visa spectacula civibus nostris theatricis plausus semper prosperrimus accepisset; si stultorum hominum, quorum inmensa turba est, conflatis et consentientibus vocibus ferreris ad caelum, si nemo tidem esse auderet inimicus, si municipales tabulae te non solum civium sed etiam vicinorum patronum aere signarent, conlocarentur statuae, influerent honores, adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent; conviviis cotidianis mensae opimae statuerentur, quod cuique esset necesse, quod cuiusque etiam deliciae sitirent, indubitanter peterent, indubitanter hauriret, multa etiam non petentibus funderentur; resque ipsa familiaris diligenter a tuis fideliterque administrata idoneam se tantis sumptibus paratamque praeberet, tu interea viveres in aedificiorum exquisitissimis molibus, in nitore balnearum, in tesseris, quas honestas non respuit, in venatibus, in conviviis, in ore clientium, in ore civium, in ore denique populorum humanissimus liberalissimus mundissimus fortunatissimus iactareris, quisquam tidem, Romaniane, beatae alterius vitae,

Em *primeiro* lugar, o trecho confirma a tese que estava em suspenso desde o início do capítulo: as dedicatórias e as exortações agustinianas são muito mais do que adornos retóricos ou resquícios de um qualquer «Agostinho» anterior à conversão. O excerto figura numa dedicatória dos diálogos e introduz um fenómeno tão importante na obra agustiniana como é o *adverso*. Uma tal introdução é, justamente, o *segundo* motivo para ver o conteúdo do trecho como fundamental. Trata-se de um conteúdo importante, em *terceiro* lugar, porque dá uma resposta peculiar ao mistério: responde certamente, mas a partir da apresentação de um outro mistério. As linhas de Agostinho apontam para o facto de o *adverso* ser, de um ponto de vista antropológico, tanto ou mais propício do que a vida sumamente favorável, inteiramente de acordo com as inclinações naturais. Por outras palavras, indicam que *o adverso é propício ao universal humano*. Isto é muito estranho, e assume mesmo a forma de um paradoxo (note-se que «adverso» é um antónimo de «favorável»).

Por conseguinte, os elementos para uma resposta ao primeiro mistério a partir deste segundo são vários. Importa destacar *três*. O *primeiro elemento* figura na exortação do diálogo *Contra os Académicos*. Agostinho volta a dirigir-se ao seu mecenas, desta feita nos seguintes termos: «Restam dois vícios e impedimentos para vir a obter a verdade, que em ti não receio muito. No entanto, temo que te menosprezes e desesperes de a encontrar ou consideres já a teres certamente encontrado». Com base no segundo vício, Agostinho forja uma tese basilar da sua antropologia: a *possibilidade de o homem levar uma existência marcada pela ilusão de verdade*. Agora pergunta-se: em que tipo de vida se dá tal ilusão de modo mais vincado? Resposta: numa vida em que o sujeito não é acometido por nenhuma adversidade. E é assim que as peças do *puzzle* começam a ser montadas. De acordo com a obra agustiniana, o homem a quem tudo corre «bem» é o homem a quem as coisas correm pior. É o mais desgraçado dos homens. De facto, um homem assim *não ativa a possibilidade de perceber que o seu ponto de vista cómodo está toldado pelo engano*.

Importa chamar à colação o *segundo elemento* para a resposta ao primeiro mistério, presente na dedicatória do mesmo diálogo. Nela, Agostinho descreve a

quae sola beata est, quisquam quaeso mentionem facere auderet? quisquam tidem persuadere posset non solum te felicem non esse sed eo maxime miserum, quo tidem minime videreris? nunc vero quam te breviter admonendum tot et tanta quae pertulisti adversa fecerunt. non enim tidem alienis exemplis persuadendum est, quam fluxa et fragilia et plena calamitatum sint omnia, quae bona mortales putant, cum ita expertus sis, ut ex te ceteris persuadere possimus» (CSEL, LXIII, 4-5).

perspetiva habitual como uma perspetiva marcada por um sono letárgico (*somnus veteranus*)²³⁴. Ou seja, mais do que a hipótese genérica de estar caída na ilusão, ao não ser ativamente acometida pelo adverso (pelo «segundo mistério», como se lhe chamou), a *perspetiva habitual está adormecida*. A estrutura do «primariamente e o mais das vezes» aparece aqui com renovado vigor: nos seus dias do dia a dia, a existência humana tende ao adormecimento. Coabita, por isso, com a ilusão de verdade.

Não é difícil perceber que esta é uma das dimensões mais fortes da indigência, tal como ela tende a operar automaticamente. A perspetiva comum tende a perguntar a Agostinho «será mesmo assim?» porque está *submersa na ilusão*. Está *adormecida para o seu acontecimento*. É esse o estado habitual da condição humana. É esse o ponto a partir do qual se compreende que não haja uma busca *ativa* do verdadeiro. As incursões anteriores põem-se de pé e convergem para a confirmação deste aspeto. Ecoa a tese de que o homem possui determinações automáticas, também em relação à verdade e ao verdadeiro; ressoa a tese de que a perspetiva humana pode iludir-se ao ponto de julgar que já não está no deserto. A partir destas desformalizações (entre muitas outras que continuarão a ser feitas), conclui-se com mais segurança que a antropologia agustiniana descreve a perspetiva habitual como uma perspetiva iludida, disfarçada de vida plena, com tiques de existência abundante. Adormecida. Num sono letárgico. Esta é a experiência mais desgraçada que se pode experimentar, porquanto entrava a transcendência existencial e afunda cada vez mais na falta – ao ponto de o ponto de vista não ser despertado nem sequer por uma trombeta celestial²³⁵. De facto, a incorporação no ser, de que falava Émilie Zum Brunn, tem por condição necessária a desocultação desse mesmo ser. E que desocultação é possível, se a perspetiva está de tal modo acomodada que julga já estar na posse daquilo que a transcende?²³⁶.

Assim se chega ao *terceiro* (e mais desenvolvido) *elemento* para uma resposta ao primeiro mistério. No diálogo *Ordem*, Agostinho apresenta uma tese do espanto. A abordagem pode parecer rápida, até mesmo de transição. Mas é operativa, e comporta aspetos essenciais. Numa apresentação que faz lembrar a *Metafísica* aristotélica, é

²³⁴ Cf. *Idem* I, 1, 3 (CSEL, LXIII, 5).

²³⁵ Cf. Leia-se *Ep.* I, 2: «Adormecem com um torpor ainda maior, a ponto de não serem despertados nem sequer por uma trombeta celestial» («Tanto torpore indormiscent, ut nec caelesti tuba evigilent») (CSEL, XXXIV, 2).

²³⁶ É por isso que, na *Cidade de Deus*, Agostinho recomenda: «Salta para a verdadeira liberdade. [...] Acorda com mais plenitude» («In vera emicans libertatem. [...] evigilia pnenius») [*Civ. Dei*, II, XXIX, CSEL, XL, 107-108]).

apresentada a tese ao modo de uma escala tripartida. Esta vai da *pretensão iludida de se captar a realidade* até ao *saber filosófico*. A análise assenta na doutrina dos *exempla*, já latente na extensa citação sobre o fenómeno do adverso. Por *exemplum* entende-se sempre, neste estudo, o facto de certos acontecimentos e características detetados num indivíduo serem, no fundo, expressão de acontecimentos e características próprios do ser humano enquanto tal. A aceção opera nas *Confissões* de um modo vincado: a descrição do homem-Agostinho, do pecador que se confessa, é na verdade a descrição do que há de humano – estritamente humano – no homem²³⁷. É neste sentido que se tomará a determinação formal de *exemplum*²³⁸.

Também o caso presente parte de um *exemplum* nestes moles: tudo começa numa noite que, parece, é idêntica a qualquer outra noite debaixo do céu de Cassiciaco. Nas palavras de Agostinho, a história principia «numa certa noite, quando eu estava a pensar em silêncio comigo próprio, *como de costume*»²³⁹. Um pouco adiante, Agostinho reafirma que «este amor por encontrar o verdadeiro tinha-se tornado *um hábito* para mim»²⁴⁰. A situação corresponde, pois, ao «primariamente e o mais das vezes» característico do universal humano. É uma noite que parece fluir como outra noite qualquer. O ritmo – acostumado, corriqueiro e banal – tem o seu livre curso. Quer dizer, o ponto de vista encontra-se numa *situação de alegada falta de espanto*. Tudo corre de acordo com a *experiência quotidiana*. Mas subitamente, sem aviso prévio, «eis que o som da água que

²³⁷ A este propósito, leia-se a abertura de Fernando Gil à obra *Miserere*, da autoria de João Morais Barbosa (ed. de autor, Lisboa, 2012, pp. 15-20). Ao falar do simbolismo e do alegorismo, Umberto Eco aplica esta mesma ideia à leitura tipológica das escrituras (cf. *Sobre o Espelho e Outros Ensaios*, pp. 247-77, principalmente pp. 250-60).

²³⁸ O apontamento é importante. Com efeito, uma obra como a de Wilhelm Geerlings *Christus Exemplum – Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustinus* (Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1978, pp. 155-8) mostra que esta determinação é muito mais «aberta» e complexa em Agostinho. Basta pensar na questão XXXIV das *Oitenta e Três Questões Diversas*, onde Cristo é apresentado como o *exemplum* por excelência. Como é fácil de ver, uma tal desformalização dista da anterior; neste caso, trata-se de ver a doutrina dos *exempla*, não já como *expressão* dos acontecimentos e características próprios do ser humano enquanto tal, mas sim como uma *exortação* a viver de acordo com o exercício mais pleno e perfeito da «natureza humana». No primeiro caso, o *exemplum* é desformalizado atendendo ao ser humano como ele se dá faticamente; no segundo, remete para o modelo por excelência – aquele *exemplum* que todos os homens *devem* seguir se desejam realizar a natureza humana de modo mais pleno e perfeito. A aceção seguida neste estudo é e será sempre a primeira. Para um estudo da segunda, leia-se Folliet, G., «“No One Ever Hated His Own Flesh” in Augustine», *Augustiniana*, 45 (1993), pp. 45-93, principalmente a página 91: «A noção de *exemplum* está intimamente relacionada com a autoridade. [...] Agostinho fala do Filho de Deus como *exemplum*, *primitiae* e *via*. [...] O *exemplum* não detém apenas uma dimensão educativa, mas é também um convite a imitar o modelo». Cf., ainda: Studer, B., «Sacramentum et exemplum chez Saint Augustin», *Recherches Augustiniennes*, 10 (1975), pp. 87-141, onde figuram inúmeras confirmações do que aqui só pôde ser aflorado; e Eco, U., *Sobre o Espelho e Outros Ensaios*, pp. 247-77, principalmente pp. 250-60, onde a noção de *exemplum* é aplicada à leitura tipológica das escrituras.

²³⁹ *Ordine* I, III, 6: «Nocte quadam, cum evigilassem *de more* mecumque» (CSEL, LXIII, 124).

²⁴⁰ *Ibidem*: «Id mihi amorem inveniendi veri iam in consuetudine verterat».

corria atrás dos banhos veio ao meu encontro pelos ouvidos e chamou-me a atenção *mais do que é costume*»²⁴¹. Algo contraria o hábito. Uma adversidade suspende o curso do «primariamente e o mais das vezes». Perante este facto invulgar, nada corriqueiro, tudo menos banal, «estava a tornar-se para mim *motivo de espanto* por que motivo a mesma água, ao correr sobre as pedras, ressoava ora com mais clareza ora mais abafada»²⁴². O facto (*factum*) esbarra com o costume (*morus*), levando a indagar pela causa: «Comecei a perguntar a mim próprio *qual seria a causa*»²⁴³.

O parágrafo anterior inclui várias referências. Mas o seu uso não é excessivo. O cunho augustiniano é muito forte, nomeadamente quando se trata de fixar este que é um *primeiro tipo de espanto*. É forte, desde logo, ao fixar uma condição de possibilidade para a sua ocorrência. Os excertos mostram que ele só é possível num ponto de vista onde há um costume, um hábito. Por sua vez, este tem vigorar na forma de uma pretensa *lei* sobre a realidade. Primariamente e o mais das vezes, as coisas aparecem ao ponto de vista de uma determinada forma. Para haver um primeiro tipo de espanto, essa forma determinada tem de ser convertida numa lei que, de forma provisória, pode ser enunciada assim: «as coisas devem ser ao modo como aparecem primariamente e o mais das vezes». O exposto indicia uma transgressão relativamente ao que é doado sensitivamente ao ponto de vista. Numa perspetiva exclusivamente positiva, que se ativesse ao que aparece de cada vez, não existiria nenhuma lei sobre a realidade. O costume não seria convertido em lei, porquanto *nem sequer haveria costume* para converter em lei. Quando se disse que tudo corria de acordo com a experiência quotidiana, tinha-se presente o dito augustiniano segundo o qual ele tinha um costume, um hábito. Este, muito longe de se ater ao dado, extravasa-o. Torna o ponto de vista transgressor do positivo, dos sentidos. Uma tal transgressão vai ao ponto de projetar o dado, como lei, *para o futuro*. O que foi visto obriga a introduzir uma adenda à lei, mediante a qual a sua forma passa a ser esta: «as coisas devem ser sempre – no passado, no presente *e no futuro* – ao modo como apareceram e aparecem primariamente e o mais das vezes». Este segundo tipo de espanto

²⁴¹ *Ibidem*: «Ecce aquae sonus pone balneas, quae praeterfluebat, eduxi me in aures et *animadversus est solito adtentius*» (CSEL, LXIII, 123). Cf., também, *Vera Rel.*, VIII, 15 (CCL, xxxii, 41).

²⁴² *Ordine* I, III, 6: «Mirum admodum mihi videbatur, quod nunc clarius nunc pressius eadem aqua setrepebat silicibus inruens» (CSEL, LXIII, 125).

²⁴³ *Ibidem*: «Coepi a me quaerere, quaenam causa esset» (CSEL, LXIII, 125). Para um aprofundamento da noção augustiniana de costume, cf. *Ep.* CII, I, 4-5 (CSEL, xxxiii, 547-8) e CXXXVII, III, 10 (CSEL, xxxviii, 109). Para a ideia de que o ser humano se inclina a seguir o costume e de como uma ameaça ao mesmo pode transformar o homem, cf. *idem* CXLVII, XVII, 43 (CSEL, xxxviii, 317-8).

resulta, precisamente, da falta de coincidência entre esta *projeção* e o *que aparece* ao ponto de vista num momento determinado.

Retome-se o *exemplum*: primariamente e o mais das vezes, as noites de Agostinho não atendiam ao ruído descontínuo do curso da água sobre as pedras. O seu costume fora convertido em lei automática, que correspondia à fixação de que o curso da água sobre as pedras *não devia* produzir um ruído descontínuo. O primeiro tipo de espanto decorre, por seu turno, de haver um facto numa certa noite que se opõe à lei automaticamente fixada pelo espírito a partir do costume. Esta adversidade desperta a indagação filosófica, ou, como Agostinho sustenta, leva a indagar pela causa. Uma vez mais, está-se a apontar para o carácter adormecido do ponto de vista habitual. Nas situações normais e correntes, ao desempenhar a existência, o ser humano julga mesmo estar na posse da realidade. *De modo automático* (como diria Pascal), supõe abarcar o sentido do ser, conhecê-lo com um *saber verdadeiro* (no sentido hegeliano). Só a adversidade pode contrariar uma tal pretensão. Isto não significa, de modo nenhum, que não existam suficientes motivos de espanto no quotidiano. O que se passa é que o homem converte o habitual em normal. Inclina-se para o costumeiro de uma forma que neutraliza tais motivos.²⁴⁴ Se não permanecesse na languidez, perceberia que a natureza está repleta de milagres, os quais não causam espanto devido ao costume de vê-los²⁴⁵. Agostinho concretiza: «O que é que não seria maravilhoso de tudo o que Deus faz nas criaturas, se as coisas quotidianas não deixassem de causar-nos espanto? Quantas coisas habituais não nos causariam espanto se fossem consideradas!»²⁴⁶.

²⁴⁴ Cf. *idem* CXLVII, XVII, 42 (CSEL, XLIII, 316).

²⁴⁵ Cf. *idem* CII, I, 5 (CSEL, XXXIV, 548-9).

²⁴⁶ *Ep.*, CXXXVII, III, 10: «Quid autem non mirum deus facit in omnibus creaturae motibus, nisi consuetudine cotidiana vilissent? denique quam multa usitata calcantur, quae considerate stupetur!» (CSEL, XLIII, 109) Leia-se, também, *Sermo* CXXVI, III, 4: «Fazias pouco caso destas coisas, e nem sequer vias como um homem, mas sim como um animal. [...] Vias estas coisas e não lhes fazias caso. Os prodígios operados diariamente por Deus tinham perdido valor para ti – não por serem fáceis de operar, mas sim por serem repetidos. De facto, haverá algo mais difícil de entender do que o nascimento de um homem, isto é, que quem existia se retire para lugares obscuros e que quem não existia venha à luz ao nascer? Mas, para Deus, é fácil operá-lo. Admira estes factos, acorda. Sabes admirar as coisas insólitas; serão elas mais insólitas do que aquelas que estás acostumado a ver? Os homens espantam-se de que nosso senhor Jesus Cristo alimentasse tantos milhares de pessoas a partir de cinco pães, e não se espantam de que as terras germinem a partir de umas poucas sementes. Os homens viram que a água se convertera em vinho e espantaram-se, mas que outra coisa faz a chuva através da vide? O que fez aquilo fez isto: isto para teu alimento, aquilo para teu espanto» («Postponebas ista, nec attendebas ut homo, sed ut animal irrationale. [...] Videbas ergo ista, et postponebas. Quotidiana miracula Dei non facilitate, sed assiduitate viluerant. Quid enim difficilium cognitione, quam ut nascatur homo qui non erat, moriendo discedat in secreta qui erat, nascendo procedat in publica qui non erat? Quid tam mirabile, quid tam difficile cognitu, Deo autem facile factu? Mirare ista, expergiscere. Insolita nosti mirari. Maiora sunt quam quae videre consuevisti? Mirati sunt homines Dominum Deum nostrum Iesum Christum de quinque panibus saginasse tot millia, et non mirantur per pauca grana impleri segetibus terras. Quae aqua erat vinum factum, viderunt homines, et obstupuerunt. Qui

Considere-se agora como reage um dos discípulos de Agostinho ao espanto do mestre. E, seguindo o mesmo método, parta-se das suas próprias palavras, nomeadamente as proferidas após ele lhe manifestar o motivo do seu espanto. Diz o discípulo que isso não é motivo de espanto para ele²⁴⁷, e depois acrescenta: «Mas, sem dúvida, tu deste-me também um grande motivo para ficar espantado: [...] que essas coisas te tenham espantado»²⁴⁸. Estas palavras representam, em primeiro lugar, uma recusa manifesta do espanto de primeiro tipo. Em segundo lugar (e mais importante ainda), aludem a um *segundo tipo de espanto*, o qual corresponde à situação do «será mesmo assim?». Se o primeiro espanto consistia na perplexidade por as coisas serem como são e se oporem à lei tacitamente imposta pelo costume, o segundo parece consistir no inverso. Ao que tudo indica, o motivo para este espanto, inverso, *consistiria* em as coisas não serem como são na realidade. O condicional justifica-se, pois a perspetiva tomada por este tipo de espanto *julga* possuir a lei que rege a realidade. Acontece que, ao conhecer (supostamente) as causas, julga que o apresentado na forma condicional jamais poderá verificar-se na realidade.

A situação do discípulo baseia-se, portanto, na *suposição* de possuir a lei. No fundo, ele vive *como se* estivesse na posse da verdade sobre o ser. As investidas de Agostinho mostrarão que tal julgamento assenta num erro. Ao ser desmontada, a perspetiva do discípulo mostra-se na sua fraqueza. Por inerência, o pretensão conhecimento da lei mostra-se ilusório. Bem considerado, o seu ponto de vista não se distancia da perspetiva habitual. Pelo contrário: *é a perspetiva habitual*. Isto permite perceber que, ao contrário do que se tende a pensar, existe mesmo um tipo de espanto a operar na perspetiva habitual. O que se passa é que o homem o cataloga como sendo condicional – jamais verificável na realidade. É silencioso, porque automático. O homem julga-se na posse da lei, e tal julgamento leva-o a pensar que as coisas não podem mesmo ocorrer diferentemente de como lhe aparecem. A lei da aparição redonda precisamente nisto: na *ilusão de verdade*. Assim, o espanto inverso do discípulo não passa verdadeiramente de um espanto inverso *ilusório*. Ao contrário do que é veiculado pela estrutura do «primariamente e o mais das vezes», este tipo de condicional é realmente verificável. É-o, aliás, em grande medida: toda a indagação filosófica brota do momento

aliud fit de pluvia per radicem vitis? Ipse illa fecit, ipse ista. Illa ut pascaris, ista ut mireris» [PL, XXXVIII, 699]).

²⁴⁷ Leia-se *Ordine* I, III, 6: «Isso para mim não é novo» («Mihi hoc non est novum [CSEL, LXIII, 125]).

²⁴⁸ Leia-se *idem*, 7: «Sed modo plane dedisti mihi magnum mirari. [...] Quod tu [...] ista miratus est» (CSEL, LXIII, 126).

em que tal espanto, ao cair por terra, dá lugar ao primeiro tipo de espanto analisado. Também Agostinho se julgava na posse da lei (espanto condicional ilusório), mas a sua pretensão de saber converteu-se numa busca efetiva da causa – converteu-se numa indagação filosófica. Deste segundo espanto analisado, ele passou para o primeiro. Para isso ter ocorrido, o espanto inverso ilusório teve de ruir na sua pretensa validade. A dúvida assolou o seu ponto de vista. E nasceu assim o espanto não pretensamente condicional, mas sim efetivo – filosófico.

O mesmo não ocorre no ponto de vista do discípulo. Este continua num sono letárgico. Por isso, é incapaz de se inscrever num clima de indagação filosófica. Uma tal possibilidade só é aberta mediante alguma adversidade. Só assim o discípulo conseguirá saltar para uma *posição intermédia entre um pseudosaber* (no qual se inscreve) *e um saber verdadeiro*. Isto conduz a um terceiro tipo de espanto: o *espanto inverso efetivo*. Este sim é um espanto condicional. Constitui o ponto de chegada da indagação filosófica. Trata-se do espanto que se *teria se, e só se, as coisas não fossem como são realmente*.

Em suma, o processo cognoscitivo, tal como se acha apresentado na diálogo *Ordem*, conta com uma escala de espanto tripartida. Parte do espanto inverso ilusório, passa pelo espanto filosófico e chega ao espanto inverso condicional. Ao atingir esta última etapa, o ponto de vista encontrar-se-á na posse do verdadeiro. Possuirá um saber efetivo. Como diria Agostinho, passará a morar na sua própria casa²⁴⁹. Até então, e para chegar à casa própria, terá de dispor-se a receber adversidades de todo o género. Nem que seja a adversidade, alegadamente insignificante, de topar com factos contrários ao costume.

2.3. O mal como eixo problemático dos diálogos

Os passos anteriores convergem num tipo de indigência característico da perspetiva habitual: o homem costuma viver como se já estivesse na plenitude – sendo que, na verdade, está tomado pela falta. O valor do adverso passa (não só mas também) por gerar um abalo mais ou menos forte na perspetiva automática – e de, assim, abrir as portas ao espanto de primeiro tipo e à indagação implicada nele.

²⁴⁹ Cf. *idem* I, III, 6 (CSEL, LXIII, 125).

No entanto, seria uma ingenuidade concluir que o problema já está resolvido. É fácil aceitar que as adversidades de grau menor sejam propícias. Por exemplo, aceita-se facilmente que, ao esbarrar com o costume, a notificação do curso das águas desperte o espanto de primeiro tipo. Contudo, já não se aceita tão facilmente que a tese seja válida para as adversidades de grau mais elevado: a morte, o sofrimento dos inocentes, as catástrofes de todo o género... Como aceitar a aplicabilidade da tese sem inscrever Agostinho numa certa visão utilitarista, segundo a qual os males – isto é, os fenómenos adversos de maior intensidade – existem em vista do bem universal, independentemente das consequências que esse uso tem para os particulares?

Neste subcapítulo, tendo em linha de conta quanto já foi estudado, procurar-se-á provar o seguinte: numa leitura isolada dos diálogos, a solução augustiniana para o problema do mal pode ser interpretada como utilitarista; mas, numa visão panorâmica da obra, tal interpretação não tem lugar. Nunca se deve esquecer que os diálogos avançam apenas com pistas de compreensão. A partir delas, o leitor é convidado a visitar as obras subsequentes, para só depois tirar conclusões. Se não fizer este percurso, verá nos diálogos uma resposta aos problemas simultaneamente definitiva, pouco cabal e até mesmo inaceitável.

No âmbito dos diálogos, o fenómeno do mal não se reduz a mais um problema entre tantos outros. Trata-se, na verdade, do seu eixo problemático. Uma interpretação errada do fenómeno faz com que se passe ao lado do essencial. Em larga medida, os problemas identificados até ao momento, por um lado, e os que serão aflorados até ao final deste capítulo, por outro, encontram neste problema a sua raiz comum: falar de uma tensão interior significa que o adverso de grande intensidade puxa para baixo, levando o ser humano a fazer o mal que não quer, em detrimento do bem que quer; a falta de transparência a si próprio comporta a existência do mal que é o escondimento do ser; não saber o que é a sabedoria envolve o mal da ignorância; a eventual incapacidade de transcendência remete para o mal de o homem estar afastado da sua região própria; a necessidade do dom vem dos males que assolam a condição humana; etc. Em suma, a opacidade do fenómeno como que alastra às demais realidades, enchendo-as de mistério e conferindo-lhes grande parte da sua problematicidade. O obstáculo é tanto maior quanto a solução dos diálogos não pode abstrair do aparato concetual de livros posteriores. A sua inteligibilidade reclama desvelamentos menos parciais. O que vai ser descrito deve, pois, ser novamente visto como uma antessala do que virá depois.

A abordagem dos diálogos que é menos parcial a este respeito figura no diálogo *Ordem*. É compreensível que assim seja: naquele diálogo, Agostinho pretende conciliar a providência divina e a perversidade humana²⁵⁰. De facto, o fenómeno do mal é ainda mais obscuro quando se dá crédito, com Agostinho, à existência de um criador *providente* e *pai*. Como é que aquele fenómeno deixa subsistir esta crença? Qual é o modo de conciliar a administração providente e paterna com flagelos de tamanha ordem? O eixo problemático dá razão de si. A inteligibilidade mesma das verdades de fé vem juntar-se a todos os enigmas já firmados. Ao acercar-se desta desformalização problemática, o ser humano vê-se perante uma encruzilhada, diante de uma bifurcação na qual ambos os caminhos levam a precipícios negros, porque profundos. Com efeito, os fenómenos levam a pensar que: (i) ou a divina providência não abarca toda a esfera do criado; (ii) ou os males derivam da vontade divina²⁵¹. Embora ambas as vias atentem contra a inteligibilidade das verdades de fé, Agostinho vislumbra um precipício mais negro no termo da segunda. O caminhante da primeira senda põe em xeque a ideia de uma providência que rege todos os foros da existência; mas quem caminha na segunda cairá mais fundo, no sentido em que porá de lado até mesmo a ideia de uma regência providente e paterna. Em seu posto, colocará um criador que não se limita a estar desligado das realidades humanas, mas que é essencialmente mau, cruel, uma espécie de génio maligno²⁵². A conclusão não se faz esperar: «Por isso, a razão que não esquece a piedade é como que impelida a pensar que estas coisas terrenas não podem ser administradas pelo divino, ou que são negligenciadas e desprezadas, mais do que governadas – de tal modo que todo o lamento sobre Deus seja indulgente ou deva ser inculpável»²⁵³. Apesar de as vias serem alternativas uma à outra, comungam do *mesmo posicionamento diante do*

²⁵⁰ Leia-se *idem* I, I, 1: «[Trata-se de saber] de que modo acontece que Deus cuide das coisas humanas e haja, no entanto, tanta perversidade nos acontecimentos humanos – a qual está tão espalhada que parece dever ser atribuída à administração, não divina, mas sim servil – se um tão grande poder lhe for concedido («[...] quomodo fiat, ut et deus humana curat et tanta in his humanis rebus perversitas usque quaque diffusa sit, ut non divinae sed servili quidem cui procurationi, si ei tanta potestas daretur, tribuenda esse videatur [CSEL, LXIII, 121]).

²⁵¹ Cf. *ibidem*.

²⁵² Leia-se *idem* I, I, 1: «De facto, embora seja não só de máxima ignorância mas também perigosíssimo para o espírito acreditar que algo é abandonado por Deus, no entanto, entre os próprios homens, ninguém é censurado por não ter sido capaz de fazer alguma coisa. Na verdade, a crítica pela negligência é muito mais condescendente do que a crítica pela malícia e pela credulidade» («Quamquam enim desertum deo quicquam credere cum imperitissimum tum etiam periculosissimum animo sit, tamen in ipsis hominibus nemo quemquam non potuisse aliquid criminatus est. negligentiae vero vituperatio multo est quam malitiae credulitatisque purgatio» [CSEL, LXIII, 121-2]).

²⁵³ *Ibidem*: «Itaque velut compellitur ratio tenere non inmemor pietatis aut ista terrena non posse a divinis administrari aut neglecti atque contemni potius quam ita gubernari, ut omnis de deo sit mitis atque inculpanda conquestio» (CSEL, LXIII, 122).

problema: ambas colocam a tónica no âmbito *divino*. Por outras palavras, quer uma quer a outra procuram chegar facilmente a uma inteligibilidade do real, mesmo que o caminho fácil ponha em causa notas fundamentais para a mundividência cristã. A primeira resposta silencia o problema, eliminando a ideia de uma regência que tudo abarca. A segunda deita por terra a ideia de uma providência paternal de Deus. Sucede que a manutenção de ambas as notas é essencial para ser no mundo diante de Deus, de sorte que Agostinho não abdica nem de uma nem da outra.

O fenómeno do mal mantém, assim, toda a sua problematicidade. É certo que também existem indícios de *beleza* e de *bondade* no mundo. Como se verá terceira parte, a *ordem* também tem uma epifania naquilo que se dá a ver. No contexto dos diálogos, Agostinho dá o exemplo da pulga, que tem os membros muito bem organizados e ainda mais bem distribuídos²⁵⁴. Todavia, esta circunstância não só mantém o escândalo como acaba até mesmo por agravá-lo. Haverá algo mais estranho do que um ser menor e ínfimo ter uma disposição tão ordenada quando, pelo contrário, um ser tão maior, e principalmente melhor (no sentido de ser mais digno), vê a sua vida exposta a inconstâncias e flutuações de todo o género? Como falar de algo belo, bom e ordenado quando desordens como esta aparecem em cada esquina do percurso racional?

Pese embora os avanços e recuos da aproximação agustiniana, todas as suas respostas assentam num *outro posicionamento diante do fenómeno*. Este é um ponto irrecusável para Agostinho. Uma vez que as notas divinas devem ser mantidas, a tónica não deve ser posta em Deus; e, uma vez que a criação é obra dele, tão-pouco deve ser posta no mundo criado. Haverá que posicionar o problema no âmbito *humano* (neste momento, ainda por exclusão de partes). O posicionamento agustiniano é alvo de múltiplas desformalizações. Mas, *nos diálogos*, estas registam-se sempre em campo epistemológico. Assim, de acordo com o diálogo *Ordem*, por exemplo, o fenómeno deixa subsistir a crença porque *o mal só é um mal para a perspectiva humana – que é finita e, enquanto tal, não abarca o todo*.

O *primeiro elemento* desta resposta consiste na reafirmação de que, na presente condição humana, o fenómeno do mal é misterioso. Ao desviar a tónica de Deus, Agostinho deixa de poder seguir uma via curta. Desde logo, isto significa que, se algo deve ser posto em causa, não são as notas divinas mas sim a inteligibilidade mesma do

²⁵⁴ Cf. *Idem* I, 1, 2 (CSEL, LXIII, 122).

real (ou, pelo menos, a facilidade de acesso). Por isso, ao deparar com o mistério, o ser humano deve reconhecer a sua finitude, pautar-se pelo silêncio e admitir que o seu conhecimento sobre o fenómeno terá, no máximo, a forma de uma doura ignorância. Se o não fizer, cairá em reducionismos (os tais precipícios negros, porque profundos) que mais não fazem do que empobrecer a inteligibilidade do real, já de si muito tosca, pouco esclarecedora e nada cabal.

O *segundo elemento* da resposta é tanto ou mais importante do que o primeiro. Pergunta-se: o eixo problemático inere ao fenómeno ele mesmo? A resposta dos diálogos passa, justamente, pela mobilização da tónica desde o âmbito divino até ao humano. Por conseguinte, apesar de não silenciar o problema, Agostinho *redu-lo a um defeito de perspectiva*. Mais ainda: redu-lo ao próprio facto de a perspectiva humana ser uma *perspetiva* sobre algo que, no fundo, só pode ser entendido cabalmente se for *contemplado*. Para ilustrar esta que é a única solução presente nos diálogos, Agostinho faz uso de uma metáfora: «Se alguém discernisse de um modo tão minguado que, num pavimento de mosaico, o seu olhar não fosse capaz de abranger além da medida de um único cubo, desaprovava o artífice como se este fosse ignorante da ordem e composição daquele. Julgaria, de facto, que a diversidade das pedras estava alterada, pelo que tal obra de embutidos não poderia ser *apreciada e contemplada simultaneamente na beleza singular de uma única aparição harmoniosa*. Ora, nenhuma outra coisa acontece aos homens menos eruditos: ao não serem capazes, devido à sua mente inepta, de *compreenderem e considerarem a harmonia e o ajuste de todas as coisas*, se alguma coisa os chocou por ser difícil para o seu pensamento, julgam que a disformidade inere às coisas»²⁵⁵. À luz da metáfora, parece ser legítimo concluir que o fenómeno do mal não é um problema real, mas tão-somente de razão. Noutros termos, parece que se trata de um enigma para o sujeito (*quoad nos*), efeito de uma deficiência cognoscitiva. O homem será ignorante acerca do todo na justa medida em que tem um olhar perspectivado. E este, enquanto tal, é incapaz de contemplar a beleza do conjunto. Assim como um indivíduo tem de ver o pavimento no seu *todo* para não culpar o artífice pela disformidade da *parte*, assim também o homem tem de considerar a congruência *universal* das coisas – a sua

²⁵⁵ *Ibidem*: «Si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non posset. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem, atque conceptum inbecilla menti complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam rebus putant inhaerer foeditatem» (CSEL, LXIII, 122).

harmonia total – para perceber que o fenómeno é um problema apenas para a sua perspetiva.

O *terceiro elemento* da resposta é uma tematização dos dois anteriores. Ao que tudo indica, Agostinho não excluirá que o defeito epistemológico tenha *um certo* fundamento na realidade – nomeadamente se esta for fragmentada em partes. Ou seja, parece que a parte enquanto parte pode envolver um certo tipo de mal. Recorra-se ao exemplo do pavimento: parece que, num certo sentido, o cubo enquanto cubo pode levar a desaprovar com justiça o artífice. No entanto, assim como um cubo faz parte de um mosaico que é aprovável e deve ser aprovado no seu conjunto, assim também qualquer fenómeno adverso é, na verdade, adverso na parte mas benéfico na (e para a) ordem do todo.

Disse-se no momento oportuno que, se for tomada isoladamente, a solução dos diálogos é ao mesmo tempo definitiva, pouco cabal e até inaceitável. E, de facto, custa aceitar que os males na parte sejam bens no (e para o) todo. Custa aceitar, ainda, que a parte deva ser colocada em função do todo. Mas Agostinho parece estar a dizer isto mesmo. Se a resposta ao problema se ficasse por um defeito de perspetiva – a qual apenas vê partes que, parece, são disformes, feias e até mesmo más –, seria difícil salvaguardá-lo de um *posicionamento utilitarista*. Fará sentido afirmar que a morte dos inocentes ocorre por ser um bem no (e para o) todo, apesar de o não ser na (e para a) parte? Os diálogos sugerem que sim: a morte dos inocentes é um grande bem. Este só não é percebido assim porque aquela não é tomada enquanto tal, ou, em sentido inverso, não é integrada cognoscitivamente na congruência de todos os acontecimentos. Dita assim, a solução afigura-se bizarra. Para não acusar Agostinho de utilitarismo, convém olhar os seus diálogos como a identificação de um fenómeno cujas pistas para uma solução não passam de pistas. Neste clima, o leitor é convidado a ir às obras subsequentes, para só depois tirar conclusões.

3.

CRESCIMENTO E DECRÉSCIMO EXISTENCIAIS – A METÁFORA DA ALIMENTAÇÃO DA ALMA

A união entre o adverso e o saber propicia uma passagem direta para o fenómeno a estudar agora. É precisamente ao descrevê-la que Agostinho se aproxima, pela primeira vez de forma explícita, do fenómeno do crescimento e do decréscimo existenciais. Tomando-se outra vez como *exemplum*, Agostinho afirma que jamais se dedicaria ao saber se não tivesse sido acometido por uma adversidade. O adverso, seja de que intensidade for, é necessário para despertar o ponto de vista habitual, o qual tende a estar adormecido, num sono letárgico. A partir deste ponto de honra, Agostinho sugere a ideia de uma *mãe*, a pessoa que costuma alimentar e acalentar na fase inicial da vida. Assim como a mãe alimenta o corpo da criança para esta crescer, assim também a filosofia acalenta no seu seio as almas dos que são acometidos pelo adverso²⁵⁶.

No diálogo *Contra os Académicos*, a ideia é apenas sugerida; mas o diálogo *Vida Feliz* inclui toda uma descrição do fenómeno. Esta nasce e desenvolve-se a partir da boca de Mónica, que pode ser designada como a personagem principal da obra. De facto, a mãe de Agostinho profere a maioria das teses centrais do diálogo. O filho quase se limita a corroborá-las e, quando muito, a desenvolvê-las.

A discussão inicial principia com uma pergunta direta e repentina: «Parece-vos manifesto que somos compostos de alma e de corpo?»²⁵⁷. Por detrás do carácter desgarrado da questão, esconde-se um fenómeno misterioso e necessitado de estudo. Ao formulá-la, Agostinho coloca o dedo na ferida, no sentido em que inscreve o diálogo no âmbito que lhe corresponde de raiz. Já é sabido que a obra anterior está tomada por um registo epistemológico. Ora, quando se trata de indagar sobre a vida feliz, tal registo aparece

²⁵⁶ Leia-se *Con. Acad.* I, I, 3: «Acredita em mim: hás de congratular-te por quase não teres sido cativado pelas agradáveis prosperidades deste mundo por que os incautos foram cativados. Apesar do que eu dizia todos os dias, elas tentavam prender-me a mim próprio, [e teriam conseguido fazê-lo] se uma forte dor de peito me não tivesse forçado a abandonar a profissão pedante e a refugiar-me no seio da filosofia. *Ela me alimenta e acalenta agora*, no ócio tão vigorosamente desejado» («Multum, mihi crede, gratulaberis quod paene nullis prosperitatibus, quibus tenentur incauti, mundi huius tidem dona blandita sunt, quae me ipsum capere moliebantur cotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor ventosam professionem abicere et in philosophiae gremium confugere coegisset. ipsa me *nunc* in otio, quod vehementer optavimus, *nutrit ac fovet*» [CSEL, LXIII, 5]).

²⁵⁷ *Beata Vita*, II, 7: «Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos» (CSEL, LXIII, 93).

sempre a desempenhar um papel introdutório, preliminar. Esta é uma nota que atravessa os diálogos: antes de estudar o processo da transcendência existencial, o leitor é convidado a ir mais atrás, em busca dos fundamentos ontológicos do fenómeno. Também neste caso particular, Agostinho parte de uma análise do que compõe o ser, em geral, e o ser humano, em particular. Neste esforço por desobstruir o caminho para um entendimento da transcendência, a epistemologia e a ontologia congregam-se, vão a par. A pergunta é expressão disso mesmo. E a resposta dos interlocutores – nomeadamente de Mónica – admite a existência de um terreno comum, de uma zona neutra, comungada pacificamente por todos. Embora um dos discípulos manifeste dúvidas quanto ao problema de saber se o homem é composto *apenas* de alma e de corpo, todos à uma concordam em que *é pelo menos* composto de ambos²⁵⁸. A fixação unânime desta tese possibilita que se reintroduza a metáfora da alimentação – desenvolvendo a aplicabilidade ao fenómeno do crescimento e do decréscimo existenciais. Neste desenvolvimento, a metáfora assume a forma de uma analogia: embora o alimento propriamente dito seja para o corpo, a alma também tem, em sentido analógico, um alimento sem o qual adocece, decresce e, ao limite, morre.

Como personagem principal do diálogo, Mónica assume a lida. É a primeira a assumir a metáfora como sua. Agostinho trabalha a tese a partir das suas palavras: «Creio que a alma não se alimenta de nada a não ser da inteligência das coisas e da ciência. [...] Acredita, por isso, em mim: é de tais iguarias, isto é, das suas ideias e dos seus pensamentos, que o espírito se alimenta – porque é por intermédio delas que pode perceber seja o que for»²⁵⁹. Contrariamente ao sucedido na identificação do que compõe o ser humano, estas palavras não são aceites por unanimidade. A circunstância leva Agostinho a desenvolver outras metáforas, intimamente relacionadas com a principal e que completam o *puzzle* – acabando por evidenciar, assim, as suas implicações para a antropologia filosófica. É oportuno citar uma passagem extensa: «Não é verdade que vocês admitem [...] que os espíritos dos homens sumamente doutos estão como que muito

²⁵⁸ Assinale-se, no entanto, que a terminologia de Agostinho neste contexto (como aliás em muitos outros) é pouco exata e deveras oscilante. Com efeito, o termo *anima* é muitas vezes substituído quer por *animus* quer por *spiritus* – deixando o leitor confuso quanto à questão de saber se Agostinho inclui na composição humana não só o corpo e a alma, mas também o espírito. Para uma fixação possível da compreensão agustiniana de *anima*, *animus* e *spiritus*, cf. Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Agustin*, pp. 56, 57, nota 1.

²⁵⁹ *Beata Vita* II, 8: «Nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia. [...] inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est curis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit» (CSEL, LXIII, 95).

mais cheios e são maiores do que os espíritos dos ignorantes? – Disseram que era manifesto. – Portanto, dizemos com acerto que os espíritos dos que não são versados em nenhuma disciplina nem perceberam as artes liberais estão em jejum e como que famintos. [...] Esta é, justamente, [...] uma certa esterilidade e como que fome dos espíritos. De facto, assim como o corpo sem alimento tende a ficar cheio de doenças e de sarna (defeitos que, nele, indiciam fome), assim também os espíritos que indiciam jejum estão cheios de doenças. Com efeito, a própria nequícia é a mãe de todos os vícios, já que não é realidade nenhuma, ou seja, é o nada (como os antigos quiseram dizer). A virtude que é contrária a este defeito chama-se *frugalitas* [“frugalidade”]. Por conseguinte, assim como esta palavra provém de *frux* [“fruto”], isto é, de *fructus* [“fruto”], o que indicia uma certa fecundidade dos espíritos, assim também a palavra *nequitia* [“nequícia”] provém de *nihil* [“nada”], o que indicia esterilidade»²⁶⁰.

São muitos os elementos para os quais o excerto remete, a partir de um aparato de oposições considerável. A primeira oposição tem que ver diretamente com a metáfora principal. Trata-se do contraste entre «alimento» (*cibus*) e «jejum» (*ieiunus*): alimentam-se os espíritos dos homens versados em ciências ou artes liberais, enquanto os espíritos dos homens ignorantes permanecem em jejum. A partir desta diferenciação (fundante e fundamental), o diálogo é inscrito num estudo sobre a natureza da virtude, que por sua vez é associada à estrutura ontológica do ser humano. No quadro deste acercamento ético-ontológico, são apresentadas mais oposições. Os espíritos dos que se alimentam de ciências ou artes liberais são descritos como estando marcados pela frugalidade (*frugalitas*), contrastando-os com os espíritos dos que, ao jejuarem, se caracterizam pela nequícia (*nequitia*). Depois, diz-se que aqueles espíritos dão fruto (*frux*), ao passo que estes não produzem nada (*nihil*). Por último, afirma-se que os espíritos que dão fruto estão mais cheios e são maiores (*pleniores atque maiores*) do que aqueles que, ao serem marcados pela nequícia, se encaminham para a esterilidade (*sterilitas*) porque padecem

²⁶⁰ *Ibidem*: «Nonne [...] conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniores atque maiores? – Manifestum esse dixerunt. – Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis diciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse. [...] – Ista ipsa est [...] quaedam sterilitas et quasi fames animorum. nam quem ad modum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis, quibus sua ieiunia confitentur. etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum ex eo, quod necquicquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt. cui vitio quae contraria virtus est, frugalitas nominatur. ut igitur hac a fruge, id est a fructu propter quandam animorum fecunditatem, ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo nequitia nominata est» (CSEL, LXIII, 95).

fome e encontram-se num estado de menoridade. Em suma, aqueles espíritos são descritos como virtuosos, enquanto estes são apresentados como a sede de todos os vícios.

Uma das características essenciais destas oposições tem que ver com a *equivocidade do alimento espiritual*. Agostinho está empenhado em estabelecer as bases da transcendência como dimensão constitutiva do homem. Contudo, a ambiguidade da sua conceção de sabedoria volta a dar razão de si. A odisséia tem aqui um novo capítulo. Aliás, a definição citada no capítulo anterior encontra neste contexto um clima ainda mais problemático: o diálogo *Vida Feliz* torna ainda mais evidente que as obras de Cassiciaco são confusas. Ora, é imprescindível definir este que é o alimento da alma. Se a sabedoria é o conhecimento das realidades humanas e divinas, qual é o motivo para se colocar a tônica nas ciências e artes liberais (que são de foro humano)? Parece haver um convite a qualquer coisa como uma escalada nos graus de saber, desde as ciências inferiores até às superiores. Mas, no momento decisivo, todo o peso recai nos conhecimentos humanos, que são inferiores aos divinos.

Apesar da confusão envolta no fenómeno (que aumentará no que resta deste capítulo), não há dúvida de que as oposições agustinianas são redutíveis às dimensões fundamentais da transcendência e da falta. *De uma parte*, existem as almas (ou espíritos) que se alimentam, que estão marcadas pela frugalidade e que, ao darem fruto, estão mais cheias e são maiores. Tudo isto aponta para a dimensão fundamental da transcendência, expressa na analogia de um crescimento em moldes semelhantes ao crescimento corporal. Longe de elegerem as possibilidades que as privam do ser, as almas dos sábios vão no encalço ativo da virtude – ou seja, das possibilidades mais vantajosas para a sua maximização. *De outra parte*, existem as almas que jejuam, que estão marcadas pela nequícia e que, ao não produzirem nada, estão menos cheias e são menores. Tudo isto aponta, por sua vez, para a dimensão fundamental da falta, expressa na analogia de um decréscimo em moldes semelhantes ao definhamento corporal. Longe de elegerem ativamente as possibilidades mais vantajosas para a maximização ou majoração, as almas dos néscios vão no encalço da esterilidade. Embora estejam constitutivamente voltadas para a transcendência, mergulham a sua existência numa tensão inquieta – que as conduz à diminuição do seu ser.

É neste panorama que se desenrolam as discussões ulteriores dos diálogos. Os desenvolvimentos aí produzidos acerca da transcendência serão estudados já de seguida, deixando-se os desenvolvimentos sobre a falta para o próximo capítulo. Ainda no curso

da primeira discussão, mas principalmente no desenvolvimento da segunda, a metáfora é acompanhada pelo estudo das almas que se transcendem existencialmente. Agostinho começa por reiterar a tese segundo a qual a vida humana é constituída por um desejo universal de felicidade. Já foi estudado que esta era uma desformalização do fenómeno da vinculação originária a si, a qual se achava expressa no fenómeno de desocultação do ser. Agora, quando este fenómeno já foi alvo de uma investigação embrionária, Agostinho pode avançar com mais *dois elementos* sobre o que leva à transcendência existencial. É o que faz, com o auxílio de Mónica.

O *primeiro elemento* consiste em vincar que *a transcendência existencial só é efetiva no homem que possui de modo ativo o que deseja de modo constitutivo*. Tem vindo a ser analisado que o ser humano está constitutivamente em tensão para ser mais. A falta institui na condição humana uma estrutura dinâmica, segundo a qual cada homem é um ser de desejos. Está a ser indicada uma das notas que parecem ser esquecidas por Anders Nygren, quando sugere uma antropologia despida de qualquer referência ao acontecimento próprio. Note-se, também, que esta é uma das teses que Agostinho contrapõe à doutrina académica segundo a qual se transcende quem, mesmo julgando ser impossível alcançar o saber desejado, investiga sem assentir. A antropologia agustiniana defende uma visão alicerçada no prendimento ao saber. Um prendimento, não ao saber meramente teórico, mas sim ao saber interessado, prático, voltado para a maximização ou majoração.

Existe um *segundo elemento* sem o qual a transcendência não é realmente possível. Além de ter de possuir de modo ativo o que deseja de modo constitutivo, *o ser humano tem de desejar ativamente aquilo que lhe convém*. É possível desejar realidades nocivas ou que, pelo menos, não produzem fruto – de tal modo que não incorporam no ser. Agostinho é perentório quando se trata de afirmar que uma alma nestas condições não pode transcender-se existencialmente. Para se poder falar de um homem no encaço ativo da transcendência existencial, tem então de verificar-se em simultâneo *a posse do que se deseja e um desejo voltado para o bem*.

Depois de restringir as condições a partir das quais se pode falar do que transcende existencialmente, Agostinho vai mais longe e afirma que se deve «obter, suponho, aquilo que se tem quando se quer. Por conseguinte, *deve ser algo que permanece sempre*, que

não depende das incertezas da fortuna e que não está sujeito a nenhum acaso»²⁶¹. Em vez de analisar as influências estoicas e epicuristas espelhadas no trecho (que existem, sem dúvida²⁶², mas que são do domínio da história das ideias), importa atender ao seu conteúdo filosófico. O *fenómeno da permanência* salta logo à vista. Para Agostinho, uma transcendência efémera não é transcendência nenhuma, já que pode ser perdida quando o homem menos espera, sem que ele possa fazer nada contra isso. O que aqui se acha em jogo é uma *categorização* dos dois elementos na ausência dos quais a transcendência não é efetiva. Sem dúvida que a alma tem de possuir de modo ativo o que deseja de modo constitutivo; é certo que tem de possuir ativamente o que lhe convém – mas, além disso, *esse desejo tem de recair sobre aquilo que não se pode perder contra vontade*.

Na verdade, Agostinho está a introduzir, não uma, mas sim duas subdeterminações no interior da tensão volitiva: uma *subjéctiva*, a outra *objectiva*. A *subdeterminação subjéctiva* tem que ver com a circunstância de, além de desejar possuir determinados bens, a alma querer possuir *em permanência* isso que eventualmente possui de facto. E isto conduz à *subdeterminação objectiva*: ao desejo subjéctivo de possuir permanentemente o que convém, tem de corresponder a *imutabilidade dos próprios bens desejados*. Por outras palavras, o que Agostinho está a procurar vincar, na companhia dos discípulos e especialmente de Mónica, é que não basta ao ser humano desejar permanecer firme na posse de um determinado bem conveniente: é igualmente necessário que tal bem *não mude nem possa mudar* – isto é, seja imutável.

Chegará o momento de identificar como pode o homem cumprir estes requisitos. Por ora, é oportuno chamar à colação uma outra metáfora, quase omnipresente nos diálogos. E é oportuno fazê-lo porque ela, por um lado, deixa ver o fenómeno da permanência a uma nova luz (embora não necessariamente mais intensa), e, por outro lado, complica ainda mais a definição de «sabedoria». Trata-se da *metáfora do porto*, apresentada *em moldes distintos* nas dedicatórias e na exortação dos diálogos *Contra os Académicos* e *Vida Feliz*. Em que consiste a metáfora? Que tese esconde, sob o manto do seu alegado aparato retórico? Para responder a estas perguntas, considere-se

²⁶¹ *Idem*, I, 11: «Id, opinor, ei comparandum est, quod cum vult habet. [...] Id ergo, inquam, semper manens nec ex fortuna pendulum nec ullis subiectum casibus esse debet» (CSEL, LXIII, 99).

²⁶² A este propósito, leia-se, por exemplo, a seguinte nota que Mário Santiago de Carvalho introduz após a sua tradução da *Vida Feliz* (Edições 70, Lisboa, 1988, p. 100): «As marcas estoicas (a atitude de aceitação da “necessidade” e respetiva interiorização [...]) e epicuristas (a heroicidade que ao sábio se exige consistindo embora na aceitação do que não se pode evitar, prolonga-se no conselho dado em evitar o mal e usar o bem [...]) devem assinalar-se».

primeiramente o *sentido* comum de «porto». A pessoa normal e corrente vê nele um lugar seguro, onde os barcos podem arribar, quer dizer, onde podem lançar a âncora ou fundear de qualquer outro modo. Quando o barco está no porto, os marinheiros podem enfim ter algum descanso, repousar das agruras que a navegação traz consigo. Afastados dele, pelo contrário, o barco até pode encontrar-se numa situação relativamente estável e os marinheiros até podem estar mais ou menos descansados – mas, também em tais situações de estabilidade e repouso, barco e marinheiros estão sujeitos aos humores do tempo, às suas inclemências caprichosas e mutantes. Em tais casos, *a estabilidade pode ser perdida contra vontade*. A sua permanência depende de condições climáticas, as quais são insuscetíveis de controlo humano.

No diálogo *Contra os Académicos*, a metáfora baseia-se neste sentido comum. Diz Agostinho que «o espírito divino gravado nos mortais não alcança de modo nenhum o porto da filosofia, onde não é agitado nem pelo vento contrário à fortuna nem pelo propício [...]»²⁶³. A mesma ideia, presente logo nas primeiras linhas da dedicatória do livro I do diálogo, é desenvolvida na exortação do II. Naquela parte, Agostinho apontara concretamente para a metáfora do porto enquanto tal. Nesta, uma vez mais a partir da imagética náutica, lança pistas sobre aquilo que se lhe opõe. Fala das «ondas e tempestades da fortuna, contra as quais se deve oferecer resistência com os remos de todas as virtudes»²⁶⁴.

Estas afirmações compendiam elementos já estudados. Desde logo, o leitor topa com a reintrodução do conceito de virtude – que alicerça o discurso num registo ao mesmo tempo epistemológico, ontológico e ético. Mais do que insistir nos aspetos que já são relativamente claros, importa prestar atenção a um outro – que é muito obscuro. Com

²⁶³ *Con. Acad.*, I, 1: «[...] ut divinum animum mortalibus inhaerentem, nequaquam sapientiae portus accipiat, ubi neque adversante fortunae flatu, neque secundante moveatur» (CSEL, LXIII, 3). A palavra «fortuna» é um dos principais alvos das retratações agustinianas. E faz sentido que assim seja, pois existe uma incompatibilidade entre o conteúdo daquele termo – proveniente da tradição grega – e a proposta cristã. Isto significa que, além de não solucionar os problemas, a noção de «fortuna» pode até mesmo agravá-los. Em última análise, o intérprete pode ficar sem saber como é possível existir um Deus criador que tudo providencia e, ao mesmo tempo, um mundo regido por qualquer coisa como um ocasionalismo gratuito. Certamente que, não só no diálogo mas também nas próprias *Retratações*, Agostinho procura esclarecer que «aquilo que habitualmente se chama “fortuna” é talvez regido por uma certa ordem oculta» – de tal modo que não fará sentido aplicar inteiramente a este contexto a ideia de um ocasionalismo gratuito. Porém, esta resposta também traz consigo vários problemas: desde logo, além dos enigmas resultantes da tese da fortuna, surge o problema de compreender o fenómeno da *ordem*; e não só o fenómeno da ordem sem mais, mas também (e principalmente) a noção de ordem *oculta*. Ora, tais aspetos só são desvelados mais adiante. A propósito da noção de «fortuna» nos diálogos de Cassiciaco, cf. Lejard, F., «El Tema de la Felicidad en los Diálogos de San Agustín», *Augustinus*, 20 (1975), pp. 29-81.

²⁶⁴ *Con. Acad.* II, 1: «Contra illos fluctus procellasque fortunae, cum obnitendum remis qualiumcumque virtutum» (CSEL, LXIII, 24).

efeito, apesar de esta apresentação da metáfora trazer consigo vários elementos que já são compreensíveis, comporta também muitos problemas que os diálogos deixam por resolver. O exemplo mais claro reside no facto de a metáfora apresentar a vida como viagem. Isto deixa entrever o já conhecido fenómeno da travessia. No entanto, a partir de tal imagética, as perguntas surgem uma a seguir à outra: o que significa, ao certo, estar em viagem até um porto seguro? Consegue o homem ir até ele pelas suas próprias forças? Se não o consegue, será capaz de fazê-lo de outro modo, nomeadamente com o auxílio de um concurso extrínseco? Quais são os meios que o ser humano tem para lá chegar? E o termo da viagem, em que é que consiste ao certo? Quais são as características a relevar de o porto ser da filosofia?

O número das perguntas é, no diálogo *Contra os Académicos*, muito mais elevado do que o das respostas. Por isso, num esforço por iluminar um pouco este quarto escuro, convém pedir ajuda ao diálogo *Vida Feliz*. Ao lê-lo, porém, percebe-se que a sua ajuda é muito minguada, podendo até mesmo dizer-se que complica o cenário. Nas primeiras palavras da dedicatória, Agostinho fala de uma região da vida feliz (*regio beatae vitae*), para a qual o ser humano pode encaminhar-se mediante a filosofia. A metáfora emerge neste contexto. Tal emergência, além de não ser uma reduplicação da anterior, inclui problemas de coerência. Desde logo, o diálogo *Vida Feliz* tende a falar do porto como um sítio de passagem, podendo incluir vários tipos de adversidade. Sem dúvida que, também nesta segunda descrição, o marinheiro não está exposto aos efeitos de uma intempérie em alto mar; mas o fundamental é que, nesta obra, a metáfora não tende a remeter para uma situação definitiva²⁶⁵. A supor pelas passagens sobre o assunto, Agostinho defende a tese de que *ainda existem perigos no porto* – os quais, não sendo tão fortes quanto as intempéries em alto mar, são reais. De entre eles, destaca-se o perigo de julgar que o porto é já «a própria terra da felicidade, ao prometer a satisfação dos desejos, não só aos que chegam e estão prestes a entrar, mas também, frequentemente, ao aliciar os homens que já se encontram no porto e ao retê-los assim, a maior parte das vezes, da magnífica pátria que estavam prestes a alcançar»²⁶⁶.

²⁶⁵ Para um estudo desta metáfora, cf. María, G. M., «Apuntes para la Imagen del Mar en las Confesiones de San Agustín», *Augustinus*, 31 (1986), pp. 179-84.

²⁶⁶ *Beata Vita* I, 1, 3: «Ipsa beata terra satisfactorum polliceatur sed plerumque de ipso portu ad sese homines invitet, eosque nonnumquam detinet ipsa altitudine delectatos, unde ceteros despicerere libeat» (CSEL, LXIII, 90).

Já se está a ver como esta descrição é diferente da produzida no *Contra os Académicos*. A tentativa de desvelar os fenómenos encontra, pois, um novo foco problemático. Em algumas passagens, aquela descrição chega mesmo a contradizer a imagética do diálogo anterior. Enquanto este deixara em aberto a possibilidade de o homem ser feliz mediante um esforço da razão e da vontade, aquele inclina-se para o fechamento de uma tal possibilidade. A *possibilidade* de se chegar à meta por via da razão e da vontade pessoais é contraposta ao método que, *na realidade*, conduz até ela. Assim, o porto da filosofia é descrito apenas como uma etapa do caminho, como parte de um método dado a alguém que, entretanto, permanece em travessia²⁶⁷.

As raízes deste contraste vão beber a um terreno mais profundo do que o retórico. Está em causa algo que excede os moldes de um adorno menos conseguido do que os demais. O contraste volta a residir na odisseia que constitui um problema de índole filosófica: a definição ambígua da sabedoria, aliada ao alcance do tipo de transcendência que esta pode garantir. Se os diálogos contassem já com o aparato concetual da *Trindade*, por exemplo, poder-se-ia especular que uma diferença na determinação dos portos solucionaria o problema. Nesta hipótese, a filosofia e a sabedoria corresponderiam, respetivamente, ao conhecimento das realidades humanas e divinas – de modo que o porto da filosofia seria ainda um porto de travessia (de passagem), enquanto o porto da sabedoria representaria já a região sólida da felicidade (sendo um poiso definitivo, portanto). A panorâmica dos diálogos inviabiliza esta hipótese. *Em primeiro lugar*, porque o desvelamento concetual disponível neles é idêntico; não existe, desde logo, uma tematização concetual clara dos termos «sabedoria» e «filosofia». *Em segundo lugar* (e como complemento do primeiro aspeto), o conceito de sabedoria é descrito no diálogo *Contra os Académicos* como o conhecimento das realidades humanas e divinas²⁶⁸. Este aspeto já vem sendo indicado: o sábio dos diálogos é um sábio dedicado às ciências e artes liberais. Trata-se de alguém que se dedica à vida deste mundo e que, a partir do seu ócio filosófico, deslinda o ser da realidade. Não existe, pois, nenhuma diferenciação das noções.

²⁶⁷ Leia-se *idem*, I, I, 1: «Se a razão e a própria vontade conduzissem ao porto da filosofia [...], a partir do qual já se avança para a região e a terra da felicidade, desconfio que não se diria irrefletidamente que um número muito menor de homens haveria de chegar a ele, ainda que já agora, como vemos, são raros e muito poucos os que chegam» («Si ad philosophiae portum, e quo iam in beatae uitae regionem solumque proceditur [...] ratione institutus cursus et uoluntas ipsa perduceret, nescio, utrum temere dixerim multo minoris numeri homines ad eum peruenturos fuisse, quamuis nunc quoque, ut uidemus, rari admodum paucique perueniant») [CSEL, LXIII, 89]).

²⁶⁸ Cf. *Con. Acad.* I, VI, 16 (CSEL, LXIII, 16).

Tudo isto confirma que os diálogos de Cassiciaco são um edifício que ainda está em construção. O que não deixa de ser curioso é que, apesar deste facto, Agostinho considere já ter firmado as bases para concluir o seguinte: *transcende-se quem possui Deus*. A conclusão afigura-se demasiado rápida. Paradoxalmente, todos os companheiros de Cassiciaco confirmam-na sem pestanejar. Tomam-na como própria. A partir da autoridade, Agostinho afirma que Deus é imutável, concluindo sem mais delongas que o homem não sai frustrado ao desejar ativamente este que é o único bem suscetível de uma posse em permanência (ou seja, que não se pode perder contra vontade, desde logo porque é imutável).

No seguimento disto, pode-se retomar agora, com novo fôlego, a metáfora do alimento como expressão dos crescimento e decréscimo existenciais. Agostinho relaciona diretamente aquela metáfora com os contornos específicos da posse de Deus. Depois de sentenciar, com Mónica, que os alimentos da alma são os pensamentos ou ideias do espírito, diz que existe um outro alguém (*aliud*) a preparar continuamente refeições para todos os homens – apesar de muitos deles as não comerem²⁶⁹. Esta tese é relevante. *Em primeiro lugar*, porque mostra que os diálogos já colocam a existência humana na perspectiva do dom²⁷⁰. Embora também este fenómeno seja desvelado apenas de modo parcial, já há apontamentos sobre um concurso extrínseco à especulação filosófica propriamente dita. Sendo certo que os alimentos são apresentados na forma das ciências e artes liberais, também é certo que a alimentação não é da exclusiva responsabilidade do homem. O responsável pela sua confeção é um outro alguém. Mais e melhor do que um caminho exclusivamente imanente, o acontecimento de si é um acontecimento de que o próprio «si» não é inteiramente responsável. Os problemas identificados nos diálogos não anulam o facto de a antropologia agustiniana ser desde sempre uma antropologia que, de uma forma ou de outra, solicita uma concorrência extrínseca. Volta a surgir a ideia de que o homem, na sua condição decaída, não é inteiramente capaz de alcançar, ativa e individualmente, aquilo por que anseia dia e noite.

²⁶⁹ Cf. *idem*, III, 17 (CSEL, LXIII, 102).

²⁷⁰ Mário Santiago de Carvalho demonstra, através de uma análise semântica, que a própria terminologia dos diálogos deixa entrever uma tal perspectiva. Visto que se relaciona explicitamente com a noção de tarefa ou «a caminho» (que tem vindo a ser desenvolvida nesta dissertação), atente-se no seu estudo sobre o termo agustiniano *pervenire*, presente no artigo «“Beatos Nos Esse Volumus” – Uma Leitura do *De Beata Vita* de St. Agostinho, *Humanística e Teologia*, 9 (1988), pp. 63-95 e 187-222, principalmente na página 92: «*Pervenire* [...] não significa apenas “atingir” ou “alcançar”, mas também uma dádiva de alguém – o que sublinha, uma vez mais, o papel generoso de Deus, no achamento da Sua verdade, a gratuidade que confere ao homem uma “parte” do ser divino».

Mas o problema é mais complexo. Com efeito, Agostinho admite sempre a possibilidade de o ser humano rejeitar o dom. Isto conduz, a passos muito largos, até ao enigma da graça. Trata-se de um mistério tão complexo que terá de ser estudado por fases, consoante as pistas forem sendo dadas pela própria obra agustiniana e até ao anexo da dissertação. Por uma parte, Agostinho diz que o homem não é responsável pela confecção dos alimentos que fazem a alma crescer. Por outra parte, diz que o mesmo homem é capaz de rechaçar o alimento, fazer jejum, definhar e, porventura, morrer. Um dos paradoxos do dom reside justamente aqui: embora o ser humano não seja inteiramente responsável pela posse que vivifica em permanência, é-o, no entanto, pela sua recusa. Ora, não é nada fácil sustentar ao mesmo tempo a pouca responsabilidade na obtenção (é um dom) e a responsabilidade na não-obtenção (corresponde à ação livre). Parece que, se o homem recusa a graça, torna-se inteiramente responsável por a não ter. Mas Agostinho diz ser legítimo afirmar que a responsabilidade do homem neste processo é diminuta, na justa medida em que se trata de um dom concedido por um outro alguém.

O enigma faz companhia ao agustiniano em todas as suas leituras. Bastará ter presentes as interpretações feitas por Lutero e Jairzinho para se perceber que o problema é bem vincado, podendo assumir moldes radicais. Como já se viu, uma das interpretações consiste em negar a capacidade agustiniana para sustentar a vontade livre. No contexto do presente capítulo, não se revela oportuno retomar esta problemática – até porque, como se viu, os diálogos não ajudam a resolvê-la. Importa apenas retomar a ideia de que, segundo Agostinho, o crescimento espiritual não é da exclusiva responsabilidade do ser humano. Um dos seus caudais nasce do transcendente. Sem ele, a alma enterra-se cada vez mais na indigência. É o que se trata de aprofundar em seguida.

4.

UMA OCORRÊNCIA PARTICULAR DA INDIGÊNCIA

A indigência já foi alvo de algumas investidas nas descrições anteriores. Mas a terceira discussão do diálogo *Vida Feliz* merece um olhar especial, porque a metáfora da indigência é aí tratada de modo mais detido. Pelo que já se averiguou, entende-se que o objeto central do texto é o fenómeno da transcendência. No entanto, a fenomenologia agustiniana a este respeito percorre o que pode ser designado como uma «via negativa»: aproxima-se da transcendência mediante a consideração da falta. Neste clima, a obra de Agostinho explicita o nexó entre a metáfora e a ideia de uma *falta vivida como privação do ser que transcende*.

Agostinho é o primeiro a tomar a palavra, mas, uma vez mais, atribui o papel principal a Mónica: «Foi dito pela mãe que a miséria não é outra coisa senão a indigência, e concordámos todos que os indigentes são miseráveis. Contudo, suscita-se a questão de saber algo que não pudemos explicar ontem: se também todos os miseráveis são indigentes. De facto, se a razão vier a demonstrá-lo, chegar-se-á a saber na perfeição quem é feliz. Será, com efeito, quem não é indigente. Pois quem não é miserável é feliz. Portanto, se dizemos que a indigência é o mesmo que a miséria, será feliz quem carecer de indigência»²⁷¹. O fenómeno é considerado à luz de *implicações lógicas recíprocas*. Reafirma-se, mais concretamente, que a indigência implica a miséria e que esta, por sua vez, implica aquela. Se for provado que «miséria» e «indigência» envolvem uma implicação recíproca (que são equivalentes, portanto), e na suposição de haver sido provado que «miséria» e «infelicidade» também o são, será possível um acercamento negativo ao fenómeno da transcendência. Esta via tem a vantagem de evidenciar aspetos tanto da transcendência quanto da falta.

²⁷¹ *Beata Vita*, IV, 23: «Dictum enim erat a matre nihil esse aliud miseriam quam egestatem convenienter inter nos, qui egeant miseros esse. sed utrum omnes etiam miseri egeant, nonnulla quaestio est, quam hesterno die non potuimus explicare. hoc autem ita se habere si ratio demonstraverit, perfectissime inventum est, qui sit beatus; erit enim ille, qui non eget. omnis enim non miser beatus est; ergo beatus est, qui egestate caret, si quam dicimus egestatem eandem miseriam esse constiterit» (CSEL, LXIII, 106-7). Observe-se que Agostinho convida os interlocutores a uma revisitação. Através deste convite, depreende-se haver sido detetado, numa fase anterior do excuro, um nexó de implicação lógica de «indigência» para «miséria». Acontece que, se um leitor folhear as páginas que precedem este momento do diálogo, deparar-se-á com o facto de estar a ser remetido para uma parte do livro de que não há notícia. Estas são algumas das linhas agustinianas que não viram a luz dos dias de hoje. Ao que tudo indica, o dito de Mónica estaria num fragmento corrompido da obra, correspondente a parte do parágrafo XXII do diálogo – justamente o parágrafo anterior àquele onde figura o convite à sua revisitação.

Ao iniciar a sua caminhada neste terreno íngreme e inóspito, Agostinho *confirma* e *aprofunda* dois temas obscuros e necessitados de explicitação. O *primeiro tema* nasce da circunstância de, quase de passagem, ser dito que a alma do sábio não sofre indigência. O motivo para isso passa pela afirmação de que a vida feliz está como que embutida (*posita est*) na alma do sábio²⁷². Agostinho não confirma simplesmente a tese da vinculação da sabedoria à transcendência: aprofunda-a, também. As suas palavras levam o intérprete a ficar ainda mais inclinado para a conclusão de que, nos diálogos, é por vezes admitida a possibilidade de uma transcendência existencial aqui e agora (na presente condição humana). Embora seja verdade que Agostinho se retrata da passagem²⁷³, esta acaba por ser apenas mais uma prova da tese que vem sendo defendida: o desvelamento fenoménico produzido nos diálogos é parcial e, por isso, ainda confuso.

Mas existe um *segundo tema* tratado no início deste terreno íngreme e inóspito, o qual tem que ver com o papel do adverso no encaminhamento para a vida feliz. As palavras augustinianas *confirmam* a ideia de que uma vida humanamente experimentada como propícia é, na verdade, bem mais adversa do que uma vida cercada por adversidades. Também aqui, a especulação do diálogo *Vida Feliz*, além de confirmar o fenómeno, *desenvolve-o*. Pode-se dizer que Agostinho desenha um fresco com *duas* paisagens, as quais acabarão por patentear qual o tipo de homem que é indigente de modo ativo. Quanto ao *primeiro elemento*, é de relevar o facto de a proposta augustiniana rever o problema a uma luz distinta da que ilumina outros diálogos. O seu acercamento funda-se na tradição para vincar a importância de aceitar o adverso inevitável. O que isto significa é que a transcendência existencial reside, não só em tornar-se imune aos assaltos do adverso, mas também na interiorização do seu valor. Estas imunidade e interiorização fazem com que algo humanamente visto como um mal superabunde em bem.

O *segundo elemento* é ainda mais explícito quanto ao fenómeno da indigência propriamente dito. É apresentado o *exemplum* de Orata, um certo homem que (alegadamente) possui todos os bens materiais desejados e desejáveis. Agostinho abstrai por momentos da estrutura do desejo para fazer um *Gedankenexperiment*: apesar de o ser humano desejar sempre mais bens do que os possuídos (e isto *ad infinitum*), é pensável um homem que possua não só todos os bens que deseja mas também todos os que possa

²⁷² Leia-se *Beata Vita*, IV, 25: «O seu espírito [i.e., do sábio], que está embutido na vida feliz, não sofre indigência («Non eis eget ipse animus, in quo posita est beata vita» [(CSEL, LXIII, 107)].

²⁷³ Cf. *Retract.* I, II (CSEL, XXXVI, 18).

desejar. Orata serve de *exemplum* de tal forma de vida, na medida em que, segundo a perspectiva humana, dispõe de uma existência maximamente propícia. No dizer de Agostinho, Orata corresponde ao homem a quem «todo o desígnio da sua vontade foi realizado com sucesso e prosperidade»²⁷⁴. Isto significa, parece, que ele é miserável mas de modo nenhum indigente. Pelo contrário: dispõe de todos os bens com a abundância desejada. Tudo parece concorrer, pois, para a negação da implicação lógica recíproca entre «indigência» e «miséria». Embora aquela implique esta, parece que esta não implica aquela. Colocados diante deste *exemplum*, todos os intervenientes no diálogo se inclinam para a conclusão de que os miseráveis não são necessariamente indigentes. Todos... menos um; ou melhor: menos uma. Mónica volta a assumir o papel principal, argumentando que Orata exemplifica não só a *um* tipo de indigência mas também o *único* tipo de indigência digno desse nome: «A esse [indivíduo], que era rico e opulento e que, como vocês dizem, não desejava mais nada, no entanto, *porque temia perder tudo, faltava-lhe a sabedoria*. Então chamá-lo-íamos “indigente” se lhe faltasse a prata e as riquezas e não o podemos fazer quando é a sabedoria que lhe falta?»²⁷⁵.

As palavras de Mónica reiteram teses já estudadas, por um lado. Agudizam também a odisseia que tem acompanhado esta parte. Em relação às teses já estudadas, destaque-se a relevância do desejo conveniente e permanente dos bens imutáveis. Já em relação à odisseia, note-se que Mónica está a tematizar o entendimento da sabedoria. Se esta havia sido ambigualmente definida como o conhecimento das realidades humanas e divinas, por uma parte, e como a posse do bem que vivifica, por outra, agora parece achar-se vinculada ao conhecimento da perecibilidade dos bens materiais. É possível afirmar, em defesa da fenomenologia dos diálogos, que as definições não têm por que ser contraditórias: o sábio pode ser definido como aquele que, ao reconhecer a mutabilidade de certos bens, se volta em permanência para o que é imutável; a ambiguidade voltaria, assim, a reduzir-se a duas definições fundamentais. De todo o modo, a problematicidade do fenómeno poderia ser parcialmente eliminada se Agostinho apresentasse uma – e só uma – definição de «sabedoria». Ao não fazê-lo, mantém a ambiguidade. Continua a não haver uma evidência sobre o que efetivamente cai sob o âmbito da noção.

²⁷⁴ *Idem*, IV, 26: «Omne institutum voluntatemque omnem successio prospera consecuta est» (CSEL, LXIII, 109).

²⁷⁵ *Idem*, IV, 27: «Iste, qui dives et locuples erat et nihil, ut dicitis, amplius desiderabat, tamen, quia metuebat ne amitteret, egebat sapientia. ergone hunc egentem diceremus, si egeret argento et pecunia, cum egeret sapientia, non dicemus?» (CSEL, LXIII, 109).

Mas repita-se: apesar de não se saber ao certo a que corresponde a sabedoria, os diálogos falam a uma só voz sobre a importância de o homem a possuir – nomeadamente para se transcender existencialmente. Todos os intervenientes no diálogo comungam da tese de que a sabedoria é a via habitual para este tipo de transcendência. Na verdade, ao serem aplicadas ao *exemplum* de Orata, as palavras de Mónica não só confirmam como desenvolvem os contornos do fenómeno. A partir delas, a conclusão que estava prestes a ser tomada dá lugar à inversa: aquilo de que Orata é *exemplum* remete, no fundo, para o *único tipo de indigência existencial* em sentido estrito. Porquê? Porque faz referência à única carência que pesa existencialmente: a *carência das condições para a transcendência*. Tanto quanto se depreende das palavras de Mónica (e apesar dos problema e da solução apresentados), a indigência de Orata está no facto de se apegar aos bens que, embora possua, *pode perder contra vontade*. Agostinho assume as palavras de Mónica como suas, e sustenta que um tal apego manifesta a única indigência existencial em sentido estrito – pois implica não aceder em permanência ao único bem imutável.

Percebe-se agora melhor por que motivo Agostinho defende que o sábio jamais pode ser indigente²⁷⁶. Mesmo que careça de muitos ou de quase todos os bens, não sofre de indigência existencial porque possui a *sabedoria de aderir em permanência a Deus*. Segundo Agostinho, Deus é o único bem que não pode ser perdido contra vontade, na justa medida em que é o único bem imutável. Isto leva-o a concluir que a estultícia é o nome próprio da indigência: designa a forma mais concreta de esterilidade²⁷⁷.

Note-se que o oposto à vida indigente ainda não foi designado com um aparato terminológico próprio. Ora, a referência à esterilidade volta a colocar o debate num registo semântico. A partir dele, poder-se-á vincular o discurso ao registo ético-ontológico e, depois (para fechar o círculo), caldear uma terminologia específica do que se opõe a «indigência». *Em primeiro lugar*, Agostinho retoma a oposição entre frugalidade (*frugalitas*) e nequícia (*nequitia*). Ao considerar que a estultícia é o nome próprio da indigência, e que esta designa a forma mais concreta de esterilidade, reconsidera também o contraste entre algo que produz fruto (*frux*) e algo que não produz nada (*nihil*). Do ponto de vista agustiniano, a estultícia designa uma forma própria da esterilidade na exata medida em que se deixa levar pela nequícia. Assim se compreende,

²⁷⁶ Isto apesar de o fragmento que tratava do argumento não ter resistido à prova do tempo.

²⁷⁷ Leia-se *idem*, IV, 30: «A estultícia é a indigência – é o nome próprio da indigência. Ora, esta palavra costuma designar uma certa esterilidade ou penúria» («Egestas autem stultitia est egestatisque nomen; hoc autem verbum sterilitatem quandam et inopiam solet significare» [CSEL, LXIII, 111]).

em segundo lugar, que a abordagem sobre a indigência e o seu contrário não seja alheia à natureza da virtude: «Creio que vocês admitem agora que o espírito estulto é defeituoso e que podemos incluir todos os defeitos do espírito no termo único de “estultícia”»²⁷⁸. Dizer que a alma do estulto chama a si todos os vícios espirituais é o mesmo que atribuir-lhe todas as formas de privação de ser que lhe são próprias. O registo ontológico começa, assim, a dar nova razão de si. Mais do que *ter* indigência de algo, o estulto *não tem* algo. A alma de um tal homem carece de sabedoria, não sendo incorporada no ser que a transcende. É, pois, uma alma enferma.

O que foi visto conduz, por fim, ao tal aparato terminológico que se opõe a «indigência». Agostinho convida os discípulos a identificarem o melhor antónimo para esta palavra. Um deles sugere «plenitude» (*plenitudo*), e o termo que é aceite por todos. O facto de não se adotar abundância (*abundantia*) pode causar perplexidade: se «indigência» significa uma falta, o seu contrário deveria significar a posse abundante disso que falta. Agostinho explica a sua eleição nos seguintes termos: «Existe uma justa medida ou proporção onde nada está nem a mais nem a menos. Esta é, portanto, a própria “plenitude”, que fixámos como contrária a “indigência”, a qual é muito melhor do que se fixássemos “abundância”. De facto, por “abundância” entende-se um fluxo e como que uma profusão excessiva de algo. Quando tal ocorre além do que é necessário, sente-se também a falta de medida – e o que é excessivo também carece de medida. Portanto, a indigência não é estranha ao próprio excesso, mas é estranha à medida tanto o que está a mais quanto o que está a menos»²⁷⁹. Quase seria escusado dizer que, uma vez mais, não se percebe bem o que se está a entender por «sabedoria». No caso deste excerto, parece que não corresponde nem ao conhecimento das realidades humanas e divinas, nem a Deus, nem sequer à consciência da perecibilidade dos bens – mas sim à *moderação da alma*. Ora, a partir desta definição (mais uma, e tanto ou mais ambígua do que as demais), Agostinho julga ser possível afirmar que o termo «indigência» se aplica não só aos homens que se agarram ao defeito mas também aos que se agarram ao excesso. Condensa, de facto, todos os vícios alheios à sabedoria. A carga ontológica desta aproximação também é relevante: *a indigência não é estranha ao próprio excesso de ser*, no sentido

²⁷⁸ *Ibidem*: «Credo vos etiam concedere animum stultum esse vitiosum omniaque animi vitia uno stultitiae nomine includi» (CSEL, LXIII, 111).

²⁷⁹ *Idem*, IV, 32: «Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. ipsa est igitur plenitudo, quam egestati contrariam posueramus, multo melius, quam si abundantiam poneremus. in abundantia enim intellegitur affluentia et quasi rei nimium exuberantes effusio. quod cum evenit ultra quam satis est, etiam idem desideratur modus et res, quae nimia est, modo eget. ergo nec ab ipsa redundantia egestas aliena est, a modo autem et plus et minus aliena sunt» (CSEL, LXIII, 113).

em que este excesso está, também ele, *fora da medida*. Trata-se de uma desmedida e, por isso, leva ao decréscimo existencial²⁸⁰.

²⁸⁰ Cf. *idem*, IV, 33 (CSEL, LXIII, 113-4).

5.

ORDEM, DESORDEM E REGRESSO PELA RAZÃO

Caminhar com a obra agustiniana significa percorrer becos e vielas que nem sempre são retilíneos. Esta afirmação, que poderia ser recebida como um lugar-comum no início do estudo, está a encontrar nele uma confirmação flagrante. Os capítulos anteriores visitaram e revisitaram os fenómenos ao modo de uma fenomenologia circular. Não é possível atingir um desvelamento dos fenómenos de uma vez por todas. Estes encontram-se escondidos, de sorte que a desocultação tem de ser feita aos poucos, como que por investidas – nem sempre com a evidência desejada. O facto de este edifício se encontrar em construção é incontornável nos diálogos de Cassiciaco. Uma dissertação sobre a obra de Agostinho tem de contar com ela, sob prejuízo de, se o não fizer, cair em reducionismos cómodos mas desviados.

De todo o modo, o diálogo *Ordem* constitui já, sob várias perspetivas, um desenvolvimento fenomenológico que permite ver mais além. Aplicando o dito ao problema da transcendência e da falta, importa vincar que a regra não encontra nele uma exceção. É por isso que, neste capítulo, se procurará desvelar um pouco mais os fenómenos, quase exclusivamente a partir do terceiro diálogo de Agostinho de que há registo. Procurar-se-á mostrar que aquele diálogo *confirma* e *desenvolve* a ideia dos crescimento e decréscimo existenciais, por um lado, e, por outro lado, acentua alguns dos seus problemas (nomeadamente a partir de uma aproximação que solicita desvelamentos futuros). Os *traços* deste *esboço* visam apetrechar o leitor, ainda mais e melhor, com elementos centrais para a análise detida dos fenómenos da imagem de Deus e da região de indigência.

O diálogo confirma, de facto, a ideia de um crescimento ou decréscimo espirituais. Embora Agostinho não rerepresente nele, de modo explícito, as metáforas já analisadas – mormente a da alimentação da alma –, assume o seu alcance fenomenológico. São várias as referências ao saber, à transcendência e à falta. O ambiente é, pois, o de uma antropologia alicerçada na imagem de Deus e na região de indigência. Neste contexto, o ponto VIII do livro I inclui aspetos necessitados de estudo. Comece-se pela consideração de mais um *exemplum*: ao despontar a manhã em que a segunda discussão é travada, um dos retirados de Cassiciaco entoia um cântico que não abandonara o seu espírito desde a noite anterior: «Deus das virtudes, converte-nos e mostra-nos a tua face, e seremos

salvos»²⁸¹. Estas palavras do saltério²⁸² foram proferidas nada mais do que nas latrinas. O facto escandaliza Mónica, gerando uma discussão entre ela e o protagonista, primeiro, e entre este e Agostinho, depois. Mónica repreende o discípulo do filho por entoar o cântico num lugar que considera despropositado. Mas Agostinho vislumbra nisso um facto assinalável: ao contrário da sua mãe, deteta no canto uma *invocação por parte do desterrado* – uma invocação de Deus –, e aproveita o facto banal para produzir fenomenologia. Neste clima, a invocação é descrita como uma primeira conversão.

A tese indicia uma nova condição de possibilidade para a transcendência existencial. Ao invocar Deus a partir de um lugar tido por despropositado, o discípulo de Agostinho afigura-se como uma sinédoque do homem desterrado. Ao reconhecer-se como tal, chama a si o modelo de quem é imagem. Confirma-se, desta forma, que havia uma congruência entre aquilo que o canto dizia e o sítio a partir do qual era cantado²⁸³. Na verdade, a face invocada está sempre já com ânsias de mostrar-se ao indigente. Ocorre que o homem, primariamente e o mais das vezes, não se reconhece como um ser necessitado. O seu ponto de vista tende a estar adormecido. Ora, já se viu que a falta do reconhecimento conversivo inviabiliza a transcendência existencial. Só a invocação permite uma saída da lama, da sujidade e das trevas em que a vida humana está mergulhada²⁸⁴. O clima dos diálogos de Cassiciaco, em geral, e o do diálogo *Ordem*, em particular, é precisamente este: dada a sua condição, a vida do homem é *sempre* uma vida em terra enlameada, suja e obscura.

Importa sublinhar o advérbio: a região habitada pelo ser humano é *sempre* uma região de indigência. O exemplo por excelência pode vir em auxílio do que está a ser vincado: insiste-se muito na pobreza do estábulo de Belém, mas seria um erro pensar que o possível nascimento de Jesus Cristo num palácio colmado de riquezas humanas o isentaria de uma miséria igualmente gritante. A pobreza do presépio não é maior do que a de qualquer outro sítio que o Verbo pudesse ter escolhido para entrar na história dos homens. Mesmo que Jesus nascesse num palácio e a sua mãe fosse a rainha mais poderosa do mundo, estaria sempre a descer até uma região escandalosa para Deus. Segundo Agostinho, não há como fugir deste lugar. De tal forma que, diante de uma possível

²⁸¹ *Ordine* I, VIII, 22: «Deum virtutum, convertere nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus» (CSEL, LXIII, 135).

²⁸² Cf. *Sl.* LXXIX, 8.

²⁸³ Cf. Rosa, J. M.^a da S., *Em Busca do Centro*, pp. 268-9.

²⁸⁴ Cf. *Ordine* I, VIII, 23 (CSEL, LXIII, 136).

transcendência existencial, «todos os homens se erguem e como que te olham [i.e., ao modelo de quem são imagem], para o caso de teres algo que possas dar aos indigentes e aos que estão impedidos por várias doenças»²⁸⁵. Os homens são *todos pedintes*, cada qual a seu modo. Pedintes de conformação à imagem. Pedintes de vida feliz. Pedintes de transcendência existencial. Apesar de *ser possível* ao homem transcender a sua vida aqui e agora, *é um facto* que tal elevação não pode ser tomada como definitiva. E isto é assim porque um ser constitutivamente indigente pode, durante a existência, recair nos seus farrapos²⁸⁶. A metáfora da recaída lança, por sua vez, na pista de uma imagética medicinal. Fala-se de recaídas em contexto medicinal. Não é estranho, por isso, que Agostinho aproveite a ocasião para falar, também, de *instâncias purificadoras*, de remédios para a natureza que está feita (melhor seria escrever «desfeita») em farrapos.

Os indigentes – quer dizer, *todos* os homens – estão assolados por várias doenças. E o estudo feito até ao momento já deixa entrever qual é o remédio avançado por Agostinho: *a sabedoria*. O mesmo estudo deixa entrever, também, que o remédio é apresentado de modo obscuro e nada linear, desde logo porque a sabedoria é um dos fenómenos mais confusamente descritos nos diálogos de Cassiciaco. Existe, no entanto, um outro motivo: Agostinho está a propor que a religião vá a par da filosofia. A proposta é ousada por vários motivos, sendo o mais importante deles o facto de tal confluência de âmbitos poder colocar a ilustração e o racionalismo onde estes não devem estar²⁸⁷. Sem prejuízo de ser essencialmente errada, esta hipótese tem um fundo de verdade: a obra agustiniana coloca o cristianismo muito longe dos mitos, e cada vez mais próximo do que é racional; procura identificar as *razões filosóficas* para a crença num Deus que, ao fazer-se carne, quer ser o remédio dos enfermos, dos indigentes, dos homens que estão feitos (ou defeitos) em farrapos. Para tal, socorre-se da racionalização disponível, correndo o risco de ser acusado de «ilustrado» ou «racionalista».

Mas agora pergunta-se: de que modo é que a racionalização disponível olha para a sabedoria? A resposta passa pela metáfora do remédio. Segundo ela, o homem só pode

²⁸⁵ *Idem* I, VIII, 24: «Omnes sese erigunt et quasi adtendunt in manus, utrum habeas, quod dare possis egentibus variisque morbis impeditis» (CSEL, LXIII, 137).

²⁸⁶ *Ibidem*: «In pannos suos recidunt» (CSEL, LXIII, 137).

²⁸⁷ Existe um outro motivo. Ao ler-se ma obra como a *Cidade de Deus*, verifica-se que o cristianismo se encontrava «sob fogo» naquele período: era acusado de embater com a moral e com os costumes. A ousadia de Agostinho consiste, justamente, em argumentar que a queda paulatina do império se devia, ela mesma, ao contrário: se a religião de Roma tivesse seguido a moral e os costumes cristãos, continuaria a ter o viço de antigamente – ou teria uma robustez ainda maior. Este motivo é de cariz marcadamente circunstancial e histórico. Por isso, o seu estudo deve ficar-se por esta nota.

captar a realidade adequadamente quando se deixa *purificar* por ela. A isto se chama «purificação intelectual» (*purgatio intellectualis*). O grande problema é que esta concetualização pode implicar uma espécie de aristocracia da cura, segundo a qual só *alguns* privilegiados podem, através de uma via régia (*via regia*), atingir a transcendência para a qual *todos* os homens estão feitos. Agostinho adota esta solução nos diálogos. Sugere, por isso, uma *fuga radical aos sentidos*, bem como uma *recolecção persistente do espírito em si mesmo*. Tal como algumas das citações sugeriram, convida também a um *retiro solitário e ocioso*, e defende que só os homens dedicados às *artes liberais* podem curar-se das chagas infligidas pela quotidianidade.

Nos diálogos de Cassiciaco, existem muitas sugestões quanto a uma necessidade natural de sabedoria para a transcendência. Sucede todavia que, além de obscura, esta tentativa de solução não é nada linear. É também possível identificar neles uma *hesitação de fundo* – a qual pode justificar, em parte, o carácter ambíguo da definição de «sabedoria». A purificação intelectual funda-se numa via régia que tem o inconveniente de não ser diretamente salvação para o povo (*salus populi*). Aparece, pois, como inacessível à maioria. Ora, este modo de ver as coisas foge à lógica (ou ilógica) cristã. Uma das novidades sempre novas do cristianismo assenta no convite a tomar um remédio que é via régia, sim, mas que paradoxalmente também é salvação para o povo. Apesar de ser um convite a transcender a própria natureza, está nas mãos *de todos* aderirem ou não aderirem a tal convite (interpelação, vocação). O mesmo é dizer que a aristocracia da cura não tem lugar na proposta cristã. Não existe, pois, lugar para o racionalismo (embora, como se viu, o exista para a razão)²⁸⁸.

No seguimento do exposto, Agostinho vai além de dizer que a erudição das artes liberais suscita amantes mais disponíveis para abraçar a verdade. Isto já seria muito. Mas não é tudo. E é, num outro sentido, muito pouco. Na verdade, diz também que «as almas versadas nas disciplinas e adornadas pela virtude unem-se ao intelecto pela filosofia, e não só fogem à morte como também gozam inteiramente uma vida felicíssima»²⁸⁹. Ainda mais do que antes, surgem aqui problemas de coerência, resultantes de *duas* originalidades. A *primeira originalidade* está no facto de o trecho incluir, no projeto de transcendência existencial, tanto as almas eruditas *quanto as virtuosas*. A análise anterior

²⁸⁸ A este propósito, cf. Ratzinger, J., *Pueblo y Casa de Dios en la Doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, principalmente pp. 44-55.

²⁸⁹ *Ordine* I, VIII, 24: «Animae doctae disciplinis et virtute formonsae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt verum etiam vita beatissima perfruuntur» (CSEL, LXIII, 137).

sobre a natureza da virtude não anula, de modo nenhum, o problema de coerência entre esta tese e aquela outra sobre o fenómeno do saber. Ao que tudo indica, Agostinho está a *alargar o âmbito da transcendência existencial*. Segundo o trecho, é admissível que todos os sábios sejam virtuosos *mas nem todos os virtuosos sejam sábios*. Isto é estranho. E ainda mais estranho quando se reconsidera o que foi visto até ao momento: o fenómeno do saber havia sido identificado como condição de possibilidade para a transcendência – e agora parece não o ser²⁹⁰.

Os problemas de coerência ganham cada vez mais peso. Com efeito, o remédio já fora identificado com a sabedoria, na sua forma de espanto inverso condicional. Sendo assim, como é que o homem se transcende sem ser erudito? Agostinho dissera expressamente que não se eleva, mas agora admite uma forma de transcendência que não é gerada pelas ciências ou artes liberais. Dá assim a entender, uma vez mais, que a via natural para a transcendência está reservada para uns quantos privilegiados. Neste particular, aceita-se *parcialmente* a tese de Maria del Carmen Dolby, segundo a qual «a visão agustiniana desta época [...] não consegue harmonizar a fé e a filosofia grega. Por isso, ao falar da necessidade de purificar a inteligência [*purgatio intellectualis*], fá-lo-á no mesmo sentido que fizeram os gregos: através do estudo das artes liberais»²⁹¹. No entanto, a aceitação desta tese é apenas *parcial*. Existe, com efeito, um problema de harmonia. Mas será ele total, ao ponto de se poder afirmar que Agostinho não consegue ir além da proposta grega?

O leitor familiarizado com a bibliografia agustiniana secundária perceberá, sem dificuldade, que a tese de Dolby se inscreve numa longa discussão interpretativa sobre continuidade ou descontinuidade na conceção agustiniana da filosofia²⁹². Saturnino Álvarez Turienzo, por exemplo, sustenta que os diálogos de Cassiciaco respiram

²⁹⁰ Se houver dúvidas em relação à efetividade deste problema, leia *idem* II, IX, 26: «Aqueles que, satisfeitos com a simples autoridade, se entregarem com constância apenas aos bons costumes e às decisões retas – ou por desprezo ou por falta de valentia para se instruírem nas disciplinas liberais e excelentes – não sei, na verdade, como chamar-lhes felizes *enquanto vivam entre os homens*, mas *creio inabalavelmente que*, logo que abandonem este corpo, conforme tenham vivido melhor ou pior, assim *hão de libertar-se mais fácil ou mais dificilmente*» («Qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint aut contemnentes aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis erudiri, beatos eos quidem, cum inter homines vivant, nescio quo modo appellem, *tamen inconcusse credo*, mox ut hoc corpus reliquerint, eos, *quo bene magis minusque vixerunt, eo facilius aut difficilius liberari*» [CSEL, LXIII, 165-6]).

²⁹¹ Dolby, M.^a del C., *El Hombre Es Imagen de Dios – Visión Atropológica de San Agustín*, p. 41.

²⁹² Para um estudo sobre esta discussão, que considera as várias linhas interpretativas atuais sobre o problema, leia-se a abertura de Solignac a uma tradução francesa das *Confissões: Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, vol. 13, Paris, 1962, pp. 55-84.

exultação, ao passo que as *Confissões* acentuam o drama envolto no processo cognoscitivo²⁹³. Outra linha interpretativa sustenta a existência de um corte total entre os diálogos e as *Confissões*, por um lado, e uma total falta de harmonia entre a fé proposta neste e a filosofia (grega) proposta naqueles. Dolby parece inscrever-se nela.

No presente estudo, defende-se a existência de uma possível harmonização entre textos como os citados e um acercamento coerente ao fenómeno do saber, tal como este é proposto em obras como as *Confissões*. Sugerir-se-á agora uma tese que, embora não passe disso mesmo (Agostinho não é explícito a tal respeito, e a discussão interpretativa demonstra-o), faz com que não se comungue *inteiramente* da posição a favor da total descontinuidade. A tese é esta: uma vez que Agostinho diz várias vezes, já nos diálogos, que a sabedoria é remédio necessário para os indigentes, pode-se afirmar que o fenómeno do saber é sempre *condicio sine qua non de facto* – apesar de não o ser *de iure*. Isto significa, em primeiro lugar, que a sabedoria é realmente a via *natural* para a transcendência – justamente porque a perspectiva humana está adormecida e necessita de despertar. Na sua condição presente, o homem precisa mesmo da ciência. Ela é o alimento da alma; é ela que purifica na presente condição. Mas a tese significa, em segundo lugar, que a «natureza humana» enquanto tal (*de iure*) não necessita do saber. A necessidade decorre da queda – e, por isso, o modelo da imagem pode elevar o homem sem ela. Sem dúvida que esta nunca é a via *natural*, como tem vindo a ser sustentado. No entanto, não vai ao arrepio da «natureza humana». Existe, então, a possibilidade de um concurso especial vindo de fora – e isto já nos diálogos de Cassiciaco.

Não existindo uma distinção inequívoca entre conhecimento e sabedoria, a tese que acabou de nascer não deixa de ser algo prematura. No entanto, isto mesmo acha-se refletido nos diálogos. Os trechos que têm vindo a auxiliar a exposição provam-no. Cabe aqui a tese de Saturnino Álvarez segundo a qual, apesar de diálogos como a *Ordem* não disporem ainda de todo o aparato categorial de obras como as *Confissões*, o paradigma de referência é idêntico – muito embora se expresse de maneiras distintas²⁹⁴. Em última

²⁹³ Cf., por exemplo, S. Á., «Qué “Philosophia” Practica Agustín en los “Diálogos” de Cassiciaco», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18 (1986), pp. 5-33, principalmente p. 5, nota 2.

²⁹⁴ Leia-se, por exemplo, o seguinte excerto de *idem*, p. 21: «Quando escreve os *Diálogos*, Agostinho vê-se instalado no *paradigma referencial* de saber e de sentido dos últimos [livros, como as *Confissões*]. Dentro desse paradigma, em relação e em coerência com ele, serve-se do que é traçado pela filosofia, no caso pela filosofia neoplatónica, embora não apenas por ela. Tal paradigma remete para o plano transcendental da Sabedoria e do Deus transcendente. Os traços filosóficos considerados dão-lhe as bases analíticas categoriais. Apesar de esses traços surgirem muito mais em primeiro plano nas primeiras obras, no fundo referem-se às crenças do cristianismo».

análise, o problema reside naquilo que se entende por «filosofia» e por «sabedoria», bem como na tónica²⁹⁵ com que se apresentam tais fenómenos. O mesmo Saturnino Álvarez lembra que até mesmo Agostinho dá indícios de saber que tais realidades, apesar de já lhe serem familiares aquando dos diálogos, são ainda mal interpretadas²⁹⁶. O caminho augustiniano consistirá, pois, naquilo que pode ser designado como uma redução das artes à religião (*reductio artium ad religionem*), na qual a tónica vai passando de uma consideração da sabedoria como o estudo das artes liberais para uma verdadeira filosofia (*vera filosofia*), na qual o conhecimento das realidades divinas ganha um relevo cada vez maior.

O diálogo *Ordem* tão-pouco é alheio a desenvolvimentos e explicitações relevantes. Um deles corresponde à *segunda originalidade* da última passagem citada. Diz-se que a sabedoria *une* a alma ao intelecto. Agostinho está a sublinhar que, sem a sabedoria, o espírito *dispersa-se no múltiplo*. Quando não foge aos sentidos, deixa-se levar pelo que lhe é dado a experimentar de cada vez – caindo num preenchimento exógeno de si, quer dizer, no que pode ser designado como uma «engorda vital». Em detrimento de se unir interiormente ao intelecto, vai-se *deixando consumir* pelo que «consome». Os sentidos tomam o leme da existência. A razão é relegada para um plano inferior ao que lhe pertence na ordem do real.

Assim se chega a um desvelamento de outro fenómeno decisivo: a *noção de ordem*. Trata-se de algo decisivo na obra augustiniana, e que assume um relevo muito próprio na metáfora da indigência. Remete para a imagem de um *lugar próprio* a cada realidade. Fora dela, o ser humano experimenta-se como alguém em tensão *porque deslocado*, inquieto *porque desordenado*. Inferiorizar a racionalidade significa, pois, tornar a união ao intelecto numa miragem. Significa cancelar a possibilidade constitutiva, portanto. Este rebaixamento em favor do sensível é um atentado à ordem do real e, mais concretamente, à organização humana. Deslocar-se, sair do lugar próprio na ordem, implica decrescer espiritualmente, tornar-se menos do que aquilo que estava assegurado de modo constitutivo.

²⁹⁵ A questão reside, de facto, num problema de acentuação: «Se, no começo da sua vida de escritor, [Agostinho] acentua a epopeia da criação, no final acentua a tragédia da redenção. Ali, embora seja sempre um homem religioso, estará mais próximo dos filósofos [gregos]. Aqui, imbuído numa religiosidade patética, é testemunha da dos profetas» (*idem*, pp. 27-8).

²⁹⁶ Cf. *idem*, p. 23, bem como as referências às obras augustinianas aí presentes, em nota.

Por conseguinte, não é estranho que Agostinho volte a aflorar neste contexto a metáfora da indigência (*egestas*), fazendo-a acompanhar pelas imagens da pobreza (*paupertas*) e da penúria (*mendicitas*): «À alma que avança para o múltiplo e que persegue a pobreza (a qual ignora só poder ser evitada por um afastamento da multidão), não lhe é permitido ver [a beleza]. Nem é de admirar que, quanto mais coisas queira conter, maior indigência sofra. [...] o espírito, disperso de si próprio, divide-se numa certa imensidade e consome-se numa verdadeira penúria, já que a sua natureza o impele a procurar o uno onde quer que seja, e o múltiplo não permite que o encontre»²⁹⁷. A antropologia augustiniana é um convite incessante a procurar este uno em todo o lado, a partir da condição desordenada que constitui a condição decaída. A tarefa existencial do homem resume-se no encaminhamento a partir deste anelo. Um anelo que deve ser sem ocaso, até ao ocaso da existência. As averiguações augustinianas sobre a ordem do real são uma descrição do que faz resvalar ainda mais para o lugar da indigência. No fundo, a vocação é um convite ao *recentramento*, tendo em vista uma *elevação*. Ao interpelar a um encontro com a ordem do real, Agostinho convida aos recentramentos epistemológico, ontológico e ético. Sugere uma tentativa esforçada de encontro do homem consigo próprio. Um encontro daquilo que *foi*, que *é* e que *pode* ser. José Rosa resume esta tese ao dizer que a antropologia augustiniana consiste numa ida «em busca do centro»²⁹⁸.

O convite ao recentramento reflexivo pressupõe um descentramento. Tal significa que a união ao intelecto não está feita. Existe uma desordem no homem, baseada no abandono do lugar original na ordem. Importa, contudo, ter presente que a dispersão no múltiplo *não foi*, *não é* e *não pode ser* total. É verdade que o rebaixamento da racionalidade fez com que o ser humano se tornasse menos. Mas também é verdade que ele ainda está numa *posição intermédia* entre o ser e o nada. Neste preciso sentido, Agostinho afirma que «nesta distribuição de naturezas, consegue-se observar o que é sumamente, o que é ínfimamente mas também é, e *o que é em situação intermédia*, maior do que o ínfimo e menor que a natureza suma. A [natureza] suma é a própria felicidade. A ínfima nem pode ser feliz nem desgraçada. Por último, *a que se encontra no meio vive miseravelmente quando se inclina para a natureza ínfima, e vive em felicidade quando*

²⁹⁷ *Ordine* I, II, 3: «Videre non licet animae, quae in multa procedit sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. multitudinem autem non hominum dico sed omnium, quae sensus attingit. nec mirere, quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti» (CSEL, LXIII, 123).

²⁹⁸ Rosa, J. M.^a da S., *Em Busca do Centro*.

se converte para a natureza suma»²⁹⁹. Os factos de ter havido uma queda, por um lado, e de esta não ter sido total, por outro, fazem com que a existência humana seja vivida no tal dilema entre o ser e o nada de que fala Emilie Zum Brunn. Segundo Agostinho, a definição antiga do homem como animal racional (*animal rationale*) aponta justamente nesta direção³⁰⁰.

Agostinho jamais aceita que a dispersão no múltiplo seja total. Se o fosse, o homem reduzir-se-ia a uma besta. Deixaria de ser homem. Sem dúvida que a queda atualizou a possibilidade de morrer, o que implicou uma descida ativa na escala dos seres. Em certo sentido (que importará tematizar nas partes vindouras), o imortal tornou-se mortal ao converter-se às coisas mortais. O superior prostrou-se ao inferior. O imutável dissolveu-se no passageiro. O homem entregou-se à animalidade. Contudo, isto não o lançou, não o lança nem poderá lançá-lo numa situação puramente animalesca. Ele mantém a sua racionalidade. Como poderia não a manter mantendo-se homem? Ora, esta dimensão humana transborda imortalidade. No fundo, a sua razão confere-lhe um rasgo de imortalidade que *nunca* (mas mesmo nunca!) é apagado.

Pelo menos segundo os diálogos, o recentramento tem de ser feito mediante um *regresso pela razão* (*regressus in rationem*): «Assim como o progresso da alma caiu até às coisas mortais, assim também deve regressar pela razão»³⁰¹. Deste modo, o ser humano volta-se novamente para o uno, deseja a unidade que conduz à paz, anela pela restituição à imortalidade essencial – encaminha-se para a possibilidade de ser mais do que aquilo que é aqui e agora³⁰². Quer dizer, a reposição paulatina da ordem natural equivale a um regresso progressivo à unidade da razão. Uma tese como esta assenta, por sua vez, na

²⁹⁹ *Ep.* XVIII, 2: «Vides profecto in ista distributione naturarum, quid summe sit, quid infime et tamen sit, quid medie, magis infimo et minus sommo, sit. ummum illud est ipsa beatitas; infimum nec beatum potest esse nec miserum; quod vero medium, vivit inclinatione ad infimum misere, conversione ad summum beate vivit» (CSEL, XXXIV, 45).

³⁰⁰ Leia-se *Ordine* II, XI, 31: «Por uma palavra – porque é “racional” –, afasta-se dos animais, e por outra – porque se chama “mortal” –, afasta-se das realidades divinas. Portanto, se não mantiver aquela, será animal e, se não se afastar desta, não será divina» («Uno verbo a bestiis, quod rationale, alio a divinis separatur, quod mortale dicitur. illud igitur nisi tenuerit, bestia erit, hinc nisi se averterit, divina non erit» [CSEL, LXIII, 169]).

³⁰¹ *Ibidem*: «Ut progressos animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet» (CSEL, LXIII, 169).

³⁰² *Idem* II, XIX, 50: «Portanto, se a razão é imortal e eu, que separo ou reúno todas estas coisas, sou a razão, aquilo pelo qual eu me chamo mortal não é meu. Mas se a alma não é o mesmo que a razão e, contudo, eu uso a razão e pela razão sou melhor, deve-se evitar o que é pior em função do que é melhor, o que é mortal em função do que é imortal» («Igitur si immortalis est ratio et ego, quae ista omnia vel discerno vel conecto, ratio sum, illud, quo mortale appellor, non est meum; aut si anima non id est, quod ratio, et tamen ratione utor et per rationem melior sum, a deteriore ad melius, a motali ad inmortale fugiendum est» [CSEL, LXIII, 182]).

ideia de que *a razão é, por sua natureza, divina*, conferindo ao homem, antes de qualquer outra realidade e de modo próprio, um rasgo constitutivo de transcendência.

Este aspeto é o fulcro da terceira parte. Já nos diálogos, e apesar de ainda não adotar expressamente a expressão «imagem de Deus», vê-se que o fenómeno começa a ser desvelado. Regressar pela razão significa, neles, dar uma nova oportunidade àquilo que transcende existencialmente. E este encaminhamento renovado equivale à possibilidade de uma *posse cada vez maior de Deus*. As pedras deste edifício vão sendo encaixadas umas nas outras: ao ser divina, a razão pode ajudar o homem na sua restituição completa à realidade original (ou levar ainda mais longe do que aquela), à vertente imortal – à imagem e à semelhança de Deus, portanto.

O diálogo *Vida Feliz* avança com as descrições da tese. Ao fazer um ponto de situação, Agostinho conclui que «chegaremos a esta divisão: quem já encontrou Deus e possui Deus favorável, também é feliz. Ora, quem procura Deus, possui Deus favorável mas ainda não é feliz; pelo contrário, quem se afasta com hostilidade de Deus, não só não é feliz como nem sequer vive [possuindo Deus] propício»³⁰³. O *primeiro aspeto* desta tese conclusiva tem que ver com o facto de a posse de Deus ser condição para a transcendência existencial. Trata-se de uma ideia repetida, com insistente martelar: a vontade humana só não sai frustrada ao aderir ao bem imutável. É aqui que encontra a paz, ou seja, a *tranquilidade na ordem*³⁰⁴. Até aqui, pouco ou nada de novo. Mas existe um *segundo aspeto* importante desta tese conclusiva, o qual tem que ver com a possibilidade de *possuir Deus hostil (habere deum adversum)*. No diálogo *Vida Feliz*, o fenómeno é identificado com um modo de vida ainda pior do que o da atitude académica. Agostinho está a falar, pela primeira vez sem nenhum véu, de uma possibilidade humana radical, a saber: a possibilidade de o homem se afastar, ativa e deliberadamente, do referente da imagem. Ao optar por este caminho, o ser humano não está apenas a excluir a possibilidade de transcendência existencial: está a ir ainda mais longe, projetando-se numa situação de hostilidade face ao bem que vivifica em permanência.

³⁰³ *Beata Vita*, III, 21: «Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis, qui iam deum invenit, et propitium deum habeat et beatus sit, omnis autem, qui deum quaerit, propitium deum habeat sed nondum sit beatus, iam vero quisquis vitiis atque peccatis a deo se alienat, non modo beatus non sit sed ne deo quidem vivat propitio» (CSEL, LXIII, 105-6).

³⁰⁴ Leia-se *Civ. Dei* XIX, 13: «A paz de todas as coisas é a tranquilidade na ordem» («Pax omnium rerum tranquillitas ordinis» (CSEL, XL, 395).

Agora pergunta-se: nesta situação, ainda se pode dizer que o homem está numa posição intermédia, e por isso acima dos animais? Não só se pode como se deve. A explicação dada apoia-se na diferença entre *possuir Deus (habere deum)* e *ser possuído por Deus (haberi deum)*. Mesmo numa situação de hostilidade face ao referente de que é imagem (mesmo quando opta por algo em vez da posse de Deus), o ser humano não deixa de ser possuído por ele. Se o deixasse, então sim abandonaria a posição intermédia. Reduzir-se-ia a uma besta entre as demais. Existe sempre uma chispa do divino³⁰⁵ no ser humano, nem que seja uma chispa involuntária – decorrente da constituição humana.

No diálogo *Ordem*, Agostinho substitui a terminologia adotada no livro anterior. Fala, não já da posse de Deus ou simplesmente de ser possuído por ele, mas sim de *estar com Deus (esse cum deo)*. Contrasta esta situação com aquela outra em que o homem se limita a *não estar sem Deus (non esse sine deo)*. A tese mantém-se inalterada: o ser humano está sempre numa certa união com o divino (com o uno, com o intelecto), nem que seja na forma de não estar sem ele. Deus é aquele que é. É o ser. Isto de tal modo que a desunião total (a dispersão absoluta no múltiplo, o afastamento do intelecto) equivale ao nada, à *niilificação*³⁰⁶. No entanto, a tarefa da vida humana sobre a terra corresponde a uma forma concreta de união ao divino. Essa forma é, exatamente, a posse de Deus. É estar com Deus.

Em última análise, isto significa que *existe mais de uma forma de transcendência*. A interpretação de Émilie Zum Brunn³⁰⁷ ajuda a entender este ponto. Segundo aquela especialista do ser e do nada em Agostinho, a diferença entre estar com Deus e não estar sem ele corresponde a um contraste de cariz metafísico. Corresponde ao contraste entre a *participação na sabedoria* e a *participação na mera existência*. Zum Brunn não tematiza a definição augustiniana de «sabedoria», identificando-a de imediato com Deus. No entanto, esta simplificação pode ajudar momentaneamente: existem, de facto, formas diversas de transcendência na obra augustiniana. Uma vez que Deus é o ser, todos os seres têm de participar dele de um modo ou de outro. Têm, pelo menos, de estar essencialmente unidos a ele – *é a participação na mera existência*. Sem tal união, o ser humano puro e simplesmente não seria. Sucede, no entanto, que existem várias chispas do divino. A

³⁰⁵ Cf. Brunn, É. Z., «Le Dilemme de l'Être et du Néant Chez Saint Augustin», p. 29: «A *ratio* possui, de facto, um rasgo propriamente divino».

³⁰⁶ Apesar de ser um neologismo, adota-se a palavra «niilificação» porque, tanto quanto se conhece a língua, não existe nenhum termo português capaz de expressar mais adequadamente toda a carga semântica e imagética que esta expressa.

³⁰⁷ Cf. *udem*, pp. 17-41.

tarefa humana visa a adesão a uma delas em particular: à mais intensa, àquela que ocorre, não já nos homens que vivem miseráveis embora vivam (*vivunt miseri, vivunt tamen*), mas tão-somente naqueles que visam a sabedoria – *é a participação na sabedoria*, que tem vindo a ser designada como «transcendência existencial», superior à transcendência constitutiva.

A distinção é explicitada nos diálogos de Cassiciaco, no contexto da apresentação de duas definições de «ordem». Por momentos, tal apresentação é deixada em suspenso porque alguns intervenientes se envolvem numa rixa. Fazendo novamente uso da doutrina dos *exempla*, Agostinho adverte-os nos seguintes termos: «Miseráveis! Não sabeis onde estamos? Ter os espíritos submersos é comum a todos os estultos e indoutos, mas a sabedoria não estende a sua mão e a sua riqueza de um mesmo modo a todos os que estão submersos. Há alguns – acreditai! –, há alguns que são chamados para as coisas do alto, e outros que são abandonados nas profundezas»³⁰⁸. A conversão, possibilitada pela invocação de Deus, está reservada aos «alguns» que excedem a transcendência natural atribuída a todos pelo mero facto de existirem. Trata-se, no fundo, de uma transcendência não apenas sobre o *natural*, mas também sobre *o que é próprio do homem enquanto homem*: a razão. Nesta fenomenologia circular, volta a surgir a ideia de um desconhecimento próprio e de um despertar para a razão de si – a ideia de uma conversão, portanto. Com efeito, «que outra coisa é converter-se senão elevar-se sobre si próprio desde a imoderação dos vícios até à virtude da temperança?»³⁰⁹.

Os discípulos de Agostinho são *exempla* dos que desconhecem o facto de, apesar da submersão, estarem convidados a participar de Deus. Estar com Deus corresponde, nos diálogos, a abraçar a sabedoria. Corresponde, por outras palavras, a abraçar o espanto filosófico, a despertar para os estranhos factos da vida e do convite à transcendência existencial superlativa. A dado momento, Agostinho exprime a ideia mediante a possibilidade de o homem ser deificado no ócio (*deificari in otio*)³¹⁰. Eis uma ocorrência da (estranha) noção de *endeusamento*, que será desenvolvida nas partes seguintes. Por agora, importa ter presente que a transcendência existencial na forma do endeusamento efetivo não é a mera posse de algo ou de alguém exterior ao homem. Endeusar-se é, por

³⁰⁸ *Ordine* I, IX, 29: «Miseri, nescitis ubi simus? demersos quidem esse animos omnium stultorum indoctorumque commune est, sed non uno atque eodem modo demersis opem sapientia et magum porrigit. alii sunt, credite, alii sunt, qui sursum vocantur, alii, qui in profunda laxantur» (CSEL, LXIII, 141).

³⁰⁹ *Idem* I, 23: «quid est aliud converti nisi ab immoderatione vitiorum virtute ac temperantia in sese adtollit?» (CSEL, LXIII, 137).

³¹⁰ *Ep.* X, 2 (CSEL, XXXIV, 24).

inerência, topar enfim com o acontecimento próprio. Deus é mais íntimo ao ser humano do que ele próprio. O espírito ativamente submerso, distinto e distante de quem o eleva ou endeusa, é na verdade um espírito desconhecedor de si próprio. E isto na justa medida em que a submersão ativa faz o homem resvalar não só para baixo de Deus mas também *para baixo das próprias possibilidades mais humanas*. Por contraste, a transcendência existencial, ao recentrar o homem em si próprio, gera uma elevação sobre a natureza. Gera a apropriação de si. Uma coisa é certa: todo o homem nasce nu, sem nada trazer consigo para o mundo. Até se revestir de uma ou de outra possibilidade de cumprimento existencial, encontra-se numa posição intermédia. De facto, e como afirma Ignacio Izo Mutiolo, «a relação do homem com o superior para a plenitude, ou com o inferior para a indigência é a expressão da sua posição intermédia»³¹¹.

O círculo que constitui este aparato fenomenológico pode ser fechado mediante uma reconsideração do prendimento ao saber e do seu nexa com a adversidade. As investidas agustinianas andam em torno de uma queda que gerou a ignorância própria e cujo remédio natural consiste num regresso pela razão. O regresso tira parcialmente do escondimento aquele que, ao procurar Deus, se procura a si próprio. Uma tal proposta tem a virtuosidade de excluir o modelo da engorda vital, em que os sentidos tomam a leme da existência. Nas palavras de um discípulo aprovadas por Agostinho, quem segue este modelo «não só não me parece que esteja com Deus, mas nem sequer consigo próprio»³¹². Por contraste, «o próprio sábio está totalmente com Deus. Na verdade, é a si mesmo que ele conhece»³¹³. Muito se joga nesta dialética entre uma *ignorância própria que rebaixa* e uma *apropriação de si que endeusa*. Entende-se agora que – apesar de haver uma precisão universal de saber (a qual só está adormecida quando se tem uma tese, vivida como válida, sobre tudo o que interessa na vida) – só o homem que aceita o adverso pode ser realmente endeusado na sabedoria. O caminho assenta, pois, na dedicação à verdadeira filosofia³¹⁴. Segundo Agostinho, uma tal erudição permitirá abandonar o olhar perspetivado – o qual, enquanto perspetiva que é, acaba sempre por ser parcial. O homem tornar-se-á, então, capaz de ter um olhar menos angulado³¹⁵.

³¹¹ Mutiolo, I. I., *Elementos Para Una Antropología de la Felicidad en las Confesiones de San Agustín*, dissertação de doutoramento apresentada à Pontificia Universidade de Santa Cruz, Roma, 2011, p. 22.

³¹² *Ordine* II, II, 5: «Non solum cum deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem» (CSEL, LXIII, 148).

³¹³ *Ibidem*: «Sapiens prorsus ipse cum deo est; nam et se ipsum intellegit sapiens» (CSEL, LXIII, 148).

³¹⁴ Cf. *idem*, II, V, 16 (CSEL, LXIII, 157).

³¹⁵ Leia-se *idem* II, V, 14: «De facto, tal erudição [...] nutre pela filosofia um soldado ou até mesmo um chefe, o qual comanda muitos outros e é capaz de se elevar até àquela medida suprema para além da qual nada há que possa, ou deva ou deseje vivamente procurar e alcançar» («Talis enim eruditio [...]»

Ser no mundo é tender para uma transcendência. Talvez existencialmente, sem dúvida constitutivamente, o homem visa uma escalada até ao cume que excede qualquer ponto de vista. Visa o endeusamento lícito: a transfiguração a partir do Deus que, na loucura do amor, tem ânsias de estar com o homem. Um Deus que se rebaixa infinitamente para endeusar quem é infinitamente inferior, infinitamente miserável – *infinitamente indigente*.

philosophiae militem nutrit vel etiam ducem, ut ad summum illum modum, ultra quod requirere aliquid nec possit nec debeat nec cupiat» [CSEL, LXIII, 156]).

TERCEIRA PARTE

IMAGEM DE DEUS

1.

A ABRIR

O ser humano é imagem de Deus. Para o homem contemporâneo, o dito é um lugar-comum. Mas Agostinho repete, insiste, repisa o fenómeno sempre e cada vez mais: *o ser humano é imagem de Deus*. Numa tentativa de sacudir a perspectiva habitual (automática, anestesiada, adormecida num sono letárgico), pergunta e volta a perguntar o que tem o homem de especial para ser imagem de Deus. Apesar de ser muitas vezes suscitada em contexto homilético, a pergunta não se deixa enclausurar na sacristia. Não é um resquício de incenso pietista! O homem tem, realmente, de possuir algo especial para ser imagem do que o transcende. Sujeita à inspeção do espírito, a aplicabilidade do fenómeno à realidade humana é radical e problemática. É radical: porque, de acordo com um sermão, não há nada mais caro a Deus do que a imagem de Deus³¹⁶. E é problemática: porque, de acordo com uma carta, vê os homens como seres que estão, no seu todo, ávidos da divindade³¹⁷.

Ser homem na forma da transcendência do homem. É disto que se trata. De um paradoxo, portanto. As duas primeiras partes do estudo, em geral, e o capítulo sobre as pistas para uma definição da imagem de Deus, em particular, desvelaram aspetos do fenómeno. Mas estes não bastam. Tendo em vista o que pretendem descrever, a desocultação que permitem é ainda parca, deficiente, desviada do centro – e traz consigo mais problemas do que aqueles que resolve. Nesta terceira parte, tendo presente tudo quanto foi aflorado e contando com os problemas resultantes da parte anterior, procurar-se-á forjar uma espécie de arco descritivo. No capítulo seguinte, serão envidados esforços para mostrar que até mesmo *o mundo aponta para uma realidade outra*, anterior e superior a ele. Transcendente, numa palavra. O estudo da *imagem como dimensão constitutiva do homem* será detalhado no terceiro capítulo, que pode ser visto como uma das artérias principais da dissertação. Procurar-se-á descrever aquela que é, na descrição agustiniana, *a sede da imagem de Deus*. O quarto capítulo nasce da constatação de que o corpo não faz parte dessa sede. Será necessário entender até que ponto, ainda assim, aquela dimensão humana *inclui indícios de transcendência*.

³¹⁶ Cf. *Sermo* XX/A, 2 (CCL, XLI, 269).

³¹⁷ Cf. *Ep.* CXXXVII, 12 (CSEL, XLIII, 112).

2.

OS TRANSCENDENTAIS NO MUNDO COMO VESTÍGIOS DE DEUS

Quando alguém se acerca pela primeira vez da obra agustiniana, algumas das ideias nela expressas podem assumir o carácter de bizarras. Desde logo, o homem comum olhará com desdém para uma tese como esta: *tudo o que é, na medida em que é, é belo e bom*. Ao enunciá-la tantas vezes, parece que Agostinho está desligado da corrente circulatória do mundo – onde sobejam os fenómenos de corrupção, fealdade e maldade. Não passa um dia em que se não tenham experiências opostas ao que é sustentado na sua obra. De mais a mais, a tese colide não só com a *experiência de mundo* mas também com a *experiência de homem*: o ser humano experimenta-se como alguém capaz de atentados ao ser, à beleza e à bondade. E, se o não experimenta interiormente, pelo menos aponta o dedo a várias pessoas capazes dos maiores delitos.

Este capítulo andarà em torno de duas teses que, por sua vez, confluirão numa terceira. Pretende-se, por um lado, identificar os fundamentos agustinianos para a fixação de que *o ser, a beleza e a bondade são o que pode designar-se por «transcendentais»*. Por outro lado, procurar-se-á mostrar que *a experiência de mundo oposta aos transcendentais é indício de uma realidade outra* – a qual, paradoxalmente, é a *base deles*. Será deixada em suspenso a aplicação disto à experiência de homem. O isolamento permite captar melhor a tese na qual desembocam as duas anteriores, a saber: a descrição agustiniana segundo a qual *as realidades intramundanas são vestígios do modelo de que o homem, por sua vez, é imagem*³¹⁸.

Na carta CXXXVIII, Agostinho descreve o mundo como um grande cântico de um músico inefável³¹⁹. O caso não é uma acaso: a sua obra é pródiga no uso da *metáfora do cântico*, assumindo esta as mais variadas aplicações. Como se verá em detalhe no terceiro capítulo desta parte, a própria vida humana é apresentada como uma distensão na forma do cântico – algo que, por si só, deixa entrever a relevância da metáfora. Por agora,

³¹⁸ Os transcendentais só receberam uma *tematização explícita* muito tempo depois de a obra agustiniana ver a luz do dia. O facto é evidente para qualquer principiante de filosofia. Seria, pois, ingénuo identificar Agostinho como o forjador do conceito. Contudo, também é bem sabido que as *presenças tácitas* costumam preceder as tematizações explícitas. E não é arriscado sustentar que a descrição agustiniana envolve, justamente, uma presença tácita deste conceito. Tácita, sim, mas não menos real. Isso mesmo se encontrará nas páginas seguintes – tendo os olhos postos na terceira tese, que decorrerá das duas anteriores.

³¹⁹ Cf. *Ep.* CXXXVIII, I, 5 (CSEL, XLIV, 130).

importa perceber como é que ela se aplica ao mundo e, de modo particular, à experiência que dele se tem. Para tal, pense-se numa música como o «Comfort Ye», do *Messias*. O intérprete tem de unir o *ye* ao *comfort*, o *my people* aos sons anteriores, e assim sucessivamente. Se o não fizer, não haverá melodia (ou, na melhor das hipóteses, a melodia não corresponderá à composição de Haendel). A unidade tem, para mais, de ser *ordenada*. Se o intérprete entoasse o *people* logo após o *comfort*, a harmonia própria do cântico não teria lugar. Ao descrever o mundo como um cântico, Agostinho está a dizer, entre outras coisas, que também as partes do universo têm de ser contempladas nas suas notas constitutivas de unidade, ordem e harmonia. Caso contrário, a compreensão de mundo será fragmentária – e, em larga medida, desviada do fundamental.

Já na carta CXXXVI fora dito que todas as realidades, «como as sílabas e as palavras, são partículas que fazem parte deste mundo, ao modo de um admirável cântico de realidades deleitáveis»³²⁰. A tese é idêntica: o mundo, para ser entendido como o que é, tem de ser *contemplado*, nas suas unidade, ordem e harmonia próprias. Mas o trecho envolve outro aspeto: associa-se nele a ideia de *ordem* à de *deleite*. O cântico tem de ser ordenado para, enquanto tal, no seu todo, causar deleite. Caso contrário, não será cântico nenhum, porquanto lhe faltará a musicalidade característica. Sucede que não há nada ordenado que não seja belo³²¹. Isto permite chamar à colação o que foi visto acerca do fenómeno do mal, ampliando o problema à presença da beleza e da bondade no mundo. Já se constatou que sobejam manifestações de corrupção na corrente circulatória do mundo. Afirmou-se, também, que é quase impossível negar a presença da fealdade e da maldade em muitas realidades intramundanas (se não mesmo em todas, de um modo ou de outro). Agostinho usa justamente estes factos para sustentar a tese segundo a qual o que é, na medida em que é, é belo e bom. A sua aproximação ao problema é peculiar: a experiência de mundo alegadamente oposta aos transcendentais é, na verdade, manifestação não só deles mas também de uma realidade outra, que por sua vez lhes subjaz.

A *Verdadeira Religião* assume um papel decisivo nesta conjuntura: associa a caducidade do corruptível à beleza e à bondade. Fazendo uso da mesma metáfora, Agostinho sustenta que a perecibilidade não torna as coisas más, do mesmo modo que

³²⁰ *Ep.* CLXVI, v, 13: «Tamquam syllabae ac verba ad particulas huius saeculi pertinet, in hoc labentium rerum tanquam mirabili cantico vel brevius vel productius» (CSEL, XLIV, 286).

³²¹ Cf., por exemplo, *Vera Rel.*, XL, 77 (CCL, XXXII, 237).

também um verso é belo – ainda que cada sílaba tenha de desaparecer para dar lugar à seguinte. Ou seja, assim como o intérprete tem de percorrer a totalidade dos sons para que um ouvinte, ignorante acerca do cântico, contemple o seu ornato métrico, assim também as realidades intramundanas só serão compreendidas se forem olhadas especulativamente – isto é, como partes que, no seu todo, formam uma unidade ordenada e harmónica.

A ideia de especulação volta a aflorar na *Música*, quando é dito que, se uma pessoa olha um palácio sumptuoso sempre a partir do mesmo ângulo, não consegue aperceber-se da sua beleza total³²². Um exemplo ainda mais significativo, presente no mesmo momento daquele livro, é a do soldado que, enquanto soldado, não consegue apreciar a beleza do exército. O olhar sobre o universo também tende a ser parcial, na justa medida em que o observador *é parte* dele – ao modo de um soldado que integra um exército. Importará, pois, que o sujeito reconheça a finitude do seu olhar (perspetivado), e perceba que o próprio termo «universo» (*universum*) remete para o «uno» (*unum*) que existe realmente, mesmo na impossibilidade da contemplação³²³.

Num momento decisivo da *Verdadeira Religião*, Agostinho escreve umas palavras que, além de resumirem a tese esboçada, lançam na pista do que será considerado a seguir: «Assim, pelas suas funções e fins, todos se ordenam para a beleza do conjunto, de tal modo que aquilo que nos horroriza na parte, se for considerado no conjunto, agrada muitíssimo. Por isso, nem um edifício deve ser julgado apenas a partir de um ângulo, nem num homem devemos considerar belos apenas os seus cabelos, nem num bom orador

³²² Leia-se *Mus.* VI, XI, 30: «Se uma pessoa permanece como uma estátua num ângulo de um palácio sumptuoso, não consegue aperceber-se da beleza absoluta da fábrica. Nem um soldado pode apreciar a totalidade do exército de que faz parte. Do mesmo modo que as sílabas de um poema que vivessem e sentissem enquanto soam não podiam contemplar a numerosidade e a harmonia do conjunto» («Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque aedium uno aliquo angulo tanquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cuius et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et si quolibet poemate si quanto spatio syllabae sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, cum de ipsis singulis praetereuntibus fabricata esset atque perfecta» [PL, XXXII, 1180]).

³²³ Para uma aplicação do exposto à visão sensível, cf. *Sermo CXVII*, III, 5: «Mas julgas compreender um corpo com o olhar? Não consegues, de maneira nenhuma. De facto, para onde quer que olhes, não vês o todo. Se vês a face de um homem, não vês as suas costas ao mesmo tempo que vês a face; e, quando vês as costas, não vês ao mesmo tempo a face dele. Portanto, não vês de tal modo que compreendas. Quando olhas para outra parte que ainda não viste, nunca poderias dizer que compreendias alguma coisa se a tua memória não fizesse que recordasses aquilo de que desvias o olhar» («Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicias, non totum aspicias. Cuius hominis faciem vides, dorsum non vides eo tempore quo faciem vides; et quando dorsum vides, eo tempore faciem non vides. Non sic ergo vides, ut comprehendas: sed quando aspicias aliam partem, quam non videras, nisi memoria tecum faciat ut memineris te vidisse unde recedis, nunquam te dixeris aliquid vel in superficie comprehendisse» [PL, XXXVIII, 663]). Refira-se, de passagem, que Agostinho está a jogar com o termo latino *comprehendere* – que, entre outros, tem justamente o sentido de «abarcas de uma só vez».

apenas os movimentos do discurso, nem no curso da lua apenas as fases de três dias. Pois estas realidades, que são ínfimas porque são imperfeitas nas partes, são perfeitas no conjunto e percebidas como belas, quer no repouso, quer no movimento – se queremos julgar corretamente. [...] Ora, tal como a cor negra numa pintura se torna bela no todo, também todo o sofrimento é aceitável, porque a divina e imutável providência atribui um papel aos vencidos, outro aos vencedores, outro aos espetadores, outro aos pacíficos e aos que contemplam apenas a Deus»³²⁴. Desde logo, o excerto resume a tese que esteve a ser esboçada. E fá-lo mediante imagens já assomadas. Fala-se, por exemplo, da necessidade de olhar um edifício nos seus múltiplos ângulos, sob prejuízo de, se tal não for feito, o espetador não captar a beleza abarcada naquele. A própria metáfora do cântico, não sendo apresentada de modo explícito, serve de pano de fundo para o desenrolar do trecho. O universo é como um todo musical; o seu conjunto pode gerar deleite. Da mesma maneira que uma música inclui sons que, fora do todo, podem ser vistos como dissonâncias, o mundo abarca elementos que podem ser experimentados como feios e maus na parte – mas que são belos e bons na totalidade.

Contudo, só um leitor ingénuo poderia concluir que o problema está resolvido. Está, na verdade, muito longe disso! A teoria até pode estar bem construída, mas inclui, na prática, consequências excêntricas ou até mesmo inaceitáveis. Não é necessário inventar exemplos que o demonstrem: a obra agustiniana está pejada deles. Os exemplos práticos fazem com que a efetividade do problema do mal – associado na segunda parte à visão utilitarista – alastre aos fenómenos de beleza e bondade. Basta considerar algumas passagens do diálogo *Ordem*. O exemplo agustiniano mais estudado é o da luta de galos³²⁵. Uma vez mais, é tentador identificar nele uma descrição retórica que esconde a bizarria da tese. Também uma vez mais, Agostinho usa-se como *exemplum*: certo dia, depois de oferecer o dia a Deus, dirige-se com os discípulos para os banhos. O céu estava sombrio e desaconselhava as costumeiras discussões no campo. Ao irem para o exterior, os retirados de Cassiciáco deparam com galos envolvidos numa luta intensa. De modo

³²⁴ *Vera Rel.*, XL, 76: «Ita ordinantur omnis officiis et finibus suis in pulchritudine universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat, quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus nec in homine pulchro solos capillos nec in bene pronuntiante solum digitorum motum nec in lunae cursu aliquas tridui tantum figuras. [...] Sed sicut niger color pictura cum toto fit pulcher, sic istum totum agonem decenter edit incommutabilis divina providential aliud victis, aliud certantibus, aliud victoribus, aliud spectatoribus, aliud quietis et solum deum contemplantibus tribuens» (CCL, xxxii, 237).

³²⁵ Cf., por exemplo, a introdução de Paula Oliveira e Silva à sua tradução do *Ordem* (INCM, Lisboa, 2000), pp. 15-81.

idêntico ao sucedido com o curso das águas, este facto espanta Agostinho, despertando-lhe a atenção: nas suas penas eriçadas, nos seus golpes, fugas e movimentos, os galos e as suas lutas são belos; também o galo vencido manifesta uma beleza harmónica, nomeadamente nas pernas arrancadas da cabeça, na fraqueza vocal e nos movimentos ténues³²⁶.

A tese já começa a incomodar. Como admitir que uma parte como as pernas arrancadas da cabeça seja expressão de beleza harmónica? Mas não é só disto que se trata. Apesar de a luta de galos ser o exemplo mais estudado, o diálogo conta com casos grotescos e, pelo menos à primeira vista, repugnantes. Chega a ser dito que os carrascos – apesar de serem terríficos, truculentos e assustadores – são bens na medida em que garantem a ordem. De um modo ainda mais estranho, sustenta-se que as meretrizes e os proxenetas são bens na medida em que garantem a acalmia das paixões. Claro está que nem umas nem os outros devem ser colocados ao nível da mulher ou do marido. De todo o modo, também essas realidades, na medida em que são, são belas e boas. Se os exemplos ainda não bastam para vincar a bizarria, retome-se uma ideia avançada na parte anterior, e acrescente-se agora que a própria morte dos inocentes é bela e boa na medida em que as crianças, por um lado, só puderam morrer porque participaram do bem da vida, e, por outro, morreram enquanto mártires do povo escolhido³²⁷.

Confirma-se que estes exemplos repugnam. A tese que os funda vai contra a experiência de mundo; aparece ao ser humano como inaceitável, na prática. Mas recorde-se que a via de Agostinho, em vez de passar ao lado da bizarria, toma-a como expressão flagrante da tese. Nunca é de mais repetir que a sua obra parte da experiência de mundo, oposta aos transcendentais, para identificar nela manifestações não só dos transcendentais mas também de uma realidade outra, que lhes subjaz. Atingido este ponto, a pergunta desenha-se com novos traços: o que é que leva a experimentar os fenómenos acima descritos *como* feios e maus? A raiz de uma tal *aferação* não podem ser os fenómenos eles mesmos, pois eles não contêm nenhum elemento que os faça serem experimentados assim. Na verdade, o ser humano é incapaz de julgar algo como feio e mau se não tiver *um padrão* para isso³²⁸. A morte, por exemplo, só é julgada como um mal *por*

³²⁶ Cf. *Ordine* I, VIII, 25 (CSEL, LXIII, 137-8).

³²⁷ Para um exemplo que incide, não na morte das crianças inocentes do tempo de Jesus, mas sim na morte de qualquer criança, cf. *Lib. Arb.* III, XXIII, 66 (CCL, XXIX, 314).

³²⁸ Leia-se *Trin.* VIII, III, 4: «São boas estas [realidades] e são boas as outras. [...] E em todos esses bens, sejam os que invoquei sejam outros suscetíveis de serem vistos ou pensados, não poderíamos considerar um melhor do que outro, ajuizando nós segundo a verdade, *se não tivesse sido impressa em nós a noção do*

*comparação com o bem da vida. Também assim, se, por hipótese, um ser vivo imortal passasse à vida mortal, a sua experiência seria julgada como feia e má, na medida em que corresponderia a um decréscimo na escala dos seres. O mesmo se aplica à realidade no seu todo: é ajuizada segundo noções determinadas de ser, beleza e bondade. Bem considerada, a própria ideia de *juízo* chama a si a existência de noções impressas no homem. E impressas nele, note-se bem, pelo facto de ser imagem de Deus.*

Agostinho procura estabelecer um nexo entre as experiências contrárias aos transcendentais e o fenómeno da imagem: sustenta que *este é condição de possibilidade para a ocorrência daquelas. É o padrão, justamente. O sermão em torno do salmo XLII toca no ponto. Detendo-se num versículo em que é perguntado por que motivo se entristece a alma («por que te entristeces, alma minha, e por que me perturbas?»³²⁹), Agostinho começa por alertar para o facto de a pergunta ser claramente dirigida à alma. Uma vez que a *interrogada* é mais do que evidente, cabe identificar *quem interroga*. E é aqui que aparece o fenómeno da imagem como padrão, quer dizer, enquanto condição de possibilidade para os juízos: «Não é a alma que pergunta à carne, pois não diz: “Por que estás triste, corpo meu?”; nem é a carne que pergunta à alma, pois seria absurdo que o inferior dirigisse a palavra ao superior. Por isso, devemos perceber que temos imprimido em nós algo onde reside a imagem de Deus, a saber: a mente ou razão. É essa mente que invoca a luz e a verdade de Deus. *Por meio dela, distinguimos o justo do injusto; ela faz-nos discernir o verdadeiro do falso; ela é o que chamamos “entendimento” [...]. Assim, é o nosso entendimento que fala à nossa alma*»³³⁰.*

A experiência de mundo envia efetivamente para algo que o transcende. Subjaz a esta constatação a tese agustiniana segundo a qual *o mundo está ordenado de modo hierárquico*³³¹. Existe um grau de ser próprio de cada realidade, firmado pelo cantor

próprio bem, segundo a qual aceitaremos uma realidade como boa e preferiremos uma realidade a uma outra» («Bonum hoc et bonum illud. [...] Neque enim in his omnibus bonis vel quae commemoravi vel quae alia cernuntur sive cogitantur diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus nisi esset nobis impressa notion ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponemus» [CCL, L, 272]).

³²⁹ *Sl. XLII, 5.*

³³⁰ *En. in Ps. XLII, 6:* «Non ergo anima alloquitur carnem, quia non dixit: Utquid tristis es, caro mea? nec caro, animam; quia absurdum est ut inferior alloquatur superiorem. Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet rationem. Ipse mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; quem intellectum quisquis in se negligit [...]. Intellectus ergo noster alloquitur animam nostram» (CCL, XXXVIII, 478-9).

³³¹ Leia-se, por exemplo, *Civ. Dei XII, 2:* «Deus, a suprema essência – ou seja, aquele que é sumamente e por isso é imutável –, deu o ser às coisas que criou do nada, mas não lhes deu o serem sumamente, como ele próprio: a uns deu *mais ser*, a outros deu *menos ser*, e assim ordenou as naturezas segundo os *graus da sua essência*» («Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, qua

inefável e experimentado pela sua imagem. Deus confere a umas naturezas mais ser (*esse amplius*) e a outras menos ser (*minus esse*), sendo precisamente essa doação o que as configura como naturezas determinadas. Noutra contexto, Agostinho afirmara que todas as realidades naturais têm os seus modo, espécie e ordem determinados³³². O exposto torna mais claro o que se acha em causa na defesa de que tudo o que é, *na medida em que é*, é belo e bom. Segundo ele, todas as naturezas participam no ser, mas cada qual *segundo uma medida* (um padrão, uma noção impressa). De sorte que as realidades podem mesmo ser experimentadas como feias e más – nomeadamente se não correspondem às ideias de beleza e bondade inscritas na natureza humana *de acordo com a escala dos seres*, tradicionalmente designada de «escala categorial». A noção de ordem também começa a tornar-se mais clara, a partir da noção de natureza. Com base no que foi descrito, pode-se concluir que, segundo Agostinho, *cada natureza define-se pelos seus modo, espécie e ordem próprios*. A ordem universal assenta, por sua vez, numa hierarquia determinada de modos e espécies. Neste sentido, uma realidade estará ordenada ao ocupar o seu lugar na sinfonia harmónica do universo, conforme o seu grau e a sua espécie. De acordo com a sua natureza, portanto. Nesta hierarquia, uma natureza superior na escala dos seres é *julgada como* mais bela e ordenada do que uma que é inferior nessa mesma escala. Esta pode até mesmo ser julgada como má e feia, *por comparação* com aquela³³³.

O que mais pesa no juízo da experiência de mundo é, de facto, a comparação das naturezas *segundo um padrão*. Assim, se uma parte é bela e boa no panorama do cântico universal, é no entanto um bem menor ao ser tomada em si mesma, e um bem menor mas relativamente maior ao ser comparada com as partes inferiores na escala dos seres. Uma das passagens mais detalhadas a este respeito figura nas *Confissões*. Trata-se de uma das

ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit» [CSEL, XL/A, 568-9]).

³³² Leia-se *Natura Boni*, 3: «O modo, a espécie e a ordem são como que bens genéricos nas realidades feitas por Deus, quer no espírito quer no corpo. [...] As realidades em que o modo, a espécie e a ordem são grandes, são grandes bens; as realidades em que são pequenas, são pequenos bens; onde estas três coisas não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa» («Modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis sive in spirito sive in corpore. [...] haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. et rursus haec tria ubi magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. omnis ergo natura bona est» [CSEL, XXV/B, 856-7]).

³³³ Leia-se *Vera Rel.* XLI, 78: «Que ninguém nos engane de modo nenhum. O que quer que seja retamente desprezado é rejeitado em comparação com o que é melhor. Mas toda a natureza, seja última seja ínfima, em comparação com o nada é justamente louvada. E *também [o bem] para cada um não é um bem se pode ser melhor*» («Prorsus nemo nos fallat. Quidquid recte vituperatur, in melioris comparatione respuitur. Omnis autem natura quamvis extrema, quamvis infima in comparatione nihil iure laudatur. Et tunc cuique non este bene, si esse melius potest» [CCL, XXXII, 238]).

citações mais extensa do presente estudo, mas todos os seus elementos são essenciais: «Observei as restantes realidades abaixo de ti e vi que *nem em absoluto são, nem em absoluto não são*. Na verdade, *são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és. Porque existe verdadeiramente aquilo que permanece imutavelmente*. [...] E foi-me mostrado que são boas as realidades que se corrompem, as quais não poderiam corromper-se nem se fossem bens supremos nem se não fossem bens. Porque, se fossem bens supremos, seriam incorruptíveis, mas, se não fossem bens, não haveria algo que neles pudesse ser corrompido. Na verdade, a corrupção causa dano e, se não diminuísse o bem, não causaria dano – o que não é possível – ou, o que é certíssimo, todas as realidades que se corrompem são privadas de bem. Mas, se forem privadas de todo o bem, não existirão em absoluto [...] pois, *na medida em que são, são boas*. Portanto, todas as realidades que são, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância, porque, se fosse substância, seria um bem. [...] E, para ti, *o mal não existe em sentido absoluto*. E não só para ti, mas nem sequer para toda a tua criação, porque não existe nada fora de ti que irrompa e corrompa a ordem que lhe impuseste. Mas, nas suas partes, algumas realidades são consideradas *más para outras realidades*, porque não estão em conformidade. Mas essas mesmas realidades estão em conformidade com outras e são boas – e boas em si mesmas. E todas as realidades que não estão em conformidade entre si estão em conformidade com a parte inferior das realidades, a que chamamos “Terra”. [...] E observei as outras realidades e vi que te devem o facto de existirem. Vi que todas as realidades finitas estão em ti, mas de uma maneira diferente, não como num espaço, mas sim porque, com a verdade, tu seguras todas as realidades na tua mão, e todas as realidades são verdadeiras, na medida em que existem, e a falsidade não é outra coisa senão quando se julga que existe o que não existe. E vi que cada uma delas está em conformidade não só com os seus lugares, mas também com os tempos, e que tu, que és o único eterno, não começaste a operar depois dos inumeráveis espaços dos tempos, tanto os que passaram como os que hão de passar – e estes nem passariam nem viriam senão porque tu operas e permaneces. [...] E a tua justiça desagrada aos iníquos, e muito mais a víbora e o verme, que tu criaste como realidades boas, adequadas às partes inferiores da tua criação, às quais também os próprios iníquos são adequados, quanto mais

dissemelhantes são de ti, mas, por outro lado, são adequados às partes superiores, quanto mais se tornam *semelhantes* a ti»³³⁴.

A citação do parágrafo anterior confirma e desenvolve as descrições anteriores, apontando diretamente para o caráter transcendental do ser e para a inexistência relativa dos seres menores. Sem dúvida que todas as realidades são; mas são-no na medida em que não são. A relatividade hierárquica dos seres emerge, assim, com força. Agostinho chega ao ponto de afirmar que, se forem comparados com aquilo que permanece imutavelmente, os seres inferiores não são. Uma vez mais, a tese pode aparecer como bizarra, se não mesmo como inaceitável: o elemento básico para dizer que as coisas são reside no facto de elas serem. Ao arrepio desta verdade, que mais parece ser uma tautologia, Agostinho indica que as realidades intramundanas não são, porque não são o que Deus é. E o que é dito a respeito do ser pode ser afirmado acerca do belo, do bem e até mesmo do verdadeiro, que emerge no excerto como uma espécie de «transcendental cognoscitivo»³³⁵.

Começando pelo belo, reitere-se a ideia de que um fenómeno de beleza pode ser julgado como feio, nomeadamente se for comparado com um fenómeno que, segundo um

³³⁴ *Conf.* VII, XI, 17-XVI, 22: «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. id enim vere est, quod incommutabiliter manet. [...] Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, corrumpi possent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis conrumperetur non esset. nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono. si autem omni boni privabuntur, omnino non erunt [...] ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quarebam unde esset, non est substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corruptibilis non esset. [...] Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei. in partibus autem eis quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putatur; et eadem ipsa non conveniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt. et omnia haec, quae sibimet invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti rerum, quam terram dicimus [...]. Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenes manu veritatis, et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est. et vidi, quia non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, quae praeterierunt et quae praeteribuntur nec abirent nec venirent nisi te operante et manente. [...] et iustitia tua displicet iniquis, nedum vipera et vermiculus, quae bona creasti, apta inferioribus creaturae tuae partibus, quibus et ipsi iniqui apti sunt, quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus, quanto similiores fiunt tibi» (CSEL, XXXIII, 158-161).

³³⁵ A este respeito, leia-se, também, *Conf.* XI, IV, 6: «Portanto, Senhor, tu os fizeste, tu que és belo: e eles são belos; tu que és bom: e eles são bons; tu que és: e eles são. Não são tão belos, nem são tão bons, nem são como tu és, seu criador, e comparados contigo nem são belos, nem são bons, nem são. Sabemos isto, graças a ti, e, comparado com o teu conhecimento, o nosso conhecimento é ignorância» («Tu ergo, domini, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est» [CSEL, XXXIII, 284]).

determinado padrão, é mais belo ou a raiz mesma da beleza. Posto que o excerto não refere este transcendental de modo explícito, é oportuno pedir ajuda a um *Gedankenexperiment* presente no *Verdadeira Religião*. Agostinho apresenta nele um diálogo imaginário, em que começa por perguntar a um arquiteto qual foi o motivo para, tendo ele construído um arco, construir um igual no lado oposto. O arquiteto responde que *o padrão foi a igualdade*. Num segundo momento, pergunta-lhe qual foi o motivo para optar pela igualdade. O arquiteto responde que *o padrão foi a conformidade das partes*. Esta segunda resposta já conta com a ideia de conformidade – que é decisiva e figura, também, nas *Confissões*. No seguimento disto, Agostinho insiste com uma terceira pergunta, que faz apelo ao olhar interior – ou seja, ao juízo que tem como padrão, não já a igualdade, não já a conformidade, mas sim *o deleite humano*. E aqui surge mais uma ideia a florada acima, a saber: a associação entre a ordem e o deleite. O problema converte-se, portanto, na questão de saber se as coisas são belas porque deleitam ou se deleitam porque são belas. Agostinho diz *quase não ter dúvidas*: as realidades deleitam porque são belas. A resposta acrescenta à dimensão relativa da beleza uma outra, objetiva. Em primeiro lugar, a beleza comporta uma dimensão relativa, pois está dependente de uma ordem hierárquica, relacional. Mas, em segundo lugar, comporta uma dimensão objetiva, nascida do facto de a ordem ter um padrão determinado, que por sua vez dispõe cada uma das realidades no seu lugar da escala estética.

O trecho das *Confissões* não faz nenhuma referência explícita ao carácter transcendental do belo, mas não se passa o mesmo com o fenómeno do bem. É dito, por uma parte, que a maldade não existe em sentido absoluto, nem para Deus nem para a criação. Mas afirma-se, por outra parte, que uma qualquer realidade intramundana pode ser experimentada como má, nomeadamente se for comparada com uma melhor. Isto não invalida que todas as coisas sejam boas em si mesmas, de acordo com os seus modo, espécie e ordem próprios. Tão-pouco se pode julgar que uma realidade é boa na falta de uma ideia de bem.

Agostinho acrescenta que Deus segura as realidades na sua mão, de tal modo que todas à uma são verdadeiras na medida em que existem. Apesar de a ideia poder passar despercebida, é muito significativa. Como foi dito, o verdadeiro emerge aqui como uma espécie de «transcendental cognoscitivo». Isto significa que, em última instância, a verdade intrínseca de todas as realidades pode dar lugar a qualquer coisa como uma falsidade relativa. O pano de fundo é sempre o mesmo: tal como nos casos do ser, da

beleza e da bondade, uma aferição hierárquica deste «transcendental» faz com que as realidades intramundanas possam ser julgadas como falsidades.

Este percurso tem como suporte tácito a *implicação mútua dos transcendentais*: sendo verdade que tudo o que é, é belo e bom, é igualmente verdade que o belo existe e é bom e que o bom é belo e existe. A sinfonia universal é interpretada por um único cantor inefável – o qual é, precisamente, a origem comum do ser, do belo, do bom e do verdadeiro³³⁶.

Afirmou-se que Agostinho *quase não tem dúvidas* sobre a resposta do arquiteto à questão de saber se as coisas são belas porque deleitam ou deleitam porque são belas. Neste contexto, o mesmo Agostinho sugere ao arquiteto que, se porventura tiver dúvidas, será porque as partes são entre si semelhantes e se reconduzem por uma mesma concordância, mediante alguma associação³³⁷. Isto é muito mais do que uma adenda sem importância, porquanto remete para a noção de *semelhança*. Esta, por sua vez, surge associada à tese da *recondução do real à unidade*, mediante uma *concordância* das partes entre si. Ora, apesar de estas teses já serem familiares, aquela noção não o é. Como se averiguou na primeira parte, as realidades só podem ser semelhantes se tiverem um modelo. Ocorre que Agostinho apresenta efetivamente um modelo comum para o ser, o belo, o bem e o verdadeiro. Esse modelo é o próprio Deus, na sua forma de servo: «Se os corpos enganam na medida em que não realizam completamente aquele uno que se demonstrou ser ilimitado, princípio a partir do qual é uno tudo o que é, e à semelhança do qual aprovamos naturalmente aquilo que dele depende – porque reprovamos naturalmente tudo o que se afasta desta unidade e tende para a dissemelhança dela –, segue-se que se entende existir algo que é a tal ponto semelhante a este uno único, a partir de cujo princípio é uno tudo o que de algum modo é uno, que o realiza absolutamente e que é ele próprio. E esta é a verdade e o “Verbo no princípio, e o Verbo junto de Deus”. [Jo. I, 1] [...] As demais realidades *podem dizer-se “semelhança” deste uno na medida em que são* – e nessa medida são verdadeiras. Mas esta é a *própria semelhança* dele e portanto a

³³⁶ Como é dito em *Vera Rel.*, XXXIX, 72, foi por meio da sabedoria que «o supremo artífice entreteceu todos os seus seres ordenados com *beleza* para um único fim. É deste modo que aquela *bondade*, do mais alto até ao ínfimo, não inventou qualquer beleza, que somente pode vir dela própria, a tal ponto que não há ninguém que se afaste da própria *verdade* e não leve consigo alguma efígie da verdade» («Ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit. Ita illa bonitas a summo ad extremo nulli pulchritutini, quae ab ipso solo esse posset, invidit, ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non expiciatur ab aliqua effigie veritatis» [CCL, XXXII, 234]. A este propósito, cf. Altuna, L. R., *Qué es lo Bello – Introducción a la Estética de San Agustín*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1945, pp. 111-2.

³³⁷ Cf. *Vera Rel.*, XXXII, 59 (CCL, XXXII, 226).

verdade. E assim como pela verdade são verdadeiras as realidades que são verdadeiras, assim também pela semelhança são semelhantes todas as realidades que são semelhantes. Portanto, assim como a verdade é a forma das realidades verdadeiras, assim também *a semelhança é a forma das semelhantes*. Por conseguinte, dado que as realidades são verdadeiras na medida em que são, e apenas são na medida em que são semelhanças do uno principal, ela é *a forma de tudo o que é, na medida em que é*, porque é a *suprema semelhança do princípio*, e é a verdade porque é sem qualquer dissemelhança»³³⁸.

Num único parágrafo, Agostinho resume vários dos elementos descritos. Enquadra-os, além disso, num denominador comum: o Verbo de Deus, na sua forma de servo, semelhança perfeita daquele que é o princípio supremo dos transcendentais. Aflora-se, em primeiro lugar, o que foi designado como «transcendental cognoscitivo»: a verdade. As manifestações dele dão-se sempre no contexto de uma hierarquia. Percebe-se, agora ainda melhor, a afirmação segundo a qual as realidades intramundanas não são, porque não são aquilo que Deus é. Em comparação com a verdade suprema, de que o Verbo é semelhança perfeita, as realidades intramundanas podem ser não só experimentadas mas também julgadas como falsas.

Ao associar as noções de semelhança e verdade, Agostinho está a dizer, em segundo lugar, que existe um verdadeiro sem nenhuma sombra de falsidade. Verdadeiro esse que, por isso, se identifica com a verdade. As realidades intramundanas estão chamadas a participar neste padrão que, ao ser perfeito, é a verdade mesma. Tais realidades só existem verdadeiramente na medida em que se assemelham àquela que é a

³³⁸ *Idem*, XXXVI, 66: «At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum, quod convincuntur imitari, a quo principio unum est quodquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus – quia naturaliter improbamus, quidquid ab unitate discedit atque in eius dissimilitudinem tendit – datur intellegi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo principio uno est, quidquid aliqui modo unum est, ita simile sit, ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum. Et haec est veritas, et verbum in principium et verbum deus apud deum. [...] Cetera illius unius similia dici possunt, in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt. Haec autem ipsa eius similitudo et ideo veritas. Ut enim veritate sunt vera quae vera sunt, ita similitudine similia sunt quaecumque similia. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium. Quae propter quoniam vera in tantum vera sunt, in quantum sunt, in tantum autem sunt, in quantum principis unius similia sunt, ea forma est omnium quae sunt, quae summa similitudo principii et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est» (CCL, 230-1). Leia-se também *Trin.* VIII, III, 4: «Para quê dizer mais e mais? São boas estas realidades e são boas aquelas. Afasta estas e aquelas e vê, se podes, o bem em si [...]. Em todos esses bens [...], não poderíamos considerar um melhor do que o outro, ajuizando nós segundo a verdade, se não tivesse sido em nós impressa a noção do próprio bem, segundo o qual aceitaremos uma coisa como boa e preferiremos uma coisa a uma outra». («Quod plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipse bonum si potes [...]. Neque enim in omnibus bonis [...] vere iudicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et alii praeponemus» [CCL, I, 272]).

semelhança perfeita. Como sempre, algo de idêntico se aplica aos fenómenos belos e bons.

Em terceiro lugar, é apresentado um conceito particularmente relevante, que se acha ilustrado na expressão «forma do semelhante». As noções de imagem e de semelhança têm aplicações distintas e diversas entre si. Existe, todavia, uma nota comum a ambas: quer uma quer a outra têm no Verbo de Deus a sua realização perfeita. Nele, a noção de igualdade vem-se juntar às de imagem e semelhança. O Verbo realiza de modo perfeito a imagem e a semelhança justamente porque é igual ao modelo de que é imagem e semelhança. Em larga medida, é isto que está em causa nas expressões «forma do semelhante» e «forma na imagem»: *existe um padrão para a imagem e para a semelhança*. Este, ao ser perfeito, identifica-se com o seu próprio modelo. Nele, e só nele, todas as realidades intramundanas, por um lado, e o ser humano, por outro, encontram a forma do semelhante e a forma na imagem³³⁹.

A densidade e a força desta proposta são grandes. Agostinho está a dizer que o cantor inefável, muito longe de cingir-se a interpretar o cântico, molda-o a seu jeito. Mais ainda: mistura-se com ele. *Faz-se uma nota do cântico*. A nota por excelência, sem dúvida; mas *uma* nota, entre outras notas. Este é, pois, um cântico inigualável: as notas que o compõem têm no cantor as suas essência, beleza e bondade próprias. Sem o intérprete divino, que por sua vez se faz nota, nenhum dos sons é belo nem bom – porque, em última análise, nenhum deles é. Neste sentido, as notas são partes em ordem a um cântico, sim, mas cada uma delas tem uma essência, uma beleza e uma bondade determinadas. Cada qual tem a sua medida³⁴⁰.

³³⁹ Leia-se *Trin.* VI, X, 11: «A imagem, se reproduz perfeitamente o modelo de que é imagem, assemelha-se ao modelo e não o modelo à imagem. Nesta imagem, menciona-se a palavra “forma”, segundo penso por causa da beleza, onde já é tão grande a correspondência e a *primeira igualdade* e a *primeira semelhança*, em nenhuma coisa discrepante e de nenhum modo dissemelhante, mas antes *correspondendo, até à identidade, ao modelo de que é a imagem*; onde reside a primeira e suprema vida, para a qual viver e ser não são realidades diferentes, mas o mesmo é ser que viver; e onde reside o primeiro e supremo entendimento, para o qual viver e entender não são coisas diferentes, mas entender é o mesmo que viver, e o mesmo que ser – tudo é uma só coisa, como o Verbo de Deus ao qual não falta coisa alguma» («Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas nulla in re dissidens et nullo modo inequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est; ubi est prima et summa vita cui non est aliquid vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus cui non est alius vivere aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc esse et unum omnia tamquam verbum perfectum cui non desit aliquid» [CCL, L, 241]).

³⁴⁰ Leia-se *Trin.* VI, X, 12: «Em suma, todas estas realidades que foram criadas pela arte divina ostentam em si não só uma unidade, mas também uma beleza e uma ordem. Com efeito, qualquer uma dessas realidades é não só algo de uno, como o são as naturezas dos corpos e os caracteres das almas, mas também formada de alguma beleza, como são as formas e qualidades dos corpos e os saberes ou artes das almas.

Assim se chega à terceira tese, fixada como meta deste capítulo: as realidades intramundanas são vestígios de um cantor inefável que se faz nota. São *vestígios de Deus*. A ideia, que já vinha sendo sugerida, ainda não tinha sido enraizada em solo firme. Propôs-se que as duas primeiras teses confluíam nesta terceira; e agora conclui-se que é mesmo assim. *Por uma parte*, confirmar que o ser, a beleza e a bondade são transcendentais implica, em síntese, que as suas manifestações são pistas conducentes a uma realidade outra, que por sua vez lhes subjaz. Essa realidade corresponde ao Deus que é inefável e invisivelmente sumo, que é inefável e invisivelmente bom. *Por outra parte*, confirmar que a experiência de mundo oposta aos transcendentais é indício de uma realidade outra implica, em síntese, defender a existência de um padrão para os fenómenos que deles participam. Esse padrão corresponde ao Deus que é origem suprema de todos os seres, que é beleza perfeita e feliz deleitação. Só ele é o ser por excelência. Só ele é, por isso, simultaneamente a essência suprema, a vida em máxima medida, o entendimento primeiro – *a raiz da escala categorial*, por seu turno desformalizada perfeitamente no Verbo divino. As realidades intramundanas são vestígios de Deus na exata medida em que participam, de um modo particular e imperfeito, mas real, do modelo originador de todos os seres, de toda a beleza, de toda a bondade³⁴¹.

O presente capítulo já inclui uma nota comum à imagem e à semelhança. Ocorre que, em sentido oposto, os últimos mil e quinhentos anos assistiram ao dispêndio de muita

Procura e ocupa, também, alguma ordem, como são os pesos ou posições dos corpos, ou os amores ou deleitações das almas. Por isso, é necessário que, descobrindo o criador *por meio das coisas que se tornaram visíveis*, compreendamos a trindade – cujo *vestígio*, como não podia deixar de ser, aparece nas realidades criadas. De facto, é na trindade que está a origem suprema de todos os seres, e a perfeitíssima beleza, e a felicíssima deleitação» («Haec igitur omnia quae arte divina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est et unum aliquid est sicut sunt naturae corporum ingeniaque animarum, et aliqua specie formatur sicut sunt figurae vel qualitates corporum ac doctrinae vel artes animarum, et ordinem aliquem petita ut tenet sicut sunt pondera vel conlocationes corporum atque amores aut delectiones animarum. «Oportet igitur ut creationem *per ea quae facta sunt intellecta conspicientes* trinitatem intellegamus cuius in creatura quomodo dignum est apparet *vestigium*. In illa enim trinitate suma origo et rerum omnium et perfecta pulchritudo et beatissima delectatio» [CCL, L, 242]). O itálico é do original.

³⁴¹ Leia-se *idem* XI, v, 8: «Com efeito, que realidade é que, no seu género e na sua medida, não ostenta a *semelhança de Deus*, uma vez que Deus fez *tudo muito bom*, senão porque ele é sumamente bom? Portanto, na medida em que é bom tudo quanto existe, nessa mesma medida tem, todavia, se bem que muito imperfeita, alguma semelhança com o sumo bem – semelhança justa e ordenada, se está em conformidade com a natureza; indigna e perversa, se é viciosa. [...] Certamente que não deve ser considerado imagem de Deus tudo aquilo que nas criaturas é de algum modo semelhante a ele, mas apenas aquela imagem pela qual ele é superior. Porque a expressão perfeita de Deus é aquela entre a qual e ele nenhuma natureza se interpõe» («Quid enim non pro suo genere ac pro suo modo *similitudinem dei* quandoquidem deus fecit *omnia bona valde* non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est? In quantum ergo bonum et quidquid est in tantum scilicet quamvis longe distantem habet tamen nonnullam similitudinem summi boni et si naturalem utique rectam et ordinatam; si autem vitiosam utique turpe atque perversam. [...] Non sane omne quod in creaturis aliqui modo simile est deo etiam eius imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est. Et quippe de illo prorsus exprimitur inter quam et ipsum nulla interiecta natura est» [CCL, L, 344]).

tinta sobre a questão de saber que diferenças existem entre as noções. De acordo com uma dada ideia, o segundo termo limita-se a reduplicar o primeiro, de sorte que a noção de semelhança se identificará com a de imagem. Segundo outra ideia, a única diferença reside na circunstância de a imagem de Deus no homem apontar para a dimensão ontológica e estática da transcendência, ao passo que a semelhança divina indicia a possibilidade de, existencial e dinamicamente, o ser humano confirmar a transcendência que o caracteriza desde sempre já.

As descrições anteriores pedem um aceno próprio ao dilema, por mais breve que seja. Quanto à primeira ideia, percebe-se sem dificuldade que é pouco viável – mormente após a leitura do tratado sobre a imagem, a semelhança e a igualdade, cuja descrição foi produzida na primeira parte. Nele, Agostinho afirma que, apesar de haver imediatamente semelhança onde há imagem, não há imediatamente imagem onde há semelhança³⁴². A segunda ideia é mais defensável. Mas tem as suas fragilidades, também. Circunscrevendo a análise ao contexto de remissão para Deus, faz sentido afirmar, na esteira daquela interpretação, que a imagem é de âmbito mais restrito do que a semelhança. Em sentido próprio, só é imagem de Deus a realidade à qual não se interpõe nenhuma natureza no encaminhamento para o divino. No entanto, a fragilidade desta ideia está no facto de restringir a noção mais do que deve. Com efeito, se a semelhança de Deus aponta apenas para a dimensão dinâmica da transcendência, só os homens podem dizer-se com razão semelhanças de Deus. Ora, a verdade é que *tudo* (mas mesmo tudo!) o que existe é semelhante a Deus. Até mesmo as realidades indignas e viciosas comportam, na sua medida, uma dimensão de similitude face ao divino. Se assim não fosse, tais realidades não seriam realidades nenhuma (ouve-se em surdina a tese de que tudo o que é, na medida em que é, tem a sua origem em Deus). Sendo assim, a noção de semelhança abarcará em si, não já a de imagem mas sim a de vestígio. Tal não significa que um vestígio seja o mesmo que uma semelhança. *As noções não são sinónimas*. Significa, isso sim, que um vestígio é sempre uma semelhança. *A primeira noção é parte da segunda*. A semelhança de Deus que é o homem corresponderá, portanto, a uma instância particular da noção – entre muitas outras instâncias que, no seu conjunto, correspondem a um dos sentidos daquilo a que se chama «mundo». A razão de ser de cada realidade intramundana assenta, exatamente, na sua medida vestigial.

³⁴² Cf. *Div. Quest.*, LXXIV (CCL, XLIV/A, 213-4).

Não identificar a semelhança e a imagem, por um lado, e inscrever o vestígio na semelhança, por outro, leva a concluir que a expressão «criados à imagem e semelhança de Deus» não envolve termos sinónimos. Só a imagem remete, enquanto tal, para uma dimensão não partilhada com os animais. Isto significa que a noção de semelhança, enquanto tal, aponta para aquilo que o homem tem em comum com todas as realidades intramundanas. Em terminologia augustiniana, pode-se dizer que a noção remete para o *homem exterior*. O corpo humano, por exemplo, é semelhança de Deus: no seu género e na sua medida, ostenta uma ordem na escala dos seres. Como os demais fenómenos do mundo. A ser assim, a grande diferença da desformalização da semelhança no homem não reside nela enquanto tal, mas sim no facto de se dar num suposto que também é imagem. De tal modo que este tipo de semelhança assume um *carácter transitivo*. De facto, e como a segunda ideia assinalava, remete para uma realidade dinâmica.

Os elementos avançados até ao momento não permitem ir além desta conclusão sumária. O aceno será retomado, então a uma nova luz, aquando do estudo sobre os indícios de transcendência incluídos no corpo humano. Pese embora este facto, há uma pergunta que não pode ser adiada: *visto que o ser humano é imagem de Deus, qual é a utilidade de buscar o divino nas realidades que o não são?* O mundo inclui semelhanças e vestígios que, ao não serem imagens, estão mais distantes do modelo; não seria, então, mais conveniente centrar a busca no *homem interior*, que é justamente a dimensão onde reside a imagem, onde o homem mais toca o divino? Num certo sentido, a resposta é afirmativa. Noutro, porém, é negativa. Sim: é *objetivamente* melhor procurar Deus naquilo que só o homem tem em comum com ele, pois desta forma chega-se mais longe na compreensão. Mas não: não é melhor procurar Deus na imagem sem atender às semelhanças e aos vestígios, porque é *subjetivamente* mais fácil chegar até ele pelas manifestações intramundanas dos transcendentais³⁴³. Como se verá no momento

³⁴³ É neste panorama que deve ser entendida a interpelação augustiniana presente em *Trin.* XI, I, 1: «Procuremos, pois, na medida das nossas possibilidades, uma figura da trindade naquilo que se corrompe: *embora não sendo a mais expressa, é todavia a mais fácil de reconhecer.* [...] Pela própria ordem da nossa condição, pela qual nos tornámos mortais e carnais, lidamos com as realidades visíveis mais fácil e como que mais familiarmente do que com as inteligíveis, embora aquelas sejam exteriores e estas interiores, e nós próprios sejamos espíritos não sensitivos – isto é, corpos –, mas sim inteligíveis, dado que somos vida. Todavia, como disse, estabelecemos com os corpos uma tão grande familiaridade, e a nossa atenção, deslizando de modo surpreendente para o exterior, projeta-se de tal modo neles, que, ao ser arrancada da incerteza do mundo dos corpos para se fixar, com conhecimento mais seguro e estável, no espírito, de novo torna para eles e busca o seu repouso no lugar de onde tirou a sua fraqueza. A esta enfermidade havemos nós de estar atentos, de modo que, ao procurarmos discernir mais precisamente e inculcar mais facilmente as realidades interiores, *colhamos, nas realidades corporais e exteriores, testemunhos de semelhança*» («In hoc ergo qui corrumpitur quaeramus quemadmodum possumus quandam trinitatis effigiem, *et si non expressiorem tamen fortassi ad dinoscendum faciliorem.* [...] illo ipsom ordine conditionis nostrae quo

oportuno, a indignação do homem expressa-se (não só mas também) nesta maior acessibilidade às semelhanças e aos vestígios. É de facto estranho que uma imagem de Deus precise de ir ao que é inferior a si para, só num segundo momento, aceder a ela mesma. Mas, segundo Agostinho, o homem tem de contar com a circunstância de conhecer mais fácil e familiarmente aquilo que lhe é *inferior* do que aquilo que lhe é *interior*. O itinerário da mente para Deus faz-se, pois, numa ascensão gradativa. Nela, o céu, a terra e tudo o que eles contêm exercem o papel de catalisadores. São manifestações dos transcendentais. E conduzem à origem dos mesmos transcendentais: «Mas eis que o céu, e a terra, e todas as coisas que neles existem me dizem a mim, por toda a parte, que te ame, e não cessam de o dizer a todos os homens, de tal modo que eles não têm desculpa. [...] Mas que amo eu, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem esta claridade da luz tão amável a meus olhos, nem as doces melodias de todo o género de canções, nem a fragrância das flores nem dos perfumes nem dos aromas, não o maná nem o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isto que amo quando amo o meu Deus. E, no entanto, amo uma certa luz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa. Isto é o que amo, quando amo o meu Deus»³⁴⁴.

A busca do que transcende não tira nada ao homem. E a transcendência começa através da matéria. É, pois, legítimo e ajustado falar de um *materialismo agustiniano*. Este, longe de fechar as portas ao espírito, olha a matéria come degrau. Degrau para o inteligível. Degrau para uma etapa superior no caminho para Deus. As realidades – belas,

mortales atque carnales effecti sumus facilius et quasi familiaris visibilia quam, intelligibilia pertractamus cum ista sint exterius, illa interius, et ista sensu corporis sentiamus, illa mente intellegamus; nosque ipsi animi non sensibiles simus, id est corpora, sed intelligibiles quoniam vita sumus; tamen, ut dixi, tanta facta est in corporibus consuetudo et ita in haec miro modo relabens foras se nostra proicit intentio ut cum ab incertum corporum ablata fuerit, ut in spirito multo certiore ac stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista e tibi appoetat requiem unde traxit infirmitatem. Cuius aegretudini congruendum est ut si quando interiora spiritalia adcommodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus» [CCL, L, 333-4]).

³⁴⁴ Conf. X, VI, 8: «Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles. [...] quid autem amo, cum te amo? non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istum amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnodarum, non florum et ungentorum et aromatum suavolentiam, non na manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas. hoc est quod amo, cum deum meum amo» (CSEL, XXXIII, 231-2).

boas e verdadeiras – encontram o seu fundamento no facto de serem vestígios de uma realidade outra, que por sua vez lhes subjaz. A *conclusão lógica* do exposto é que todas as realidades do mundo são louváveis. São-no porque convidam à transcendência.

Mas importa não ir demasiado rápido. Na verdade, a aproximação detida ao que foi dito põe a descoberto um problema que a teoria esconde: tudo isto pode fazer muito sentido numa abordagem lógica; mas *poderá também ser abarcado pelo ponto de vista humano?* Tanto quanto se consegue interpretar, a resposta de Agostinho é negativa. O motivo de fundo para tal reside numa expressão da própria pergunta: sempre que se fala do ponto de vista humano, fala-se justamente de um *ponto de vista*. Adotando uma metáfora augustiniana já tratada, fala-se sempre de soldados que integram um exército. Fala-se, por outras palavras, de partes que, enquanto tais, estão incapacitadas de apreciar a beleza (conjunta, total) do todo que é o exército. No fundo, a tónica mais problemática da tese augustiniana está em dizer que todas – *todas, absolutamente todas!* – as realidades são louváveis. Também as catástrofes naturais. E as lutas de galos. E mais: as meretrizes, os proxenetas. E mais ainda: a morte dos inocentes. *Tudo. Todos*. Este desenho teórico conflui na tese de que só a contemplação possibilita um acesso adequado ao universo. E nenhum homem possui um olhar contemplativo, justamente. Os indivíduos são (meras) notas de um cântico. Notas que, no máximo, se sabem dissonâncias de um cântico mais vasto. Notas que, talvez, nem sequer se sabem notas dissonantes.

Só Deus possui um olhar omniabarcante, inteiramente orientado em (e inscrito no) todo que é o cântico, que é o exército. Por outras palavras, e em suma: *só Deus possui um olhar contemplativo*. Ora, para uma *perspetiva* humana empenhada em compreendê-lo, isto pode significar, ao limite, que o mundo é uma espécie de jogo criado por Deus e para Deus. É a conclusão lógica da tese augustiniana segundo a qual só um olhar contemplativo compreende os fins. No fundo, os homens podem andar pelo mundo sem saberem sequer que são pontos de vista, partes, elementos de uma hierarquia ordenada e deleitável. Podem, ao limite, andar completamente desorientados, desnorteados, sem caminho cognoscitivo no mundo.

O mais que Agostinho diz a este propósito é que o caminho cognoscitivo no mundo é irrelevante para a vida corrente. Ou, pelo menos, deve sê-lo. Num primeiro momento, foi dito que o acercamento prático pode não acompanhar o teórico; precisa-se agora que a quotidianidade não reclama a contemplação. No fundo, *o entendimento omniabarcante é dispensável para o aperfeiçoamento prático da imagem*. Isto mesmo se

achava em causa numa tese augustiniana já descrita: para o aperfeiçoamento ativo da imagem, o sujeito tem de reconhecer a finitude do seu olhar (perspetivo), e perceber assim que o próprio termo «universo» (*universum*) remete para a ideia de «uno» (*unum*). Esta pode não ser contemplado pelo sujeito – mas encontra correspondência na realidade. O universo não é, de facto, contemplado pelo sujeito – mas *o sujeito não precisa desta contemplação para se orientar existencialmente no mundo*. Mais ainda: como se verá na quarta parte, ao empenho existencial em contemplar o todo corresponde, segundo Agostinho, a queda no ponto de vista teórico, académico, desviado do que verdadeiramente deve constituir interesse. Colocar o empreendimento teórico de lado equivale, pois, ao reconhecimento interior da finitude. Neste quadro, o que é numa medida ínfima (recordem-se os exemplos aflorados) também é louvável. E talvez principalmente isso: porque tais fenómenos mostram ao ser humano a sua indigência. Mostram-lhe, além disso, que foi feito para outra coisa, para outra experiência, para outro olhar. Imersos no cântico universal, os outros sons que não o homem dizem-lhe, todos à uma: «Não somos o teu Deus; procura acima de nós»³⁴⁵. Transcende-nos. Transcende-te.

³⁴⁵ *Conf. X, VI, 8*: «Non sumus deus tuus; quaere super nos» (CSEL, XXXIII, 231). Para uma visão mais abrangente desta tese final, leia-se *Conf. X, VI, 8*: «E que é isto? Interroguei a terra ela respondeu-me: “Não sou eu; e todas as coisas que nela existem responderam-me o mesmo. Interroguei o mar e os abismos e os seres vivos que rastejam, e eles responderam-me: “Não somos o teu Deus; procura acima de nós”. Interroguei as brisas que sopram, e o ar todo com os seus habitantes disse-me: “Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus”. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas, e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que tu procuras”. E disse a todas as coisas que rodeiam as portas da minha carne: “Falai-me do meu Deus; já que não sois vós, dizei-me alguma coisa a seu respeito”. E elas exclamaram: “Foi ele quem nos fez”. Contemplá-las era a minha pergunta, e a resposta delas era a sua beleza» («Et quid est hoc? interrogavi terram, et dixi: “non sum”; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. interrogavi mare abyssos et reptilia animarum, et responderunt: “non summus deus tuus quaere super nos”. interrogavi auras flabiles, et inquit universos aer cum incolis suis: “façilitur Anaximenes; non sum deus”. interrogavi caelum, solem, lunam stellas: “neque non summus deus, quam quaeris” inquit. et dixi oimnibus, quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo alioquid. et exclamaverunt voce magna: *ipse fecit nos*. interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum» [CSEL, XXXIII, 232]).

3.

A SEDE DA IMAGEM DE DEUS

3.1. O acesso e a transcendência constitutiva

No filme de David Attenborough *Regiões da Sombra*, um dos alunos de C. S. Lewis repete, com um insistente martelar, esta sentença que não deixa ninguém indiferente: «Lemos para não nos sentirmos sós». Talvez não passe disto: de um sentimento. Talvez Gottfried Benn esteja mais próximo da verdade, ao dizer que é na leitura que melhor se pode descobrir a condição horizontal do homem: «Sozinho, tu com as tuas palavras: / e esta é realmente solidão»³⁴⁶. Seja como for, está certa Cristina Campo quando afirma haver livros que irrompem na existência pessoal como o mais salutar dos milagres: «Colocam-na em relação com outras zonas: de uma verdade tão indesmentível quanto simples, radiosa quanto despojada, que por isso se torna duplamente poética. São esses livros que nos podem ajudar, nos dias de angústia, a suportar o peso do tempo. Os únicos que, ao invés dos favoritos e estridentes que de nós se afastam impotentes e de súbito vazios de significado, se esforçam por nos demonstrar a eterna força dos gestos bem orientados, dos pensamentos unicamente dirigidos à justiça, de um sentido da vida, numa palavra, clássico»³⁴⁷.

Clássica é, sem dúvida, a obra augustiniana. O milagre que opera está no facto de, por uma parte, não anularem a solidão assinalada por Gottfried Benn e, por outra, convidar a um encontro pessoal mediante linhas alheias. É sempre disto que se trata: *saber de si*. Mas saber de si através de textos que não nascem em si. De sorte que o sujeito é posto em relação com outras zonas. A solidão originária não é uma pedra atravessada no caminho existencial. O trajeto em direção ao que é mais interior ao homem do que o próprio homem³⁴⁸ tem o seu epicentro nesse mesmo interior – o qual, repita-se, é posto a descoberto pela mão de outros mortais.

³⁴⁶ Benn, G., in Campo, C., *Gli Imperdonabili*, ed. portuguesa: *Os Imperdoáveis*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2005, p. 89.

³⁴⁷ Campo, C., *Sotto un Falso Nome*, ed. portuguesa: *Sob um Falso Nome*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008, p. 25.

³⁴⁸ Cf. *Conf.* III, VI, 11 (CSEL, XXXIII, 255).

O facto é tanto mais complexo quanto o próprio Agostinho diz visar apenas isto: «Desejo conhecer Deus e a alma. / Mais nada? / Absolutamente mais nada»³⁴⁹. Neste sentido, o visor de quem lê não se identifica com o de quem é lido. Ou melhor, quer um quer o outro visam tirar a interioridade do escondimento, mas esta é distinta nos casos do leitor e do autor. O encontro com a solidão originária *possibilita o acesso reto a si e*, a partir deste acesso primeiro, *possibilita o reto acesso a tudo o mais*. Não há outro caminho: ou o ser humano reflete sobre si próprio ou é incapaz de ocupar existencialmente o seu lugar na ordem. Deslocado, tão-pouco será capaz de aceder às realidades intramundanas, e muito menos a Deus.

O estudo chega agora a um momento decisivo. É altura de enfrentar, enfim de modo direto e meditado, o problema de saber qual é a sede da imagem. No percurso que agora começa, haverá que ter presentes os fenómenos aclarados nas páginas anteriores. A *segunda parte* do estudo evidenciou que já os diálogos de Cassiciaco correm o pano sobre fenómenos decisivos, a vários níveis, para uma tese sobre a imagem de Deus segundo Agostinho. Isto mesmo é retrospectivamente confirmado pela *primeira parte*, com a qual se percebe que um texto como as *Oitenta e Três Questões Diversas* é tão importante quanto aquela obra, dita «de maturidade». A *introdução* pôs em evidência que o investigador *de filosofia* não está convocado a gastar o seu tempo na discussão de qualquer coisa como uma ideia da imagem «filosoficamente madura» (por oposição ao que se diz ser um «Agostinho platónico»). Sempre, e cada vez de modo renovado, a obra agustiniana procura identificar a transcendência como dimensão constitutiva do homem. Não há como escapar a este facto; sem ele, a leitura de Agostinho será uma leitura desviada do principal.

Sendo assim, o presente capítulo parte do que já foi descrito para provar uma tese de fundo, fundante, fundamental e decisiva. Serão feitos esforços para mostrar que a sede da imagem de Deus corresponde, não a uma determinada faculdade, nem apenas a um concurso especial vindo de fora, mas sim à *possibilidade constitutiva de acesso*. Acesso reto do interior a si e, a partir de si, a tudo o mais. Também àquilo que transcende. Ao ser constitutiva, uma tal possibilidade institui no acontecimento humano, de modo paradoxalmente originário, *uma forma de transcendência*. É que se trata de ver, com a ajuda de Agostinho.

³⁴⁹ *Sol.*I, II, 7: «Deum et animam scire cupio. / Nihilne plus? / Nihil omnino» (PL, xxxii, 872).

Falou-se acima de um acesso «reto». Em sentido oposto, Agostinho defende a existência de um acesso *não reto* a si, às realidades intramundanas e a Deus. Embora a análise aturada desta modalidade da tese seja o objeto da próxima parte, é oportuno avançar já com alguns rasgos – nomeadamente os que sugerem o seu contrário. Não é exagerado dizer que toda a desordem nasce, justamente, do acesso não-reto a si. Isto é, tem a sua raiz no *entendimento equivocado quanto ao lugar do ser humano na ordem*. Quando não capta o (ou não atende ao) facto de ser constitutivamente imagem, o homem acaba a percorrer sendas curvas. Segundo Agostinho, o interior que se não compreende assim ou bem que se *derrama no exterior*, correspondente às realidades intramundanas, ou bem que se *assume como superior ao que é*, ocupando um lugar que lhe não pertence. Por um lado, anestesiar a solidão originária faz o reto acesso cair na modorra. A *reunião no interior* e a *assunção de que se é um acontecimento a caminho de Deus*, por outro lado, levam o homem a aceder a si como alguém que ocupa uma *posição intermédia na ordem*³⁵⁰.

Já foi dito que a posição intermédia corresponde à possibilidade de o homem se fazer mais ou menos. Percebe-se que uma tal *possibilidade* envolve o desejo de aceder a algo que ele não é *de facto*. Isto obriga a relevar uma tese deveras particular: segundo Agostinho, o homem visa *constitutivamente* aceder a algo que ainda o não constitui *de facto*. Mas de um modo tal que o seu carácter projetivo já o faz ser constituído por isso que ele não é ainda. Tudo se joga no modo de o homem aceder ao que *ainda não é realmente* mas *já é na projeção* – e que, portanto, já é de modo próprio. Se isto for lido como um paradoxo, está a ser bem lido.

³⁵⁰ Leia-se mais um exemplo disto em *Trin.* XII, XI, 16: «A verdadeira dignidade do homem está em ser *imagem e semelhança de Deus*. Imagem e semelhança essas que se não conservam senão junto daquele por quem são impressas. E a união com Deus é tanto maior quanto menos se ama aquilo que é próprio. Mas, pelo desejo de experimentar o seu poder, o homem precipitou-se, por decisão própria, para si mesmo como para um estado intermédio. Assim, ao querer ser como Deus, sem submissão a ninguém, é projetado, por castigo, desse estado intermédio que é ele próprio para o que de mais baixo existe – isto é, para as coisas com que os animais irracionais se regozijam. E assim, sendo a sua glória a semelhança com Deus, a semelhança com os animais é a sua ignomínia. *Colocado em situação honrosa, o homem não entendeu. Foi comparado aos asnos irracionais e tornou-se semelhante a eles*. E por onde faria tão longo percurso, desde as alturas até ao que é ínfimo, senão através do seu estado intermédio» («Honor enim hominis verus est imago et similitudinem dei quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur deo quanto minus diligitur proprium. Cupiditate vero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. Ita cum vult sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est ad ea quibus pecora laetantur; atque ita cum sit honor eius similitudo dei, dedecus eius similitudo pecoris: *Homo in honore positus non intellexi; comparatus est insensatis et simiis factus est eis*. Qua igitur tam longe transiret a summis ad infima nisi per medium sui?» [CCL, L, 370].

No acesso desordenado, o interior *derrama-se no exterior* (para as coisas com que os animais racionais se regozijam, resvalando na ignomínia de se fazer semelhante às bestas³⁵¹), ou *considera-se superior a si* (o que, na verdade, só a faz ir desde as alturas até ao que é ínfimo³⁵²). Agostinho diz também que o estado interior é efeito de uma queda. Ao fazê-lo, está a aludir a uma implicação da queda original. O acesso não-reto tem como objeto isso mesmo a que o homem poderia aceder *de facto*, mediante uma ordenada reunião em si e uma consideração recolhida de si. Ao perseguir *desordenadamente* o que deve, o homem não alcança isso que poderia obter de modo ordenado.

Adotando uma série de jogos linguísticos acerca da parábola do filho pródigo, o sermão XCVI desenvolve o argumento: «Se [o filho pródigo] voltou a si, tinha saído de si. Uma vez que tinha caído de si e tinha saído de si, volta primeiro a si, para que volte àquele de quem tinha caído ao cair de si. De facto, assim como, ao cair de si, permaneceu em si, assim também ao voltar a si, não deve permanecer em si – não se dê o caso de sair novamente de si. Ao voltar a si mesmo para permanecer em si mesmo, o que é que ele disse? “Levantar-me-ei, e irei até ao meu pai”. Aqui está de onde tinha caído ao cair de si: tinha caído do pai; tinha caído de si, saiu de si para ir ao exterior. Volta a si, e encaminha-se para o pai, onde se refugia a si próprio de modo seguríssimo. Portanto, se tinha saído de si e daquele de quem tinha saído, então, ao voltar a si para ir até ao pai, negue-se a si. O que é que significa “negue-se a si”? Não confie em si, sinta-se homem e atenda ao dito profético: “Maldito todo aquele que põe a sua esperança no homem” [Jer] Aparte-se de si próprio, mas não em direção ao inferior. Aparte-se de si próprio, para se unir a Deus»³⁵³. O latim tem, aqui, muito mais força do que o vernáculo. Procurou-se, tanto quanto possível, que a tradução refletisse adequadamente a série de jogos linguísticos presente no original. O respeito pela letra levou, por exemplo, a que se traduzisse *ceciderat a se* por «caiu de si». Num português mais enxuto, a expressão seria traduzida como «caiu *para baixo* de si». Independentemente de a tradução ser mais ou menos literal, o argumento é nítido, pelo menos do ponto de vista teórico: o ser humano

³⁵¹ Cf. *ibidem* (CCL, L, 370).

³⁵² Cf. *ibidem* (CCL, L, 370).

³⁵³ *Sermo* XCVI, II, 2: «“Si reversus est ad se, exierat a se. Quia ceciderat a se, et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se. Sicut enim cadendo a se, remansit in se; sic redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se. Reversus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit? “Surgam, et ibo ad patrem meum”. Ecce unde ceciderat a se, ceciderat a patre suo; ceciderat a se, ad ea quae foris exit a se. Redit ad se, et pergat ad patrem, ubi tutissime servet se. Si ergo exierat a se, et a quo exierat; redeundo ad se, ut eat ad patrem, neget se. Quis est: Neget se? Non praesumat de se, sentiat se hominem, et respiciat doctum propheticum: “Maledictus omnis qui spem suam ponit in homine” [Jer.]. Subducat se sibi, sed non deorsum versus. Subducat se sibi, ut haereat Deo» (PL, XXXVIII, 585-6).

fez-se menos ao aceder de modo desordenado ao mais que poderia obter ordenadamente, e a consequência foi não só o cancelamento do acesso ativo ao mais mas também a queda de/para baixo do que já estava dado. Todavia, esta queda não anulou o desejo de aceder ativamente ao mais. A possibilidade foi ativamente cancelada, sim, mas o desejo mantém-se³⁵⁴. Ora, uma vez que ocupa uma posição inferior à original, será necessário ao homem começar por ir até ao lugar ocupado aquando da origem. O convite à reunião no interior, bem como a consideração de quem realmente se é, brota disto mesmo. O apelo à solidão originária não é, pois, um convite ao solipsismo. Aliás, o processo é até mesmo inverso: o homem fechou-se *de facto* nele ao resvalar para o exterior; deve, pois, reunir-se em si, mas não para ficar em si – não se dê o caso de voltar a resvalar de/abaixo de si, mediante o exercício de um solipsismo (paradoxalmente) espraído nos sentidos.

A tese da imagem de Deus encontra aqui uma manifestação flagrante. Ao ser imagem de outro, o ser humano encontra a sua razão de ser *apenas* nesse outro. E *totalmente* nesse outro. Para Agostinho, *ser imagem implica ser em ordem àquilo de que se é imagem*. Ou seja, implica sê-lo em ordem ao modelo. Se uma imagem do divino não capta o seu carácter transitivo – e totalmente transitivo –, inerente ao facto mesmo de ser imagem *de Deus*, frustra o intento gerador da sua desordem. Na verdade, o desejo de acesso ao que transcende existe quer no homem que se volta para Deus quer no que se fecha em si. Como foi visto, o desejo *universal* de felicidade aponta para isso mesmo. Todos os homens desejam majorar ou maximizar o seu ser, mas nem todos (poucos, na verdade, e só em alguns momentos) o desejam de forma reta. Como se verá melhor no apartado sobre o amor, uma condição sem a qual não há acesso efetivo (porque reto, ordenado) é a desformalização do desejo universal na forma de desconfiança em relação a si próprio.

Agostinho não é claro quando se trata de nomear a sede imagética. Chega a dar indícios de não estar preocupado com isso. No entanto, seja qual for o seu nome próprio, a realidade que assinala dá-se numa dimensão humana concreta: *a alma*. No contexto da obra agustiniana, não podia ser de outro modo: o lugar da interioridade é a dimensão anímica; o corpo é o lugar da exterioridade, partilhado com as realidades do mundo. Existe, claro está, um sentido fraco de «alma», de acordo com o qual tudo quanto tem

³⁵⁴ Esta diferença agustiniana ente poder (*posse*) e querer (*velle*) será analisada, com mais cuidado, na próxima parte. Nela residem aspetos essenciais da oposição entre a imagem pré-lapsária e o que já foi designado como a «imagem desbotada».

vida tem uma dimensão anímica. Contudo, o sentido para o qual Agostinho está a apontar é, não o fraco, mas sim o que se acha definido, entre outros lugares, no livro *Grandeza da Alma*: «Deve-se entender que a alma, criada por Deus, tem uma substância própria que não corresponde nem à terra, nem ao fogo, nem ao ar nem à água. [...] E, se queres uma definição de “alma”, e saber o que ela é, respondo-te facilmente: é uma substância, apta a reger um corpo, que participa em alguma medida da razão»³⁵⁵. Tomada em sentido amplo, a primeira frase descarta a possibilidade de a proposta augustiniana visar o sentido fraco. Dizer que a alma não corresponde a nenhum dos elementos da terra significa, em sentido lato, que nenhuma realidade terrestre participa da dimensão anímica neste sentido. A noção de alma assim concebida não é aplicável aos seres vivos que não o homem³⁵⁶. Quanto à segunda e à terceira frases, apontam positivamente para a orientação augustiniana. À alma neste sentido correspondem apenas os seres *dotados de razão*, ou melhor, os seres que *participam em alguma medida da razão*. O leitor de Agostinho é então lançado, como que de rompante, num terreno inóspito: a participação na razão. Trata-se, é certo, de um terreno inóspito: o que significa *participar*? De modo mais concreto: o que significa participar *na razão*?

No capítulo anterior, viu-se que todas as naturezas participam do ser, cada qual segundo na sua medida *determinada*. Foi então especificado que as medidas apontam para uma escala, tradicionalmente designada de «categorial». Um pouco mais à frente, confirmou-se a tese segundo a qual todas as naturezas participam nela de um modo determinado. Insistiu-se na ideia de que as participações são diferenciadas conforme o lugar que cada qual ocupa na ordem hierárquica do universo. O argumento foi confirmado à luz de uma das passagens citadas, de acordo com a qual o ordenador supremo dá a umas naturezas mais ser e a outras menos ser. É precisamente essa doação que as configura

³⁵⁵ *Quantitate*, XIII, 22: «Quamquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aëria sit, neque humida.[...] Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata» (PL, XXXII, 1047-8).

³⁵⁶ A propósito dos sentidos forte e fraco de «alma», leia-se, também, *Lib. Arb.* I, VII, 16: «Se eles [i.e., os animais] não tivessem alma, diria que estávamos acima deles porque temos alma. Mas como, de facto, também eles são seres dotados de alma, àquela realidade que não reside na alma deles, de tal modo que se nos submetem e que reside, no entanto, nas nossas, de tal modo que somos melhores do que eles – e cada qual vê que isso não é nem nada nem pouca coisa –, que outro nome mais conveniente lhe hei de dar do que “razão”?» («Si exanimis essent, dicerem nos eo praestare, quod animum habemus. Nunc vero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdanur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil neque parvum aliquid esse cuius apparet, quid aliud rectius quam rationem vocaverim ? [CCL, xxix, 221]). Porém, umas linhas atrás mas neste mesmo ponto do diálogo, Agostinho adota indiferentemente «razão» (*ratio*) e «inteligência» (*intellegentia*); e, umas linhas à frente mas no mesmo livro, adota também «mente» (*mens*) e «espírito» (*spiritus*) para designar o mesmo. Observa-se pois, uma vez mais e de modo flagrante, a despreocupação augustiniana com os termos.

como determinadas naturezas no quadro da escala categorial. Algumas limitam-se a ser, outras acrescentam o grau da vida ao grau básico de participação, enquanto outras são, vivem e sentem. Isto corresponde mesmo a uma escala, porquanto os momentos superiores participam necessariamente dos inferiores, assumindo estes um carácter transitivo em ordem àqueles. O que vive, por exemplo, também é, mas é de tal modo que o seu ser faz remissão a uma vida. A intensidade do carácter vestigial das naturezas é definida pelo modo exato de participação na escala criada por aquele «onde reside a vida primeira e suprema, para a qual viver e ser não são realidades diferentes, mas o mesmo é ser que viver; e onde reside o entendimento primeiro e supremo, para o qual viver e entender não são coisas diferentes, mas entender é o mesmo que viver, o mesmo que ser – tudo é uma só coisa»³⁵⁷. Os momentos da escala identificam-se em Deus («tudo é uma só coisa») porque ser e grau sumo é o mesmo que viver, sentir e entender na máxima medida³⁵⁸. As realidades do mundo participam todas de Deus ao serem desformalizações do transcendental que é o ser. Cada uma delas participa mais ou menos na medida determinada em que o transcendental assume ou não assume nelas um carácter transitivo.

Mas a questão complexifica-se (e de que maneira!) no caso do homem. Poder-se-ia pensar que também o acontecimento humano é definido como um modo determinado de participação. Talvez um modo quantitativamente superior, baseado na apropriação de um momento superior da escala. Em todo o caso, um modo determinado. Acontece que, segundo Agostinho, não é nada assim. E não é nada assim porque *a medida da razão é a pura desmedida*. Esta frase não é escrita para soar bem! Na verdade, e como se viu, o facto de participar na razão implica que o ser humano ocupe uma posição intermédia. Mas o que é uma posição intermédia? Já foi dito: é uma posição que aponta para *as possibilidades* de ser mais ou menos, mas de um modo tal que *o carácter projetivo já influi no presente*. Quer dizer, as *possibilidades* do homem *determinam* o seu presente. Ora isto é deveras paradoxal: não se percebe mesmo como é que uma possibilidade – algo indeterminado, portanto – determina o presente. Se, por um lado, as naturezas intramundanas se definem pela sua medida *determinada* de participação em Deus, o acontecimento humano, por outro lado, define-se pelo *desejo constitutivo de aceder* a um mais que ainda não é realmente – desejo que, por sua vez, comporta a possibilidade, já

³⁵⁷ *Trin.* VI, X, 11: «Ubi est prima et summa vita cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia» (CCL, L, 241).

³⁵⁸ Cf. *Conf.* I, VI, 10 (CSEL, XXXIII, 8).

real, de tornar-se menos. E isto é, no mínimo, bizarro: «Ninguém dúvida de que alguém que não vive não entende, e de que alguém que não seja não vive. Portanto, aquele que entende não só é, mas também vive – não como o cadáver, que não vive mas é, nem como a alma [animal], que não entende mas vive – mas sim *de um modo próprio, que é superior*»³⁵⁹. Ninguém duvida das premissas; mas a conclusão, apesar de consequente, é muito estranha: o modo próprio de superioridade no homem corresponde a um acréscimo *qualitativo*, e não apenas, nem necessariamente, *quantitativo*. Agostinho afirma reiteradas vezes que os animais contam com muitas potencialidades de que os homens não dispõem. Contudo, elas não instituem uma diferença qualitativa. Esta é desencadeada apenas no homem, pelo facto enigmático de *ele ser na forma da possibilidade de si*. É muito estranho, mas é mesmo assim: cada homem é desde sempre já homem, mas a sua razão de ser é determinada pela *possibilidade*. Pela projeção ou tarefa. É aí que reside a sua excelência.

Neste sentido, toda a noção augustiniana de natureza (o que é na medida em que é, segundo determinados modo, espécie e ordem) sofre um terramoto. Ou melhor: *a aplicabilidade da noção augustiniana de natureza ao homem é que acaba por ser posta em xeque* (em xeque-mate, aliás!). Descrever o ser humano como uma realidade que ocupa uma posição intermédia significa descrevê-lo como *uma realidade que não é em nenhuma posição determinada*. No fundo, ele pode assumir tantas posições quantas as suas possibilidades. Ou melhor ainda: ele é, desde sempre já e constitutivamente, *as suas possibilidades e apenas as suas possibilidades*. O paradoxo que constitui o homem, desde sempre já, reside precisamente aqui: em ser aquilo que é, mas de uma forma tal que esse «ser» se estende constitutivamente, de raiz, do menos até ao mais. A «natureza» humana é, portanto, o que ainda não é: *é possibilidade*, justamente. Ora, isto é o mesmo que dizer que *não é natureza nenhuma*. O ainda não ser do homem corresponde, não a um defeito, mas sim a uma excelência. Dado o seu carácter necessária e exclusivamente projetivo, o acontecimento humano é desde sempre definido e lançado nas possibilidades – as quais estão, por sua vez, inscritas na possibilidade de um desempenho existencial com sentido, que estilhaça o que está desde sempre já fixado pela natureza. Por mais misterioso que isto seja (e, de facto, é muito misterioso), o posicionamento augustiniano comporta a *negação de que o acontecimento humano seja definido no quadro da natureza*. Eis o

³⁵⁹ *Trin.* X, X, 13: «Nulli est dubium nec quemquam intellegere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intellegit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicut anima quae non intellegit, sed *proprio quodam eodemque praestantiore modo*» (CCL, L, 326-7).

nervo da sua tese segundo a qual a transcendência é uma dimensão constitutiva do homem: *a «natureza» humana transcende, por natureza, a própria natureza*³⁶⁰.

O salto qualitativo representado pela razão torna-se um pouco mais claro (ou, talvez, menos obscuro) mediante a análise cruzada de dois textos: o *Génesis à Letra* (III, XI, 18 – III, XX, 37) e as *Confissões* (XIII, XXII, 32). No primeiro, Agostinho indaga por que motivo o inciso «segundo as suas espécies» emerge na criação de todos os seres exceto na do humano. Pondo em prática a sua convicção de que uma expressão bíblica suscetível de várias interpretações deve contar com todas elas (mesmo que o autor bíblico as não validasse), Agostinho avança com várias possibilidades de resposta. Importa atender a uma delas: «“Segundo a sua espécie” compreende a capacidade que as sementes têm de reproduzir-se e a semelhança dos que nascem relativamente aos que perecem. De facto, nenhum deles foi criado de tal modo que, uma vez posto na existência, permaneça para sempre ou desapareça sem deixar descendência»³⁶¹. As ocorrências deste tipo de naturezas dão-se *exclusivamente em ordem à espécie*. Quer dizer, o motor da sua criação esgota-se em determinações genéricas e finitas. Nada distingue a identidade de dois cães, por exemplo. Ela reduz-se a explicações de carácter genérico e finito. A reprodução das *ocorrências* segundo as espécies é importante para este tipo de naturezas, pois é o modo de manter atualizada uma identidade suscetível de corrupção atual. Em sentido oposto, o texto bíblico não aplica o inciso à criação do homem. Também aqui há várias interpretações viáveis. E também aqui Agostinho aponta para uma digna de atenção especial: diz ele que, *por agora*, é suficiente pensar que «segundo a sua espécie» não é aplicado ao homem porque só um foi criado³⁶². É curioso notar que Agostinho diz ser suficiente apresentar esta resposta «por agora». Parece admitir e preanunciar uma outra resposta possível, porventura mais válida. É isso que leva a efeito nas *Confissões*: «Tu

³⁶⁰ É por isso que «natureza humana» figura, no presente estudo, entre aspas. Se bem que com uma terminologia algo distinta, Nuno Ferro desenvolve a mesma tese: cf. Ferro, N., *Naturalmente Hipócrita – Em Constante Referência a Kierkegaard*, Aster, Lisboa, 2015, principalmente as páginas 71-104. O texto é particularmente incisivo quando se trata de dialogar com as definições aristotélicas de «natureza».

³⁶¹ *Conf.* III, XII: «Hoc est ergo secundum genus, ubi et seminum vis et similitudo intellegitur succedentium decedentibus, quia nihil eorum ita creatum est, ut semel existeret, vel permansurum vel nullo succedente decessurum» (CSEL, XXVIII/A, 78).

³⁶² Leia-se *ibidem*: «Talvez por agora seja suficiente pensar que não se disse “segundo a sua espécie” para o homem porque foi criado um único homem, a partir do qual foi também formada a mulher» («Postet enim nunc fortasse sufficere propterea de homine non dictum est: secundum genus, quia unus fiebat, de quo etiam femina facta est» [CSEL, XXVIII/A, 78]).

não disseste “faça-se o homem segundo a sua espécie”, mas sim “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, a fim de podermos discernir qual é a tua vontade»³⁶³.

O contraste já começa a ser teoricamente claro, e uma das suas implicações também. Quanto ao contraste, funda-se nas expressões «segundo as suas espécies» e «à nossa imagem e semelhança». Uma implicação decisiva é o facto de as ocorrências da «natureza humana» não poderem ser explicadas segundo determinações genéricas e finitas. Mais do que «ocorrências», deve-se, pois, falar de «indivíduos». De facto, a identidade de cada um desses *indivíduos* não se reduz à espécie. É de outra ordem: *é da ordem da imagem de Deus*. E um indivíduo, na justa medida em que é uma imagem concreta, única e irrepetível do modelo, não carece de outro indivíduo para entender qual é a sua tarefa³⁶⁴. Agostinho chama «vocaçã» (*vocatio*) a este fenómeno: ser na forma da possibilidade – mas de tal modo que *essa forma é única em cada homem, determinada para cada homem*. Também por isso se diz que cada homem tem a sua tarefa ou vocaçã: cada qual é no modo da possibilidade, mas esse modo é tal que, longe de ser genérico, é individual. Ao ser pessoal, não é arbitrário. O paradoxo agustiniano de fundo reside, portanto, nisto: cada homem é na forma de uma «possibilidade determinada» (por mais paradoxal que seja a expressão), e é tanto assim que *pode falhar redondamente no seu desempenho vital*. A sua tarefa é uma tarefa em aberto, sim, mas a tal abertura não corresponde à arbitrariedade de poder ir indiferenciadamente por um lado ou por outro. Se não cumprir existencialmente a possibilidade que desde sempre já o constitui, o indivíduo falhará o alvo, fracassará na sua vida, frustrará o seu encaminhamento para o modelo.

Retome-se o *Génesis à Letra*, para se concluir depois: «Não se deve silenciar o facto de que, após ser dito “à nossa imagem”, foi acrescentado “e tenha poder sobre os peixes do mar e as aves do céu” e sobre os restantes animais que carecem de razão, evidentemente para que entendamos com isso que o homem foi feito à imagem de Deus naquilo que é superior aos animais irracionais, isto é, a própria razão, ou mente, ou entendimento, ou outra palavra qualquer, se existir uma mais adequada»³⁶⁵. Confirma-se

³⁶³ *Idem*, XXII, 32: «Neque enim dixisti: fiat homo secundum genus, sed: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, ut nos probemus, quae sit voluntas tua» (CSEL, XXXIII, 370).

³⁶⁴ Leia-se *ibidem*: «Não carece de homem que lha demonstre para imitar a sua espécie, mas, sendo tu a demonstrar-lha, ele mesmo pode discernir qual é a tua vontade, o que é bom e agradável e perfeito» («Homine demonstratore non indiget, ut suum genus imitetur, sed te demonstrante probat ipse, quae sit voluntas tua, quod bonum et beneplacitum et perfectum» [CSEL, XXXIII, 370]).

³⁶⁵ *Gen. ad Litt.* III, XX: «Hic etiam illud non est praetereundum, quia, cum dixisset: ad imaginem nostram, statim subiunxit: et habeat potestatem piscium maris et volatilium caeli et ceterorum animalium rationis

a despreocupação agustiniana pelas denominações. Sublinhá-la nesta fase é muito mais do que repetir assim só por repetir: a conjugação da imprecisão linguística com o aparato de excertos citados torna possível voltar a uma das frases iniciais deste capítulo. Disse-se que a sede da imagem de Deus corresponde, não a uma determinada faculdade, nem apenas a um concurso especial vindo de fora, mas sim à *possibilidade constitutiva de acesso*. *Por um lado*, ao justapor várias vezes a palavra «mente» a «razão», por exemplo, Agostinho mostra pela imprecisão algo que é, na verdade, muito preciso: seja qual for o seu nome próprio, a realidade assinalada não corresponde mesmo a uma faculdade. A mente pode ser muita coisa, mas não é, certamente, uma faculdade. *Por outro lado*, o acesso desencadeado pela participação na razão decorre, não apenas de um concurso especial vindo de fora, mas também do facto de o homem ser, constitutivamente, imagem de Deus. Ao ser constitutiva, esta dimensão não pode ser destruída sem a destruição do próprio homem.

É legítimo voltar a falar, portanto, de uma transcendência garantida pelo «mero» facto de se ser homem. Como é evidente, também este tipo de transcendência é efeito de um concurso especial vindo de fora – de um concurso conferido, não pela redenção, mas sim pela criação. Pelo «mero» facto de ser homem, cada indivíduo é uma distensão desde o menos até ao mais. O seu acontecimento não se define realmente segundo a espécie, nem de forma genérica, nem de modo finito – não se define no quadro da natureza, portanto. A sua definição real reclama o indivíduo que é uma semelhança e uma imagem próprias. Reclama, pois, o âmbito constitutivo (inalienável, inextirpável, natural) da transcendência. Por mais paradoxal que seja uma definição fundada no individual. E por mais estranha que seja uma transcendência constitutiva.

3.2. Uma sede trina

Mas, sendo assim, qual é a natureza do acesso? O que é que assinala? E quais são os rasgos de transcendência que traz consigo? Eis o quadro problemático fundador da investigação agustiniana da *memória*, do *entendimento* e da *vontade*. Se, por outro lado, o intérprete olhar a tríade fora dele, ser-lhe-á muito fácil conceber a posição agustiniana

expertium, ut videlicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem dei, in quo irationalibus animantibus antecellit. id autem est ipsa ratio vel mens vel intellegentia vel si quo alio vocábulo commodius appellatur» (CSEL, XXVIII/A, 86).

como uma abstração deslocada, desviada do que tem importância. Sucede que a obra agustiniana não se propõe como uma teoria, mas sim como uma descrição. Uma descrição do homem. Uma antropologia ancorada nos fenômenos.

Quase no final do último apartado, concluiu-se que a natureza do acesso não se esgota em nenhuma faculdade. Embora o uso recorrente da palavra «razão» possa induzir em erro, o emprego sinonímico de «mente» deixa entrever um outro encaminhamento por parte de Agostinho. Isto mesmo é confirmado no décimo livro do *Trindade*:

«Dado que estas três realidades (memória, entendimento, vontade) não são três vidas, mas sim uma única vida, nem são três mentes, mas sim uma única mente – segue-se que não são três substâncias, mas sim *uma única substância*. Pois a memória, ao ser dita “vida”, e “mente”, e “substância”, é-o em relação a si mesma; mas, ao ser dita “memória”, é-o em relação a alguma coisa. Eu poderia dizer o mesmo do entendimento e da vontade, pois não só o entendimento mas também a vontade são ditos em relação a alguma coisa. Cada um deles, porém, em relação a si mesmo, é dito “vida”, e “mente”, e “essência”. Por isso, estas *três* realidades *são uma coisa só*, na medida em que são uma única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita sobre cada uma delas em relação a si mesma, é-o também conjuntamente – não no plural, mas sim no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente»³⁶⁶.

Para quem tiver lido os nove livros anteriores da mesma obra, salta à vista que esta apresentação do livro X é idêntica à anteriormente feita a propósito da Trindade divina. De modo muito resumido, pode-se dizer que, segundo Agostinho, o Pai, o Filho e o Espírito não são três substâncias, mas sim uma única. O Pai é substancialmente uno, mas, ao ser dito «Pai», é-o em relação ao Filho. Do mesmo modo, o Filho e o Espírito são ditos «Filho» e «Espírito» em relação a outrem. Todavia, em relação a si próprias, cada uma das pessoas preenche a essência divina. Isto de tal modo que cada qual é dita, não no plural, mas sim no singular. São no entanto três, pois constituem uma relação muito

³⁶⁶ *Trin.* X, XI, 18: «Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed *una substantia*. Memoria quippe quod vita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid relative dicitur. Hoz de intellegentia quoque et de voluntate dixerim, et intellegentia quippe et voluntas ad aliquid dicitur. Vita esta utem unaquaeque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca *tria haec* eo *sunt unum* quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur. Ea vero tria quo ad se invicem referuntur» (CCL, L, 331). O itálico é do original.

própria entre si: referem-se umas às outras reciprocamente – de um modo que *não é acidental*. Finalmente, o Pai é referido não só ao Filho, não só ao Espírito, mas a ambos e a cada um deles – de um modo que *é substancial*.

Não é para desenvolver aqui a especulação augustiniana sobre um problema tão complexo. Deixe-se o empreendimento para os teólogos. O ponto a vincar é de outra ordem. Passa pelo facto de a idêntica aproximação aos problemas teológico e do acesso conduzir a aspetos existenciais daquele sobre este. A partir de agora, e até ao final deste capítulo, serão feitos esforços para identificar tais aspetos. Estes trarão consigo diversos rasgos de transcendência. Mas importa estabelecer *três* aspetos prévios, ainda antes de se fazer, na medida possível, uma discriminação da memória, do entendimento e da vontade.

O *primeiro aspeto* é o facto de o homem estar a ser descrito como *imagem da Trindade*. Tem-se falado sempre de «imagem de Deus». Agora concretiza-se e diz-se que essa é uma imagem das três pessoas divinas. É uma imagem da Trindade, justamente. O relato genesíaco distancia qualitativamente a criação do homem das demais criações. Estas são precedidas por um quase impessoal «faça-se» (*fiat*). Aquela é antecedida por um « façamos » (*faciamus*). Ou seja, as pessoas divinas querem, elas próprias, moldar *ad intra* este ser único, tão único que nem sequer pode ser explicado mediante determinações genéricas ou finitas. O fulcro existencial desta interpretação brota do carácter imagético da memória, do entendimento e da vontade: *a memória é imagem do Pai, o entendimento é imagem do Filho, a vontade é imagem do Espírito*.

Isto conduz ao *segundo aspeto* a estabelecer com renovado vigor: mais do que como faculdades, a memória, o entendimento e a vontade devem mesmo ser vistos como *dimensões do acesso*. A memória enquanto faculdade é partilhada com outros animais. É o facto de ser uma dimensão do acesso (e não uma mera faculdade, repita-se) que inaugura uma exceção radical no âmbito do criado. E é este facto a estar em causa na imagem da Trindade expressada pela memória, pelo entendimento e pela vontade. Uma vez que a sede imagética se distancia tanto da razão quanto de qualquer outra vertente do homem entendida como faculdade, a memória, o entendimento e a vontade devem ser vistos, justamente, como *dimensões* de um mesmo acesso (no sentido de «dimensão» que tem vindo a ser seguido).

Por isso (e retomando uma expressão avançada antes desta listagem), o *terceiro aspeto* a relevar desde já é a circunstância de a discriminação dos rasgos de transcendência só poder ser feita *na medida possível*. Já fora dito na introdução que,

enquanto dimensões *do mesmo* acesso, os elementos próprios da memória não podem ser compreendidos se forem inteiramente desligados dos que são próprios do entendimento e da vontade, os elementos próprios do entendimento não podem ser compreendidos se forem inteiramente desligados dos que são próprios da memória e da vontade, e os elementos próprios da vontade não podem ser compreendidos se forem inteiramente desligados dos que são próprios da memória e do entendimento. É, pois, legítimo falar de uma *circunsessão* das dimensões do acesso. À imagem da circunsessão divina³⁶⁷. O estudo seguinte contará com isso. Desta forma, o método da fenomenologia circular terá uma nova ocorrência.

3.2.1. Memória

3.2.1.1. *O lugar interior que não é lugar*

No seu estudo sobre a imagem de Deus segundo Agostinho, Maria del Carmen Dolby afirma que toda a teologia e toda a filosofia augustinianas estão presentes na *Trindade*. Segundo a autora, tanto as pequenas quanto as grandes intuições dos livros anteriores figuram naquele tratado, dito «de maturidade»³⁶⁸. Percebe-se qual é a ideia de fundo: a *Trindade* será como que o ápice da proposta augustiniana. Mas, se a ideia é pelo menos defensável (mesmo que, talvez, não corresponda à verdade), está-se em crer que os seus moldes o não são. O facto torna-se evidente quando se lança uma mirada à memória: um livro como as *Confissões*, por exemplo, aprofunda pressentimentos sobre

³⁶⁷ O termo *circumincessio* é uma das traduções latinas de *perichoresis* apresentada na edição de Migne (PG, IV, 533c; PG, XCI, 1053b), a par de: *circummeatio* (PG, XCI, 345d), *commeatio* (PG, XXXVII, 181c; PG, XCIV, 993d), *immeatio* (PG, LXXVII, 1165c e 1172d; PG, XCIV, 1069a) e *permeatio* (PG, XCIV, 1012c). O prefixo *peri* é traduzível por «em todos os sentidos». Sendo assim, *perichoresis* significa a compenetração em todos os sentidos de duas coisas entre si. Os Padres Gregos, a começar por Gregório de Nazianzo, aplicam o exposto às duas naturezas de Jesus Cristo. Dizem que estas são marcadas por uma *perichoresis* (*circumcessio*, *commeatio*, *immeatio* ou *permeatio*) entre si. Ao falar-se aqui de uma «circunsessão» das dimensões do acesso, está-se a tomar o termo em sentido análogo à *perichoresis* dos Padres Gregos, se bem que aplicando-a ao âmbito filosófico. Cf. Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers – Faith, Trinity, Incarnation*, 3.^a ed. revista, Harvard University Press, Cambridge e Londres, 1976, pp. 418-28.

³⁶⁸ Leia-se Dolby, M.^a del C., *El Hombre es Imagen de Dios – Visión Antropológica de San Agustín*, pp. 158-9: «Esta obra provará amplamente que todos os elementos já analisados a partir das outras obras estão contidos no *De Trinitate*, fazendo parte integrante do grande cume da especulação augustiniana: o homem como imagem de Deus. / No *De Trinitate* encontram-se toda a filosofia e [toda a] teologia augustiniana, incluindo as pequenas e as grandes intuições que teve e que o ajudaram a elevar um tão grande empreendimento».

ela que, na melhor das hipóteses, são acenados no *Trindade*. E as *Confissões* são só um exemplo. Como não pensar, também, no diálogo *Mestre* e nalgumas das cartas agustinianas?

A primeira questão a suscitar (que não recebe uma resposta satisfatória na *Trindade*) pode ser formulada assim: *por que motivo a memória é imagem do Pai e não do Filho?* Esta questão, à qual será dada uma resposta direta apenas mais à frente, lança na pista de aspetos existenciais. O que está em causa nasce disto: o ser humano dispõe de uma *compreensão automática* da memória, quer dizer, experimenta desde sempre já o fenómeno de um modo determinado. De acordo com essa compreensão, a memória é resultado de um conhecimento que já foi atual e se tornou passado. Primeiro, o ser humano conheceu uma dada realidade; depois, foi capaz de *depositar* o conhecimento no *armazém* mnemónico. Isto aplicar-se-á a todos os conteúdos arrecadados. A espontaneidade desta compreensão leva a que a memória seja experimentada como uma dimensão gerada pelo conhecimento, não o contrário. Mas Agostinho afirma que ela é mesmo imagem do Pai, sendo por isso geradora do «filho», quer dizer, do entendimento. Como entender a tese?

Pode-se dizer que a história da memória agustiniana é, em larga medida, a narrativa dos *desencontros entre as compreensões automática e efetiva do fenómeno*. É curioso que o primeiro texto agustiniano sobre o tema corresponda, precisamente, a um confronto embrionário entre os dois tipos de compreensão. O contexto é o de uma indagação sobre o papel da memória na vida sábia. O texto é o diálogo *Ordem*. Um dos discípulos de Agostinho introduz o problema: «O sábio *serve-se dela* [i.e., da memória] *como de um escravo*, de modo que manda nela e, uma vez dominada e submissa, lhe impõe os limites da lei de tal maneira que, enquanto se serve dos sentidos em função das coisas que são necessárias não já ao facto de ser sábio mas a si própria, ela não ouse erguer-se contra o seu senhor nem se lhe sobreponha, e se sirva, sem moderação e ao acaso, dessas mesmas coisas que lhe dizem respeito. *A essa parte mais baixa podem pertencer aquelas realidades que são passageiras*. E para que outra coisa é necessária a memória senão para as realidades *passageiras e como que fugazes?*»³⁶⁹. A memória é

³⁶⁹ *Ordine* II, II, 6: «Utique ergo haec sapiens quasi servuo, ut haec ei iubeat easque iam domito atque substracto metas legis inponat, ut dum istis sensibus utitur proter illa, quae iam nomn sapiente sed sibi sunt necessaria, non se audeat extollere nec superbire domino nec his ipsis, quae adpertainent, passim atque immoderate uti. ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere, quae praetereunt. Quibus autem est memoria necessaria nisi praeteriuntibus et quasi fugientibus rebus?» (CSEL, LXIII, 149).

apresentada como uma escrava, de que o sábio pode servir-se a seu bel-prazer. Tal significa, sem dúvida, que o discípulo coloca de um lado a memória e de outro o sujeito, que a *possui*. Tratar-se-á realmente de uma posse, assente numa *distância* entre aquela (a memória) e este (o sujeito). A ideia surge ao arrepio da compreensão efetiva do fenómeno. Segundo a perspectiva automática, o sábio corresponde ao ideal de uma posse na forma do domínio absoluto – na forma da *distância*, poder-se-ia dizer. Mas mais: se um senhor «omnipotente» ainda precisa de escravos para as lides domésticas, o sábio não tem necessidades de nenhum género. Tem tudo ao seu dispor. *Tem tudo presente*. Por isso, a memória é descrita como a parte mais baixa. Ela está sempre uns furos abaixo do sábio, aquém da presença, voltada para as coisas passageiras e como que fugazes. A compreensão automática movimenta-se, então, num terreno em que a memória: (i) não se identifica com o sujeito, que por sua vez a possui; (ii) diz respeito tão-somente às realidades passageiras e como que fugazes.

Para complicar o cenário, a intervenção de Agostinho no diálogo sob estudo é, de certo modo, uma não-intervenção. Já é sabido que aquele diálogo, como os demais, aflora vários problemas sem se demorar no seu tratamento. O caso presente não foge à regra. E a resposta definitiva fica por dar. Embora as suas palavras quase se limitem adiar a resposta para melhores dias, expressam, como que de passagem, a ideia de que a memória pode ter alguma utilidade para o sábio – nomeadamente na sua *tarefa de ensino*. Os aspetos do adiamento da resposta e das afirmações passageiras são ambos relevantes, exigindo tratamentos separados e só depois conjugados. O primeiro aspeto chama à colação a carta VII. O segundo solicita a ajuda do diálogo *Mestre*. A conjugação de ambos pode ser feita com base nos livros *Imortalidade da Alma* e *Grandeza da Alma*.

Na carta vii, Agostinho procura satisfazer a interpelação de um discípulo³⁷⁰. Este pedira-lhe para identificar a natureza e o modo de operação da memória. Agostinho afirma que a memória não se refere apenas nem às realidades *passadas* nem às realidades que, embora ainda não tenham passado, são *transitórias*: refere-se também às que são atualmente presentes e às que são eternas. Em primeiro lugar, não se refere apenas ao que passou: diz também respeito às realidades sensíveis *abandonadas pelo sujeito mas que ainda permanecem*³⁷¹. Desta forma, a tónica começa a ser transferida da retenção

³⁷⁰ Cf. *Ep.* VII (CSEL, XXXIV/A, 11-3)

³⁷¹ Leia-se *idem* VII, I, 1: «Em primeiro lugar, deve-se considerar que a memória não se refere sempre às realidades passadas; pode também referir-se às que permanecem. Desde que a memória retenha com tenacidade o tempo passado, constará que há memória de realidades já passadas, mas também a há de

propriamente dita para a dialética entre um *abandono* e uma *presença* dos conteúdos ao espírito – independentemente de tais conteúdos serem ou não serem realmente passados. Agostinho exemplifica: a recordação do seu pai tem como conteúdo uma realidade passada (já tinha morrido), ao passo que a recordação de Cartago remete para uma realidade abandonada mas que *ainda* permanece. O advérbio serve para demonstrar o carácter ainda «a caminho» da resposta. De facto, a única diferença entre as duas recordações é que a primeira se funda num objeto que já passou, enquanto a segunda tem como base algo que *ainda* não passou mas que, em todo o caso, há de passar. Ao ser de domínio material, também está sujeito à mutação. Noutros termos, ambas as recordações assentam em realidades passageiras e como que fugazes. Por isso, a precisão da resposta, adiada no diálogo *Ordem*, continua por satisfazer. No final das contas, o sábio necessita da memória ou não? Tudo leva a crer que a resposta seja negativa: como afirmara o discípulo, aquele tem tudo presente. No máximo, precisará da memória na sua tarefa de ensino – ou seja, num desígnio *ad extra*, que não pesa na sua definição como sábio.

Em segundo lugar, porém, Agostinho contraria mesmo a compreensão automática, já na carta VII e recorrendo à obra platónica. Fá-lo transferindo a análise da vertente sensível para a inteligível. O que muda é, desde logo, a natureza do visado: enquanto o exemplo anterior remetia para objetos de natureza sensível (um homem já morto, uma cidade ainda presente), a aprendizagem lida como inteligíveis. Quer dizer, lida com noções não-diretamente relacionadas com as realidades materiais. Enquanto sujeitos à matéria, os sensíveis estão também condenados a passar, algo que não acontece com os inteligíveis. É por isso que «alguns» criticam a «nobilíssima descoberta socrática». Segundo eles, a memória lida sempre com realidades passadas e perecíveis em alguma medida, ao passo que as noções inteligíveis não são nem serão jamais corrompidas. Isto de tal modo que, alegadamente, não habitam nem poderão habitar a memória³⁷².

realidades que nós abandonámos e que ainda permanecem» («Primo videndum est non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium. quare cum sibi memoria praeteriti temporis vindicet tenacitatem, constat eam tamen partim eorum esse, quae nos deserunt, partim eorum, quae nos deserunt a nobis» [CSEL, XXXIV/A, 13]).

³⁷² Leia-se *idem* VII, I, 2: «Alguns criticam aquela nobilíssima descoberta socrática segundo a qual o que aprendemos não se imprime em nós como algo novo, mas antes é rememorado mediante uma recordação da memória. Argumentam que a memória diz respeito às realidades passadas, ao passo que as que aprendemos – como sustenta o próprio Platão – permanecem sempre e não podem extinguir-se, de tal modo que não são realidades passadas. Esses não percebem que é passada aquela visão com a qual contemplámos em algum momento aquela realidade. Assim, como nos afastámos e começámos a ver outra realidade, voltamos a vê-la por reminiscência» («Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quod adseritur in nobis ea, quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari, dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem, quae intellegendo discimus, Platone

Ainda na mesma carta, Agostinho corrobora que a aprendizagem tem por base os inteligíveis e que estes, ao não estarem dependentes da matéria, visam realidades sempre presentes. No entanto, contrapõe que os tesouros da memória contam, efetivamente, com objetos presentes e até mesmo eternos. A marca constitutiva da memória é, não o caráter passadizo ou eterno dos visados, mas sim a *presentificação* destes por parte da mente. E a palavra «presentificação» é central: todos os inteligíveis fazem parte da memória na forma de uma *presença constante mas nem sempre presentificada*. O caminho para a sabedoria corresponderá, então, a qualquer coisa como tirar do abandono as realidades que estão desde sempre já disponíveis na memória mas nem sempre são presentificadas. A ser assim, o ponto de partida para a aprendizagem não é a ausência total de notícia, mas antes uma *presença tácita*, escondida, que ainda não foi ativamente notificada – presentificada, portanto. Caberá à alma desvelar, de modo ativo, aquilo que está sempre presente na memória, de modo passivo.

Esta tese envolve dois elementos fundamentais e que parecem opostos. Por um lado, o processo de aprendizagem requer a *atividade* da alma: é ela que tira do escondimento; é ela a responsável pela presentificação. Mas, por outro lado, «aprender» significa *reconhecer*: a alma tira do escondimento algo que, neste sentido, não é criado por ela. Quer dizer, ela gera o conhecimento a partir do acesso mnemónico, sim, mas *não gera a verdade*. É possível que estes dois elementos (a atividade da alma e o reconhecimento que não cria) apareçam como opostos entre si; mas, na verdade, desembocam numa mesma conceção da memória como dimensão do acesso.

É aqui que o diálogo *Mestre* reentra em cena, ajudando a entender aquilo que, no diálogo *Ordem*, não passara de uma sugestão. Já foi mencionado que a memória é importante na tarefa de ensino, mas agora é possível aprofundar a ideia: a memória é fundamental, não tanto para a transmissão intersubjetiva de conhecimentos, mas principalmente para o *reconhecimento interior da verdade desde sempre já presente ao espírito*. Agostinho deixa bem claro que o alegado ensino intersubjetivo é feito através das palavras e que estas são incapazes de gerar conhecimento³⁷³. Neste ambiente, tão-pouco esquece a discriminação das vertentes sensível e inteligível, acrescentando-lhes dados novos: «Todas as realidades que percebemos, ou as percebemos pelos sentidos do

ipso auctore manere sempre nec posse interire ac per hoc non esse praeterita. qui non adtendunt illam visionem esse praeteritam, quia haec aliquando mente vidimus; a quibus quia defluximus et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est per memoriam [CSEL, XXXIV/A, 14]).

³⁷³ Cf. *Mus.*, XI, 36 (CCL, XXIX, 194).

corpo ou pela mente. Denominamos as primeiras “sensíveis”, e as segundas “inteligíveis” [...]. Quando somos interrogados, não sobre os objetos que percebemos no presente, mas sim sobre aqueles que percebemos no passado, não falamos das próprias realidades, mas antes das *imagens impressas por elas em nós* e confiadas à memória. [...] Quando, porém, se trata de realidades que vemos por meio da mente – isto é, por meio do intelecto e da razão –, falamos realmente *de coisas que contemplamos presentes* nessa luz interior da verdade, de que é iluminado e goza aquele que se chama “homem interior”»³⁷⁴. Aparece aqui (pela primeira vez no estudo) a diferença entre a captação das realidades *por imagens* e *em si mesmas*. Trata-se de uma diferença essencial, não só no âmbito da memória mas também nos do entendimento e da vontade. Por isso, terá de ser visitada e revisitada nas páginas seguintes. Nesta fase, em que ainda estão a ser lançadas as pistas que levarão a rasgos de transcendência, importa entender o seguinte: se a compreensão automática está certa ao experimentar os sensíveis como realidades confiadas à memória, está equivocada em dois sentidos. Em primeiro lugar, e apesar de corresponderem a noções eternas, os inteligíveis também fazem parte dos tesouros da memória. Em segundo lugar, os próprios sensíveis estão confiados à memória na forma de uma presentificação possível. A partir dos objetos sensíveis, a alma gera imagens suscetíveis de serem contempladas *presentes*. Embora Agostinho nem sempre seja claro na identificação de como são formadas tais imagens, não tem dúvidas quanto ao facto de a verdade ser *alêtheia*. Ou seja, consiste em tirar do escondimento, desvelar algo que, noutra sentido, já estava mnemonicamente dado.

Agostinho explica a sua ideia usando a expressão «encontrar a verdade»³⁷⁵. Esta permite conjugar, enfim, os aspetos do adiamento da resposta e das afirmações passageiras presentes no diálogo *Ordem*. Uma das passagens que melhor ilustra a conjugação figura na *Imortalidade da Alma*: «Há algo na alma que não está no pensamento presente [...] e a alma não sente que possui além daquilo que vem ao pensamento. [...] Mas quando, refletindo por nós próprios ou interrogados habilmente por alguém sobre uma qualquer questão relativa às disciplinas liberais, encontramos algo,

³⁷⁴ *Idem*, XII, 39-40: «Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia [...]. Cum vero non de iis quae coram sentimus, sed de his quae aliquando sensimus quaeritur; non iam res ipsas, sed *imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas* loquimur. [...]. Cum vero de iis agitur quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae *praesentia contuemur* in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior» (CCL, XXIX, 196-7).

³⁷⁵ Cf. *idem* (CCL, XXIX, 157-203)

encontramo-lo na alma e não noutra lugar. Ora, “encontrar” não significa “fazer” ou “criar”. Caso contrário, a alma criaria as verdades eternas, ao topar com elas no tempo. [...] É também evidente que a alma humana é imortal e que todas as razões verdadeiras se escondem nos seus recessos, ainda que, por ignorância ou esquecimento, ela pareça não os possuir ou tê-los perdido»³⁷⁶. A passagem resume e conjuga as pistas lançadas até ao momento. Em primeiro lugar, o recurso às disciplinas liberais é outro modo de sustentar que *a memória inclui nos seus tesouros não só as imagens forjadas a partir de objetos passados mas também as noções eternas*. Em segundo lugar, as noções estão *presentes na memória* e não noutra «sítio». Todavia, em terceiro lugar, tal presença corresponde, não a uma criação de verdades, mas sim a um *encontro no tempo com verdades desde sempre já escondidas nos recessos da memória*. Em quarto lugar (e como se verá detalhadamente na próxima parte), os motivos para a alma julgar que não possui tais verdades são a ignorância e o esquecimento, o que é outra forma de expressar a dialética entre um abandono e uma presença dos conteúdos ao espírito.

A dado momento, Agostinho afirma que a alma encontra a verdade nela mesma *refletindo por si própria* ou *sendo interrogada habilmente por alguém sobre uma qualquer questão*. O inciso passa facilmente despercebido, mas é importante para a captação do que significa «aprender». Acresce que a sua importância vem acompanhada de alguma ambiguidade: poder-se-ia pensar que a estrutura proposta corresponde, novamente, a um «ou... ou» (o homem *ou* reflete sobre si próprio *ou* é movido pela pergunta de outra pessoa). Na verdade, corresponde a um «e... e». De facto, as perguntas de outrem têm sempre como veículo as palavras – algo que já se sabe não possuir valor cognoscitivo. No entanto, essas mesmas perguntas podem despertar na alma humana a vontade de tirar do escondimento o que ela já possui *mnemonicamente*, se bem que de modo tácito. Retomando a terminologia já usada, pode-se dizer que tais perguntas são suscetíveis de instaurar no homem um espanto de segundo tipo (aquele mesmo que Agostinho, ao refletir, afirmara ter contaminado o seu ponto de vista numa costumeira noite de Cassiciaco). O foco é sempre o interior. «Aprender» significa buscar nos recessos da memória própria aquilo que ela possui desde sempre já. Ou, como é dito taxativamente

³⁷⁶ *Immortalitate*, IV, 6: «Est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est [...]. Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit. [...] Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali [...]. manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoracione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur (PL, XXXIX, 1024).

na *Grandeza da Alma*, «aquilo a que se chama “aprender” não é outra coisa senão lembrar ou recordar»³⁷⁷.

As pistas que estiveram a ser lançadas tornam possível, agora, concentrar o estudo no livro X das *Confissões*. Um leitor atento estará recordado de que esta dissertação já conta com uma importante passagem daquele texto. Na conclusão do segundo capítulo desta parte, disse-se que os transcendentais no mundo apontam para qualquer coisa como um materialismo agustiniano. E foi nesse contexto que se citou uma questão cuja análise deve ser retomada: «Mas que amo eu, quando te amo?»³⁷⁸. Agostinho está a pedir um esclarecimento sobre o acesso ao que transcende. A sua resposta interior gera mais uma escala ascensional. Nela, o mundo é (apenas) a primeira etapa. Por um lado, as partes que o compõem correspondem ao que se descreve como «as coisas que rodeiam as portas da minha carne»³⁷⁹. Por outro lado, o universo no seu todo afirma não ser o Deus amado e procurado, convidando o sujeito a procurar acima dele. Tal quer dizer que os transcendentais manifestados no mundo são (apenas) vestígios: convidam à transcendência, mas não são nem o que transcende nem a sede da transcendência.

Depois de chegar a esta conclusão, Agostinho transfere o foco do mundo para ele próprio, ou melhor: para o homem enquanto tal³⁸⁰. Constata então que uma das dimensões humanas é partilhada com o mundo: como se aprofundará no quarto capítulo desta parte, também o corpo humano tem um carácter «apenas» vestigial, correspondendo ao que pode ser chamado de «homem exterior». Por isso, a corporeidade humana remete para características já aplicadas ao mundo: convida à transcendência, mas não é nem o que transcende nem a sede da transcendência. Haverá então que dar um novo passo e olhar para a dimensão humana superior: a alma. O entendimento desta etapa da escala começa a solicitar elementos avançados já nesta parte do estudo. Diz Agostinho que a superioridade da alma se manifesta, primeiramente, no facto de vivificar o corpo e de, por meio deste, conferir ao homem a *faculdade de sentir*. Note-se, todavia, que também as almas dos animais dispõem desta faculdade, a que Agostinho chama «força»³⁸¹. E é isto

³⁷⁷ *Quantitate*, XX, 34: «Nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari» (PL, XXXII, 1035).

³⁷⁸ *Conf.* X, VI, 8: «Quid autem amo, cum te amo?» (CSEL, XXXIII, 231).

³⁷⁹ *Idem*, 9: «Omnibus quae circumstat fores carnis meae» (CSEL, XXXIII, 232).

³⁸⁰ Leia-se *ibidem*: «E dirigi-me de mim para mim próprio e disse-me: “Tu quem és?”. E respondi: “Um homem”» («et dixi me ad me et dixi mihi: “tu quis es?” et respondi: “homo”») [CSEL, XXXIII, 232]).

³⁸¹ Cf., por exemplo, *idem*, VII, 11 (CSEL, XXXIII, 234).

que conduz, a passos muito largos, para a memória, não já como faculdade («também a possuem o cavalo e o muar»³⁸²), mas sim como uma dimensão do acesso³⁸³.

Também nas *Confissões*, a natureza do acesso é clarificada através da descrição de cada um dos «habitantes do palácio» que é a memória. Geram-se, assim, submomentos no interior desta etapa ascensional. A divisão é feita mediante a tal diferença entre a captação de realidades por imagens e em si mesmas. O submomento inferior corresponde à memória dos objetos sensíveis. Retomando uma pista já lançada no estudo do diálogo *Mestre*, diga-se que não são os objetos enquanto tais a habitar o interior do palácio. A partir deles, a memória forja *imagens* (tesouros, inumeráveis imagens). Não podia ser de outro modo: caso contrário, e usando um exemplo de Agostinho, a recordação das cores seria impossível no meio da escuridão. Também na ausência do objeto, a alma dispõe de imagens das cores e, com maior ou menor esforço, pode presentificá-las. O poder da memória é, já nesta etapa, muito grande: as imagens são ativamente forjadas pela alma, que vai ao ponto de congeminar ações e acontecimentos futuros, variando as realidades que os sentidos atingiram.

Os objetos inteligíveis inauguram um segundo momento no âmago da memória. Este é superior àquele, porquanto atende a verdades sempre presentes e até mesmo eternas. De mais a mais, os inteligíveis habitam *eles mesmos* o interior da memória. De entre as várias perplexidades que a tese desperta, importa destacar esta: *de onde veem à memória as realidades inteligíveis?* É o próprio Agostinho a suscitar a pergunta, respondendo-lhe na forma de um paradoxo: «De onde e por onde entraram na minha memória? Não sei. Pois, quando as aprendi, não dei crédito ao coração de outra pessoa, mas antes as reconheci no meu, admiti que eram verdadeiras e confiei-lhas, como que depositando-as onde pudesse ir buscá-las quando quisesse. Portanto, estavam lá, e já antes de as ter aprendido, mas *não estavam na memória*. Quando, pois, ou por que motivo, ao serem proferidas, as reconheci e disse: “Sim, é verdade”? A não ser que o fizesse porque

³⁸² *Ibidem*: «Et hanc habet equus et mulus» (CSEL, xxxiii, 234).

³⁸³ Leia-se *idem*, VIII, 12: «Irei também para lá desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de realidades que se sentiram. Aí está também tudo o que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as realidades que os sentidos atingiram, e ainda tudo o que lhe tenha sido confiada, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou» («Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumodi rebus sensis invectarum. ibi redunditum est, quidquid etiam cogitamus, vel agendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attingerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorvit et sepelivit oblivio» [CSEL, xxxiii, 234-5]).

já estavam na minha memória, mas tão afastadas e escondidas, como que nas concavidades mais recônditas – de tal maneira que, se de lá não fossem arrancadas por sugestão de alguém, talvez eu não pudesse pensar nelas»³⁸⁴. As descrições das páginas anteriores são todas confirmadas neste excerto. Em primeiro lugar, Agostinho diz que *aprende* como o faz *a partir de outra pessoa*. O segundo membro da tese faz ressoar a ideia de que as palavras não possuem valor cognoscitivo. Neste sentido, e em segundo lugar, a tese da aprendizagem é enunciada na forma do reconhecimento interior. A terceira tese decorre das duas anteriores: se o primeiro membro da primeira tese poderia fazer pensar que os inteligíveis não habitavam a memória antes de serem aprendidos, a segunda tese indica que, na verdade, já a habitavam. Em quarto lugar, as palavras de outrem podem incitar o homem a recolher-se em si próprio – mesmo que, de acordo com o segundo momento da primeira tese, não gerem conhecimentos novos.

A formulação augustiniana da terceira tese é particularmente relevante para avançar. Apresenta-se nela o antagonismo entre uma não-habitação e uma habitação dos inteligíveis na memória. Trata-se de uma ocorrência significativa da dialética entre uma presença *tácita* e uma *ausência* atual. A memória no primeiro sentido assinalado corresponde à presença atual. E, de facto, os inteligíveis não estão nela assim antes de serem aprendidos, isso é, reconhecidos. Mas a memória no segundo sentido assinalado corresponde à presença *tácita*. Na verdade, se o processo de aprendizagem não se fundasse nela, a própria presentificação seria impossível. Para não encarar os inteligíveis num estado de pura indiferença (algo que se tem vindo a sustentar ser impossível), os inteligíveis têm de habitar desde sempre já a memória no segundo sentido assinalado. O texto chega mesmo a sugerir que, se assim não fosse, as palavras de outrem não passariam de puros sons. Careceriam de sentido. Ao recolher-se no seu interior, o sujeito presentifica o sentido das palavras ouvidas. Algo que, repita-se, seria impossível na ausência de uma *presença com sentido*, embora *tácita*, dos sons escutados.

Posto isto, é finalmente possível identificar o primeiro rasgo de transcendência conferido pela memória. Antes de começar a escalada do acesso, Agostinho perguntava

³⁸⁴ *Idem*, X, 17: «unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? nescio quomodo; nam cum ea dedici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tanquam reponens, unde proferrem, cum vellem. ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: “ita est, verum est”, nisi quia iam eant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut nisi admonente aliquo everentur, ea fortasse cogitare non possem?» (CSEL, XXXIII, 239).

o que amava ao amar o seu Deus³⁸⁵. Agora, à luz do que foi visto, pode-se concluir que a indagação mesma por aquele que se ama só é possível numa situação de não-indiferença. E o que é que isto significa? Também já foi visto: para o homem não estar numa situação de indiferença face a algo, isso que ele procura tem de estar de alguma forma presente na memória. A própria negação de os momentos da escala serem o que transcende mostra, sem dúvida, que o homem já tem uma ideia sobre o que transcende. Ou seja, a pergunta por aquele que o homem ama ao amar a Deus não parte da total ausência de notícia. Se assim fosse, ele nem sequer perguntaria o que ama – porque, em última instância, não passaria de um espectador do que o transcende. Também o ateu confirma a presença mnemónica desse Deus que nega: o que o transcende não lhe é indiferente. Não é nem pode sê-lo. E assim se chega à tese fundamental: seja qual for a posição assumida, *aquele que transcende a memória habita a própria memória*.

A fixação da tese não lhe tira a sua fortíssima carga paradoxal. Ao lê-la, uma pessoa poderia julgar que Deus é uma imagem ou uma noção que habita a memória como outras tantas. Acontece que tal julgamento é uma *domesticação racional* de algo que é, irremediavelmente, uma pedra de escândalo para a razão: Agostinho está a sustentar que *Deus habita a memória*, não como uma imagem ou como uma noção, mas sim como tal – ou seja, como Trindade. É o próprio Deus que faz a sua tenda na memória. O superior no interior; o absoluto no efémero; o transcendente no imanente. A tese é mesmo muito forte. Estria os limites do racional. Uma dissertação não basta para exprimi-la. Deus não está na memória sensível, que forja imagens a partir das sensações passadas; não pode ser percecionado pelos sentidos – e, por consequência, não habita a memória na forma de uma imagem. Tão-pouco está na memória inteligível como uma noção, pois transcende qualquer ideia que possa ser concebida pelo ser humano. Resta concluir que faz mesmo a sua tenda na memória de uma forma única, singular, que «mais não é» (as aspas não podem ser eliminadas...) do que o paradoxo da transcendência: Deus está na memória *ele próprio*. Simultaneamente, *extravasa-a e supera-a*. Aquele que transcende é ao mesmo tempo, *e em relação ao mesmo*, transcendente e imanente. Não se trata de a memória abarcar algumas notas de Deus e deixar outras de fora. Nada disso. É Deus, ele próprio – Trindade enquanto tal – a *habitar a memória na forma da transcendência imanente*.

Assim se percebe (ou talvez seja melhor dizer que se aceita) uma passagem das *Confissões* constantemente repetida, mas nem sempre desvendada na sua estrutura

³⁸⁵ Cf. *Conf. x, vi, 8* (CSEL, xxxiii, 231-2).

fenomenológica e até mesmo escandalosa: «Tu eras *mais interior* do que o íntimo de mim mesmo e *mais superior* do que o mais sublime de mim mesmo»³⁸⁶. O transcendente desce até ao interior imanente, para que o imanente interior suba até ao transcendente. Mas a subida para o transcendente é *eo ipso* uma ida no encaço do que já é imanente. A proposta agustiniana não passa por uma subida até regiões inteiramente estranhas, mas antes pela possibilidade de o homem entrar em si e, ao topar com o que é mais íntimo do que o seu íntimo, tirar do escondimento o que desde sempre já o inunda tacitamente. A memória é isto: *uma dimensão interior do acesso que abre constitutivamente ao que transcende*. E «constitutivamente» significa isso mesmo. Sempre. De cada vez. Antes da queda original. E depois dela. É também por isto que a obra agustiniana é impensável sem a permanência da imagem de Deus no homem: o lugar do transcendente é a imanência na memória. Ponto final. Mesmo que esse lugar seja insituado e insituável. Mesmo que, como diz Agostinho, seja «como que um lugar interior que não é lugar»³⁸⁷.

3.2.1.2. A eternização do instante

A história das desavenças entre as compreensões automática e efetiva da memória não se fica por aqui. Se tudo correu bem, já é claro que ela inclui nos seus tesouros uma vasta gama de domínios – ao arrepio do que vigora no ponto de vista habitual, que a experimenta como um mero repositório de realidades passadas. Chegou o momento de atender a outro desencontro – o qual mostrará que, na verdade, também o discurso precedente está contaminado, ainda, por vestígios da compreensão automática. A análise incidirá, agora, na rutura entre os modelos automático e efetivo de entender a *temporalidade*.

O homem experimenta o tempo como um domínio vasto e alargado, no qual se inscrevem os momentos *passados*, o momento *presente* e os momentos *futuros*. Estes parecem incluir, respetivamente, as realidades passadas, a realidade presente e as realidades futuras. Nesta perspetiva, e por exemplo, um momento passado é a leitura da primeira parte desta dissertação, o momento presente é à leitura deste apartado, e um momento futuro é a (feliz) realidade de a ver chegar ao seu termo. A cada um destes

³⁸⁶ *Conf.* III, VI, 11: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (CSEL, XXXIII, 53). Cf., também, *idem*, X, XXVI, 37 (CSEL, XXXIII, 255).

³⁸⁷ *Idem*, X, 16: «Quasi [...] in interiore loco, non loco» (CSEL, XXXIII, 238).

momentos corresponderá, sempre segundo a compreensão automática, uma realidade determinada. O apartado anterior contém exemplos saídos da pena do próprio Agostinho: o seu pai *é* uma realidade passada, a cidade de Cartago *é* uma realidade presente, algumas previsões *são* realidade futuras – e todas elas, no seu conjunto, constituem o tal domínio vasto e alargado das *realidades* imersas no tempo.

Agostinho evidencia a fragilidade deste entendimento ao confrontá-lo com uma indagação do espírito. Considere-se, antes de mais, o sentido de uma palavra já tantas vezes repetida: «realidade». De modo redundante (mas nem por isso vigente no ponto de vista habitual), pode-se dizer que uma realidade *é* sempre algo que *é realmente*. Isto significa que o seu domínio se esgota no presente: uma realidade passada não é real, na justa medida em que se define por *já não* ser; e uma realidade futura tão-pouco o é, justamente porque se define por *ainda não* ser. Na verdade, até mesmo o exemplo da leitura deste apartado não corresponde a uma realidade em sentido objetivo: à página anterior corresponde «algo» que já não é real, e à página seguinte corresponde «algo» que ainda não é real. Aplica-se o mesmo à página que está a ser lida: nenhuma realidade objetiva corresponde às linhas anteriores e posteriores a esta, pois aquelas já não são e estas ainda não são. E o processo continua indefinidamente. Ou seja, quando se poderia pensar que pelo menos a compreensão automática do presente se manteria de pé, Agostinho mostra que também ela assenta num equívoco: aquilo a que o homem costuma chamar «presente» *pode ainda ser dividido em momentos*, passados e futuros, de tal forma que o processo de irrealidade objetiva continua a dar razão de si. É por isso que a única realidade objetivamente presente é a que está incluída no *instante*. Mas este não corresponde a algo extenso, de sorte que *está literalmente fora do tempo*³⁸⁸.

³⁸⁸ Leia-se *idem* XI, XIV, 17: «Digo com segurança que sei que, se nada passasse não existiria o tempo passado, se nada adviesse não existiria o tempo futuro, e se nada existisse não existiria o tempo presente. De que modo existem, pois, esses dois tempos – o passado e o futuro –, uma vez que, por um lado, o passado *já não* existe e, por outro lado, o futuro *ainda não* existe? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, *seria não já tempo, mas sim eternidade*. Logo, se o presente, para ser tempo, só passa a existir porque se torna passado, como é que dizemos que existe também este, cuja causa de existir é aquela por que não existirá, ou seja, não podemos dizer com verdade que o tempo existe senão porque ele tende para a não-existência?» («Fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret. Non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse» [CSEL, XXXIII, 292]).

Neste sentido, pode-se dizer que a realidade enquanto tal embate contra a compreensão automática. Esta vive aquela ao arrepio do que objetivamente é. De acordo com a obra agustiniana, a conclusão tem de ser ainda mais radical: a experiência comum vive a realidade *exatamente ao contrário* do que ela é enquanto tal. A realidade objetiva cinge-se ao instante absoluto e inextenso, ao passo que a compreensão automática a vive na forma de um domínio vasto e alargado de realidades – passadas, presentes e futuras. Por conseguinte, e como afirmam Mário Jorge de Carvalho e Samuel Oliveira, a indagação do espírito feita por Agostinho «representa uma enorme *contração* relativamente à evidência que habitualmente reina [i.e., face à compreensão automática]. Em vez de haver qualquer coisa como um “espraiamento” indefinido por um horizonte de realidade, o âmbito propriamente real, no tempo, *esgota-se no “agora” sc. no presente*. E o presente, em vez de corresponder a um domínio de realidade em todos os lados *rodeado por mais realidade*, corresponde a algo *incrivelmente estreito, sem dimensão*, limítrofe do nada, prisioneiro desse “cerco” por nada – e, ainda por cima, sempre já a ser *internamente “contaminado” e ruído por anulação*»³⁸⁹.

Todavia, o homem experimenta mesmo *a realidade no curso do tempo*. Experimenta-a, portanto, como um domínio extenso, do qual fazem parte as «realidades» passadas, a «realidade» presente e as «realidades» futuras. Seria, de facto, muito pouco concluir que a realidade objetiva vai no sentido oposto à compreensão automática. E seria muito pouco porque, em última análise, *a experiência da distensão é condição de possibilidade para a consciência*. Fora de um domínio vasto, alargado – extenso, numa palavra –, o ser humano não teria notícia de nada além do instante. Estaria *aprisionado no instante*. Este, logo após o «momento» perceptivo, dissipar-se-ia totalmente para dar lugar à percepção de outro instante, que por sua vez daria lugar à percepção de outro instante, e assim sucessivamente. O homem estaria impossibilitado de ter uma noção, por mais ténue que fosse, dos instantes passados. Por maioria de razão, seria incapaz de produzir nexos perceptivos. Em suma: seria incapaz de *experimentar* o que quer que fosse, porquanto a experiência ocorre sempre em distensão. Por isso, a consciência envolve necessariamente, por um lado, uma *ultrapassagem do instante* e, por outro, uma *violação da realidade objetivamente esgotada nele*.

³⁸⁹ Carvalho, M. J. de e Oliveira, S., «O Tempo e o Cântico – Um aspeto das Análises de Agostinho sobre o Tempo», *Civitas Augustiniana*, 1 (2012), pp. 7-32, principalmente p. 11. Os itálicos são do artigo.

No entanto, a indagação do espírito feita por Agostinho mantém todo o seu vigor: a realidade objetivamente real permanece insuscetível de distensão; e a compreensão automática mantém toda a sua fragilidade. Por outras palavras, a realidade objetiva continua a ser incrivelmente estreita – inextensa mesmo –, de tal modo que continua a ser impróprio ver a temporalidade na forma dos três tempos (passado, presente e futuro), a que correspondem três modalidades de realidades objetivas (as realidades objetivas passadas, a realidade objetiva presente e as realidades objetivas futuras). Ainda por outras palavras, se é verdade que a distensão é condição de possibilidade para a emergência de uma consciência e de uma experiência, é também verdade que não lhe pode corresponder uma distensão da realidade objetiva. Resta supor que se trata de uma *distensão do próprio espírito* (*distentio animi*). É o que Agostinho faz: «Daí que me tenha parecido que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas distensão de que coisa não sei, e será surpreendente se não for do próprio espírito»³⁹⁰.

O cotejo da passagem que acabou de ser citada com afirmações do livro X traz à luz do dia mais duas teses assinaláveis. A primeira tem que ver com a irrecusável *opacidade* do fenómeno. Agostinho diz supor que a distensão é do espírito, mas não deixa de acrescentar que o fenómeno não é evidente. No livro X, dissera que a memória não é inteiramente abarcável – ocorrendo, no entanto, que o homem só pode entender-se a si próprio ao vislumbrar o poder desta dimensão do acesso³⁹¹. Por conseguinte, a opacidade tematizada na temporalidade (e já algumas vezes assinalada, a partir da afirmação de que o homem a entende apenas enquanto não for questionado sobre ela³⁹²) é, na verdade, uma opacidade aplicável a vários domínios. Confirma-se que não é algo exclusivo do tempo: trata-se de um problema aplicável à compreensão da interioridade enquanto tal. O espírito

³⁹⁰ *Conf.* XI, XXVI, 33: «Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi» (CSEL, XXXIII, 304).

³⁹¹ Leia-se, por exemplo, *Conf.* X, XVI, 25: «Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo o que eu não sou. Mas o que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória – embora eu, fora dele, não possa dizer-me a mim próprio» («Ego sum, qui memini, ego animus. non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum: quid autem propinquius me ipso mihi? et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam» [CSEL, XXXIII, 245]).

³⁹² Leia-se *idem* XI, XIV, 17: «Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é o tempo, então? Se ninguém mo pergunta, sei; se quiser explicá-lo a quem mo pergunta, desconheço» («Quid est enim tempus? quis hoc facile beviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio» [CSEL, XXXIII, 292]).

não é transparente a si mesmo, e a obscuridade da distensão operada por ele consiste *numa* desformalização do facto.

A primeira tese torna-se mais clara com a indicação da segunda, também ela emergente no cotejo do excerto com uma afirmação do livro anterior. Agostinho afirma que será estranho se a distensão não for do espírito. Anteriormente, havia dito que o poder da memória *é o próprio espírito* – corresponde à interioridade mesma³⁹³. Assim se percebe, por um lado, que o estudo do tempo é mais fundamentalmente um estudo da memória (aquela é uma desformalização desta), e, por outro lado, que a proposta agustiniana escapa ao plano teórico. Agostinho está a procurar correr o pano que tapa o acontecimento humano. Ou seja, está a tentar produzir uma antropologia filosófica ao modo, não de uma teoria, mas sim de uma descrição. Apesar de o ponto de incidência mudar do livro X para o XI, está em jogo um mesmo projeto: descrever o acesso aberto pela memória.

A descrição da memória como mero repositório de realidades passadas sofre, assim, um novo golpe. O que está em causa *é a possibilidade mesma de se falar de um interior que resiste à transitoriedade externa*. Uma vez que as realidades exteriores são anuladas num instante para darem lugar a outras realidades exteriores noutro instante, que por sua vez são anuladas noutro instante, *a única possibilidade de se falar de uma resistência ao transitório reside no interior*. Quer dizer, reside no espírito, na mente, na memória. Agostinho inaugura esta possibilidade ao descrever a distensão espiritual. O espírito, a mente – a memória – *é o lugar da presença*. E a presença corresponde, não já ao que é objetivamente real, mas antes ao que costuma ser descrito como as «realidades futuras», as «realidades passadas» e as «realidades presentes»: «Se existem realidades futuras e passadas, quero saber onde estão. Mas se isso ainda não me é possível, sei todavia que, onde quer que estejam, aí não são nem futuras nem passadas, mas sim *presentes*. Na verdade, se também aí são futuras, *ainda lá não* estão, e se também aí são passadas, *já lá não* estão. Por conseguinte, onde quer que estejam e quaisquer que sejam, *não existem senão como presentes*»³⁹⁴.

³⁹³ *Idem* X, XVII, 26: «Grande é a força da memória, um não sei quê de horrendo, Deus meu, uma profunda e infinita multiplicidade – e isto é o espírito, e isto sou eu próprio» («Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipso sum» [CSEL, XXXIII, 245-6]).

³⁹⁴ *Idem* XI, XVIII, 23: «Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint. quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed *praesentia*. nam et si ibi futura sunt,

O que Agostinho afirma quanto às realidades di-lo também quanto aos tempos. À compreensão automática do passado e do futuro, haverá que contrapor uma compreensão efetiva segundo *modalidades de presença*: «Uma coisa agora é clara e transparente: não existem realidades futuras nem passadas, nem se pode dizer com propriedade “há três tempos: o passado, o presente e o futuro”. Mas talvez se pudesse dizer “há três tempos: o presente acerca das coisas passadas, o presente acerca das coisas presentes, o presente acerca das coisas futuras”. Existem na minha alma três modalidades de tempo e não as vejo noutra lugar: *memória presente acerca das coisas passadas, visão presente acerca das coisas presentes, expectativa presente acerca das coisas futuras*»³⁹⁵.

É fácil identificar o motivo para se falar, também, de um presente acerca das realidades presentes. Tal como é vivida automaticamente pelo homem, esta modalidade temporal tão-pouco se identifica com o instante. Também ela é vivida como um momento imerso no curso do tempo – fazendo, por isso, remissão a realidades transgressoras do instante. Como se viu, a um presente absoluto e inextenso só pode corresponder uma percepção circunscrita ao que é instantâneo. Tudo ao contrário do que sucede na representação do espírito, nomeadamente na representação espiritual do que se designa «presente»: ela ultrapassa o instante e viola a realidade objetivamente esgotada nele. Quer dizer, também o presente experimentado pelo homem é um presente distendido, ao qual também só pode corresponder uma distensão espiritual.

O caráter inextenso do presente objetivo faz com que também a medição do tempo só possa ser feita no quadro de uma distensão espiritual. A obra agustiniana mostra que o homem costuma falar de «tempos longos» e de «tempos breves» sem atender ao facto de qualquer duração temporal, por mais curta que seja, representar irremediavelmente uma ultrapassagem do instante e uma violação da realidade objetivamente dada nele. As presenças são obra do espírito. É a memória que constitui um contínuo de momentos, agrupando-os consoante modalidades próprias. É também ela que, ao fazê-lo, permite ao homem ter presente em simultâneo aquilo que objetivamente está separado. O exemplo agustiniano mais significativo é o do cântico: «Tenho a intenção de recitar um cântico

nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. ubicumque ergo sunt, non sunt nisi praesentia» (CSEL, XXXIII, 296).

³⁹⁵ *Idem*, XX, 26: «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuribus expectatio» (CSEL, XXXIII, 297-8).

que sei. Antes de começar, a minha *expetativa* estende-se a todo ele. Mas, logo que começar, a minha *memória* amplia-se tanto quanto aquilo que eu desviar da *expetativa* para o passado; e a vida desta minha *ação* estende-se para a memória, por causa daquilo que recitei, e para a *expetativa*, por causa daquilo que estou para recitar. No entanto, está presente a minha *atenção*, através da qual passa o que era futuro, de molde a tornar-se passado. E quanto mais e mais isto avança, tanto mais se *prolonga a memória com a diminuição da expetativa, até que esta fica de todo extinta*, quando toda aquela ação, uma vez acabada, passar para a memória»³⁹⁶.

Logo no início do trecho, Agostinho diz algo que tende a passar despercebido mas que é, na verdade, determinante: ainda antes de ser recitado, o cântico *já é conhecido na sua totalidade*. Quer dizer, todos os momentos da recitação *future* são já, num outro sentido, momentos *passados*. Por outras palavras, a *expetativa* do seu cumprimento efetivo está desde sempre já inscrita na *memória*. Numa tentativa mais recente de descrever o fenómeno, Francis Allys apresentou em França, no ano 2004, um concerto que se limitava a recitar o primeiro verso da Marselhesa durante cerca de uma hora. Se os ouvintes desconhecessem a totalidade da letra, poderiam talvez concluir que a atuação era aborrecida – mas não poderiam dizer que ela representa *uma parte de algo maior*. O concerto pode gerar irritação porque os espetadores já *premeditaram* aquilo que ele deveria ser, a partir de uma *presença total da letra na memória*. Se Agostinho tivesse assistido ao concerto, poderia dizer que o que é apresentado a partir de um verso da Marselhesa poderia sê-lo a partir de uma única palavra (ou de uma única sílaba...).

Algo de semelhante é expresso com o exemplo agustiniano da voz, que antecede o do cântico. Quando um homem deseja emitir um som extenso e decide espiritualmente qual será a sua duração, fixa na memória o que só depois é convertido na emissão sonora propriamente dita. A emissão corresponde, pois, ao *cumprimento de uma expetativa* já presente na memória³⁹⁷. Quer no exemplo do cântico quer no da voz, o que é percorrido

³⁹⁶ *Conf.* XI, XXVIII, 38: «Dicturus sum canticum, *quod novi*: antequam incipam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod magis quanto agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, quum tota expectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam» (CSEL, XXXIII, 307-8).

³⁹⁷ Leia-se *idem*, XXVII, 36: «Alguém que tenha querido emitir um som um pouquinho mais alongado e que tenha decidido mentalmente qual há de ser a sua duração, esse, na verdade, delimitou a duração do tempo em silêncio e, confiando-o à memória, começa a emitir esse som que soa até atingir o limite fixado: mais ainda, tal som soou e soará, pois a parte que se extinguiu sem dúvida soou, enquanto o que resta soará, e assim se prolonga, enquanto a atenção presente arrasta o futuro para o passado, crescendo o passado com a

já estava presente na forma da expectativa – porque, em última análise, já era conhecido. Isto de tal modo que o caminho não parte da pura ausência de notícia. Pelo contrário: parte do *conhecimento total*, que vai sendo atualizado com a emissão da voz, com o cântico ou com qualquer outra realidade premeditada. Parte de uma presença toda ela acerca de realidades futuras (expectativa), que vai sendo convertida em presença acerca de realidades presentes (atenção), até se tornar numa presença toda ela acerca de realidades passadas (memória). O que em todo o caso se mantém, independentemente das suas modalidades, é a *presença no espírito*.

Segundo Agostinho, o sucedido com a voz e com o cântico sucede também com a vida humana no seu todo³⁹⁸. E é assim que se atinge o ápice da averiguação acerca do segundo rasgo de transcendência garantido pela memória. Em sentido oposto à compreensão automática, os vários momentos da vida como que brotam de uma memória prévia, desde sempre já presente. Se, por uma parte, o homem tende a experimentar a vida como uma soma de momentos vitais, Agostinho, por outra parte, descreve-a como *uma totalidade desde sempre já dada*. É a totalidade que, além do mais, constitui cada um dos sucessos vitais como momentos de sentido – justamente porque o sentido requer uma distensão, e a distensão não é própria das ocorrências vitais. Cada um dos momentos é, assim, um recorte da totalidade desde sempre já constituída pela (e presente na) memória. Só ela é capaz de conferir sentido e representabilidade aos instantes (objetivamente condenados à anulação). A presentificação operada pela memória mediante um recorte de si é, então, o que torna possível transcender *a fugacidade do instante*, por uma parte, *e a irrealidade objetiva de tudo o mais*, por outra. O tempo, nas suas modalidades de expectativa, atenção e memória, verte assim em duração e distensão espirituais. E estas, por sua vez, permitem *eternizar o instante no quadro de uma totalidade*. Pela memória, o ser humano consegue agarrar eternamente o que passa exteriormente. Consegue, numa palavra, refletir uma certa *imagem da eternidade*. Uma certa imagem da Trindade.

diminuição do futuro, até ao momento em que, com a extinção do futuro, tudo é passado» («si volerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditatio, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum») (CSEL, XXXIII, 306-7).

³⁹⁸ Cf. *idem* XXVIII, 38 (CSEL, XXXIII, 308). Sucede, aliás, com fenómenos ainda mais alongados do que a vida. A este propósito, cf. Carvalho, M. J. de e Oliveira, S., «O Tempo e o Cântico – Um aspeto das Análises de Agostinho sobre o Tempo».

Nos princípios do livro X das *Confissões*, no contexto de uma indagação sobre o que fazia Deus antes de criar o mundo, Agostinho alertara para o facto de nada ser passado no que é eterno. Tudo é presente, ao passo que nenhum tempo o é³⁹⁹. Sim, nenhum tempo cronológico é presente. Mas agora já se pode dizer mais: o *tempo íntimo* corresponde a nada mais e a nada menos do que à presença eterna (se bem que distendida) daquilo que é objetivamente fugaz. Corresponde à *antecipação radical da eternidade*, na forma da totalidade presente no espírito através da memória. Como afirma Beatrice Cillerai, «este *tornar presente*, que a memória opera na vida da criatura, abre a possibilidade de a própria criatura participar de algum modo no divino: ao conservar o “si” individual numa duração que transcende o transitório, ela anuncia um futuro entendido como *participatio* na *aeternitas*»⁴⁰⁰.

O poder da memória chega a isto. A partir dela, o homem é capaz de ter consciência de si, de aceder a si – de ter uma identidade, portanto. Também a partir dela, é poderoso ao ponto de aceder ao que está abaixo de si, ao que parece fugir-lhe das mãos a cada instante. Ainda e sempre a partir dela, pode ver-se como quem é: imagem de alguém que o transcende, de alguém que o constitui na forma da transcendência. Tudo a partir da memória. Tudo a partir desta dimensão do acesso. Dimensão do acesso que já não é, nem de longe nem muito menos de perto, um mero reservatório de realidades passadas.

3.2.2. Entendimento

3.2.2.1. Gerado, não-criado, consubstancial ao Pai

Por que motivo a memória é imagem do Pai e não do Filho? A pergunta está de pé desde o início do subcapítulo anterior. Pode assumir agora um novo rosto, como que ser invertida, para conduzir a uma reevocação do mesmo: *por que motivo o entendimento é imagem do Filho e não do Pai?* Urge resolver o problema, que se mantém inalterado. A

³⁹⁹ Leia-se *idem*, XI, 13: «No que é eterno, nada é passado, mas tudo é presente, ao passo que nenhum tempo é presente» («Non autem praterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens» [CSEL, XXXIII, 289]).

⁴⁰⁰ Cillerai, B., *La Memoria come Capacitas Dei secondo Agostino*, p. 216. Os itálicos são do original. Leia-se, também, *idem*, p. 273: «Neste sentido, a memória deixa entrever a possibilidade de antecipar o eterno».

proposta de Agostinho rasga, de uma ponta à outra, a tessitura que cobre espontaneamente os fenómenos. De acordo com a compreensão automática, o entendimento é primeiro e a memória, segunda. De acordo com a compreensão augustiniana, a memória é imagem do Pai e o entendimento, do Filho. Como entender a tese? Na pista de uma resposta, o caminho a fazer nas páginas seguintes não constitui um ponto de partida. É mais uma etapa do percurso, com a especificidade de retomar e apurar ideias já afloradas, mas não desenvolvidas. As metáforas do *emaranhado* e da *circunsessão* têm aqui uma ocorrência central. Por uma parte, puxa-se os fios de um complexo já disponível, se bem que de modo ainda confuso. Por outra, apresenta-se uma dimensão do acesso que chama a si as outras duas, enquanto correlatos de um mesmo acontecimento.

O primeiro fio a puxar é o da *atividade da alma em qualquer tipo de conhecimento atual*. A tese não é nada clara. O *conhecimento sensível* está aí, a prová-lo. Numa primeira apreciação, dir-se-ia que ele resulta de uma *imposição* dos sensíveis à alma, de tal modo que esta mais parece ser passiva (recetora) do que ativa (agente). Por outras palavras, os corpos parecem exercer uma ação que a alma, por seu turno, sofre. À primeira vista, tal posição é confirmada pelo facto de os corpos serem, pelo menos, condição necessária para a ativação do conhecimento sensível. O mesmo é dizer que o conhecimento atual dos corpos é temporalmente *posterior* à sua realidade objetiva. Eles são apresentados à alma *antes* de qualquer atualização. E isto faz vacilar a tese da atividade anímica. No entanto, Agostinho defende-a em várias das suas obras. Como sustenta Étienne Gilson⁴⁰¹, a sua visão hierárquica não o deixa aceitar nenhum tipo de atividade do corpo sobre a alma, porquanto esta é superior àquele. Quer dizer, corresponde a um momento superior da escalada para o que transcende. Está mais próxima do transcendente. Embora o conhecimento necessite dos sensíveis, o mero contacto com eles não basta. Além disso, e como se viu, a memória é incapaz de transportar as realidades sensíveis elas mesmas – algo que se afigura necessário num processo cognoscitivo que seja gerado pelo contacto enquanto tal. Recorrendo à terminologia seguida neste capítulo, Agostinho sustenta que *os objetos sensíveis não geram, por si, nenhum tipo de acesso*.

Como aceitar que a alma seja agente do conhecimento sensível se este, por sua vez, depende de contacto temporalmente primeiro com os corpos? O próprio Agostinho se manifesta perplexo com o fenómeno»: «Dá-se aqui algo de admirável, pois, embora o espírito exista antes do corpo e apesar de a imagem do corpo ser posterior ao corpo

⁴⁰¹ Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, p, 67.

mesmo, o que é anterior na natureza forma-se pelo que é temporalmente posterior. A imagem do corpo presente no espírito é superior ao corpo considerado na sua substância. Não se deve julgar que o corpo produza algo no espírito – como se o espírito sofresse a ação do corpo e não o contrário. Pois o que age é, em todos os sentidos, superior à realidade em que age, e o corpo não é, em nenhum sentido, superior ao espírito – pelo contrário: é evidente que o espírito é superior ao corpo»⁴⁰².

A adoção de «espírito» (*animus*) em detrimento de «alma» (*anima*), além de já não causar espanto, é útil no presente contexto. Já não causa espanto, *em primeiro lugar*: está mais do que evidente que a terminologia agustiniana é oscilante. Nem sempre é filosoficamente uniforme. «Espírito» ou «alma», a tese é a mesma: o corpo não pode agir sobre uma realidade superior. O conhecimento, mesmo o sensível, é obra da dimensão humana mais elevada⁴⁰³. Esta, por sua vez, é uma das dimensões do acesso. Mas o excerto conta com mais dois pontos salientes. Começando pelo primeiro, Agostinho afirma que o que está presente no espírito é, não o corpo enquanto tal, mas sim a *imagem* dele. Ora, como foi dito uns parágrafos acima, se o contacto fosse responsável pelo conhecimento sensível, qualquer atualização cognoscitiva teria de passar por uma presença objetiva dos corpos. Não é isso que acontece: o homem conhece as cores até mesmo no meio da escuridão mais tenebrosa. Quanto ao segundo elemento, consiste no facto de o excerto, mais do que justificar racionalmente o fenómeno, o *descrever*. Isto é muito significativo: tanto quanto se consegue ver, Agostinho nunca identifica cabalmente o *modo* como as imagens são formadas pela alma. Neste particular, pouco mais faz do que assinalar a questão. Quando muito, remete para a tese da hierarquia. A sua preocupação é posterior,

⁴⁰² *Gen. ad Litt.* XII, XVI: «Hic existit quiddam mirabile, ut, cum prior sit copore spiritus et posterior corporis imago quam corpus, tamen, quia illud, quod tempore posterius est, praestantior sit imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in substantia sua. nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur. omni enim modo praestantior est qui facit ea re, de qua aliquid facit. neque ullo modo spiritu praestantius est corpus, immo perspicuo modo spiritus corpore» (CSEL, XXVIII, 402). Cf. Plotino, *Enéadas* IV, 3, 26.

⁴⁰³ No seu artigo «Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues» (*Augustinian Studies*, 3, 1962, pp. 131-146), Buckenmeyer interpreta a descrição agustiniana de modo diverso. Segundo o autor, o corpo em Agostinho também tem algo a «oferecer» (o termo figura no artigo) à alma; e tem algo a oferecer-lhe até mesmo na forja da sensação. Nas palavras de Buckenmeyer, «Agostinho estabelece claramente que a alma “é movida” a esta atenção [*atentio animi*] pela paixão do corpo» (p. 145). Diga-se, em abono da verdade, que uma tal abordagem assenta em argumentos fortes e fundamentados nos diálogos de Cassiciaco. No entanto, as passagens citadas no artigo resumem-se aos diálogos e, mais importante, não partem do (nem se movem no) contexto de uma análise sobre a forja da sensação. Tanto quanto se consegue perceber, as referências são esparsas e tiradas do seu contexto argumentativo próprio. De mais a mais, nem mesmo Buckenmeyer se arrisca a dizer que o corpo detém um carácter *ativo* neste processo (diz apenas, como se viu, que tem algo a «oferecer» ao agente). Seja como for, a tese de Buckenmeyer requer certamente um estudo que, no presente contexto, não pode ser feito. A este propósito, cf. Miles, M. R., *Augustine on the Body*, Wipf & Stock, Eugene, 2009, principalmente p. 19.

está mais à frente: consiste em descrever o conhecimento atual sensível como a *presentificação imagética de algo que já habita a memória*. A alma é descrita como agente de tal conhecimento, ou, por outras palavras, como a geradora dele. Isto faz com que, *em segundo lugar*, o uso de «espírito» em detrimento de «alma» seja mesmo útil no presente contexto. Agostinho fala de «alma» quando podia falar de «espírito» e *quando podia falar também de «memória»*. «Espírito» e «memória» são, aqui, o mesmo que «alma» – ou, mais exatamente, são o «sítio» da identidade, de que a memória é polo interior. É *num primeiro momento* por isso que, de facto, ela é imagem do Pai, ao passo que o conhecimento é imagem do Filho. A memória, de modo «admirável», gera as imagens (Agostinho não diz como), que, por sua vez, são o núcleo do conhecimento sensível.

Mas este é só um primeiro momento da descrição. O problema parece complicar-se (ainda mais) quando se passa para o conhecimento inteligível. Por um lado, a compreensão automática volta a ser enganadora. Por outro, a análise anterior é deficiente a contrariá-la. Comece-se pelo *segundo facto apontado*. A partir do que foi visto, poder-se-ia achar que o entendimento é uma dimensão do acesso posterior à memória. De facto, a metáfora da paternidade costuma ser interpretada assim. Importa contudo não esquecer que se está a falar de imagens do Pai e do Filho *divinos*. Ora isto complica o cenário: muito longe de ser posterior ao Pai, o Verbo é coeterno a ele (apesar de ser gerado, não-criado). Torna-se assim possível atender ao *primeiro facto apontado*. Este, bem considerado, faz parte do segundo. Sim, a compreensão automática engana novamente – *e o próprio discurso feito até ao momento está contaminado, ainda, por vestígios dela*. Com efeito, continua a ser possível sustentar a anterioridade de uma das dimensões do acesso. Ora, segundo a compreensão efetiva do fenómeno, as dimensões são exatamente o que afirmam de si: *dimensões* de um *mesmo* acesso, vertentes dele não só fundamentais mas também *fundantes*.

A prevalência da compreensão automática faz-se sentir na leitura comum de uma passagem da *Trindade*. No início do livro XI, Agostinho diz ser impossível ir no encalço do desconhecido. Em pleno coração do *Trindade*, portanto, reafirma que os estudiosos já têm uma relação cognoscitiva com aquilo que procuram. Se a não tivessem, seriam incapazes de se inflamar no desejo de conhecer. Assim se desperta o desejo dos que

aprendem. Não podia ser de outro modo, na medida em que o homem não pode amar o que desconhece⁴⁰⁴.

Num esforço por entender a tese, puxe-se mais um fio do emaranhado: o *fenómeno do interesse*. Já foi dito reiteradas vezes que o ser humano visa a maximização ou majoração de si. Importa agora ver como o entendimento assume um papel decisivo na desformalização prática desta tensão. Diga-se antes de mais que, pelo menos desta vez, a obra augustiniana não podia estar mais de acordo com a aristotélica, nomeadamente na afirmação de que «todos os homens desejam por natureza saber»⁴⁰⁵. O dito pulula nas universidades de filosofia, e qualquer estudante do primeiro ano de licenciatura tirará prazer em declamá-la na presença dos amigos indoutos... Mas quais são, realmente, os seus contornos? Qual o fenómeno decisivo para que aponta? Agostinho não tem dúvidas da resposta: todos os homens visam um entendimento *máximo, total, omniabarcante*. E aqui a coisa começa a ficar estranha: como admitir que, ao sair à rua para tomar uma cerveja, um imberbe esteja mesmo empenhado num desvelamento com estes contornos? Pode acontecer que a pessoa em causa seja o tal estudante de filosofia que, embalado, ainda se vê como alguém visceralmente interessado num desvelamento «transcendental»; mas essa pessoa não hesitará, pelo menos, em dizer que os seus amigos não estão presos ao saber na forma *superior* com que ele está. Ora Agostinho, como Aristóteles, diz que *todos* os homens estão vitalmente empenhados num desvelamento máximo, total, omniabarcante. No desenvolvimento da sua tese de que ninguém visa o que desconhece, diz que também os curiosos estão apostados nesta forma de conhecer. No fundo, a diferença entre eles e os estudiosos é apenas modal. Ambos visam o saber – e o saber *total* –, mas desformalizam a tensão de modos diversos. O curioso define-se por querer *saber o desconhecido*; e a palavra decisiva do enunciado é, não «desconhecido», mas sim «saber»⁴⁰⁶. Até mesmo o homem que diz «não sei» está já vinculado ao saber, sendo por

⁴⁰⁴ Cf. *Trin.* X, I, 1 (CCL, L, 312.3). Leia-se, também, *idem*, I, 3: «Por isso é que todo o amor de um espírito que se entrega ao estudo [...] não é amor de uma coisa que não se sabe» («Quamobrem omnis amor studentis animi [...] non est amor eius rei quam nescit» [CCL, L, 314]).

⁴⁰⁵ Aristóteles, *Metafísica* A, 980a. Tradução própria, feita a partir da versão inglesa: *Metaphysics*, edição bilingue (grego-inglês): *Metaphysics*, vol. I, Loeb Classical Library, Londres e Nova Iorque, 1933.

⁴⁰⁶ Leia-se *Trin.* X, I, 3: «Há que ter presente que não é a mesma coisa dizer “ama saber o desconhecido” e “ama o desconhecido”. Realmente, é possível que alguém ame *saber* o desconhecido, mas não é possível que ame o *desconhecido*. Não é por acaso que a palavra “saber” aí se encontra, porque aquele que ama saber o desconhecido [nomeadamente o curioso] *não ama o desconhecido ele mesmo, mas sim o saber enquanto tal*. E, se não tivesse isso por conhecido, não poderia dizer com segurança nem que sabe alguma coisa nem que não a sabe» («Intellegendum est noc hoc idem dici cum dicitur: “Amat scire incógnita”, ac si diceretur: “Amar incógnita”; illud enim fieri potest ut amet quisque scire incógnita, ut autem amet incognita non potest. Non enim frustra ibi est positum “scire” quoniam qui scire amat incognita non ipsa

isso que é capaz de proferir tal asserção. Ele sabe, além do mais, distinguir-se do sabedor ativo daquilo que diz não saber. Em todos os casos, o que não pode negar é a sua vinculação existencial, decisiva e total ao fenómeno.

Agostinho dá um exemplo que, apesar de parecer secundário, prova a toda a linha o que está a dizer. Trata-se da relação cognoscitiva com a palavra latina *temetum*. Ao ouvir o trissílabo, o estudioso desejará primeiramente confirmar que se trata de um signo ou se é, pelo contrário, vazio de significado. Se concluir que não é um signo, dará a pesquisa por terminada – *na justa medida em já conhece a totalidade do som*. Mas, se aprender que lhe corresponde um significado, a pesquisa continuará – *porque ainda não terá atingido o conhecimento total*. E Agostinho conclui: «Assim, quando [o estudioso] ouvir e tomar conhecimento de que por *temetum* designavam os antigos o vinho, mas que essa palavra caiu em desuso na língua corrente, talvez ache *que lhe faz falta*, por causa de alguns livros antigos. Se, porém, tiver estes livros como algo que não faz falta, talvez julgue que tal palavra nem merece ser guardada na memória, porque vê que não tem qualquer relação com o saber que ele conhece, vê e ama na sua mente»⁴⁰⁷.

Joga-se muito na disparidade entre um saber que faz falta e um saber que o não faz. É preciso deslindar nas entrelinhas do texto para se perceber que Agostinho não defende uma espécie de indiferença objetiva do entendimento por alguns conteúdos. Se assim fosse, cairia realmente por terra a tese da vinculação a um entendimento máximo, total, omniabarcante. O argumento é mais subtil: apesar de a vinculação estar sempre já a operar, é desformalizada de distintas formas pelos homens. É, além disso, desformalizada de distintas formas pelo mesmo homem em fases diversas da sua vida. Um estudante, por exemplo, desformaliza-a diversamente do empregado de balcão. Assim como assim, o mesmo estudante desformaliza-a diversamente no primeiro ano de licenciatura e no último de doutoramento. Isto porque *o saber em falta é distinto em cada um dos casos*. O que não deixa de suceder, sempre e de cada vez, é uma vinculação *que abrange a totalidade do que falta*. Neste sentido, se o estudioso do exemplo julga que a palavra nem merece ser guardada na memória (tomando «memória», aqui, no sentido mais

incognita sed ipsum scire amat. Quod nisi cognitum, neque scire se quiddam potest fidenter dicere neque nescire» [CCL, L, 315]).

⁴⁰⁷ *Idem*, I, 2: «Itaque cum audierit atque cognoverit temetum a veteribus vinum appellatum sed iam ex uso loquendi quem nunc habemus hoc vocabulum emortuum, propter nonnullos fortasse veterum libros sibi necessarium deputabit. Si autem et illos supervacaneos habet, forte iam nec dignum quod memoriae commendet existimat quia videt ad illam speciem doctrinae quam notam mente intuetur atque amat minime pertinere» (CCL, L, 314).

automático), é porque já conhece o seu sentido. A partir dele, conclui que a modalidade do saber se resume nisto: «não me faz falta; não me interessa». Se, por hipótese, um curioso nem sequer chegar ao ponto de querer saber se *temetum* é um signo, isso dever-se-á igualmente à circunstância de resumir o conhecimento do trissílabo na forma do «não faz falta; não me interessa». Seja qual for a intensidade da pesquisa (e mesmo que esta seja nula), o investigador está desde sempre já toldado por uma modalidade de saber sobre o que procura.

Sendo as coisas deste modo, qual o motivo para a maioria das pessoas ver a tese agustiniana e aristotélica como uma caturrice de filósofos? O exemplo analisado não deixa margem para dúvidas: tais pessoas julgam não estar vinculadas a um saber total, máximo e omniabarcante porque, em última análise, *conhecem a maioria dos conteúdos na forma do «não me faz falta; não me interessa»*. Segundo Agostinho, elas têm de facto um prendimento a toda a verdade, mas tal prendimento encontra-se anestesiado pela tese comum do «este saber, que eu já tenho, não é um saber que me faz falta. Por isso, não me interessa».

É gritante o nexa entre esta tese e a da escala do espanto: o ponto de vista habitual também é marcado por uma forma de espanto – nomeadamente o espanto inverso ilusório. Apesar de não valer a pena reevocar aqui toda a análise feita noutras páginas, importa relevar o facto de este tipo de espanto ter uma correspondência exata com a vinculação ao saber total. Primariamente e o mais das vezes, o homem dirá que o fenómeno é uma bizantinice porque concluiu *já saber todos os saberes que fazem falta para a orientação da sua vida*. Mas note-se: também ele está cognoscitivamente relacionado com o saber total – resumindo e conjugando a maioria do seu conteúdo, repita-se, na forma do «não me faz falta; não me interessa». Se a não conhecesse segundo uma certa modalidade de saber, como poderia afirmar que ele não lhe faz falta nem lhe interessa?

Esta etapa do percurso estilhaça, um pouco mais, os vestígios de compreensão automática que ainda subsistiam no discurso. Arredam, de facto, a ideia do entendimento como algo criado – isto é, como dimensão constituída por outra a partir do nada. De um modo talvez arrojado (mas consentâneo com a radicalidade agustiniana), pode-se dizer que *o entendimento é gerado, não-criado, consubstancial ao pai*. À imagem do Filho, trata-se de algo não-criado. Mesmo antes de se lançar ativamente no conhecimento, o ser humano sabe já o que procura. E a possibilidade mesma de o homem não procurar resulta,

não de um grau zero de entendimento sobre isso que não procura, mas, pelo contrário, de um entendimento vivido como plenitude de saber.

A partir do exposto, é possível identificar um primeiro rasgo de transcendência garantido pelo entendimento: *o ser humano está constitutivamente voltado para (e empenhado na) totalidade do saber*. Mesmo que esteja anestesiado ao ponto de olhar a tese como uma caturrice, deseja constitutivamente um saber máximo, total e omniabarcante. Deste modo, Agostinho descreve o entendimento como um verdadeiro milagre. Trata-se de uma dimensão que faz explodir as categorias criadas. Porque, em última análise, visa não só as categorias criadas mas também aquilo que as transcende.

Esta não é uma mera teoria elegante. Aplica-se mesmo, desde logo ao conhecimento sensível. Que um ser criado seja capaz de interiorizar o que lhe é exterior não pode ser descrito senão como um milagre. Pense-se, por exemplo, no conhecimento desta folha: trata-se de uma realidade exterior, que o homem interioriza imagetivamente – tornando-a parte de si. As ideias aqui expressas são, também, interiores ao homem – mas, longe de partirem de uma ausência total de notícia, são geradas interiormente pelo pai, isto é, pela memória. E o que dizer do acesso constitutivo ao próprio Deus? É quase escandaloso supor que um ser infinitamente inferior esteja desde sempre já voltado para o infinitamente superior. Mas Agostinho diz que é mesmo assim: tudo, absolutamente tudo, está sob a alçada do entendimento. Tudo, nada menos do que tudo, é objeto do entendimento. Esta dimensão do acesso não se satisfaz com nada menos do que *toda a verdade*⁴⁰⁸. O ser humano está preso à plenitude do saber. É imagem da Trindade – a verdade ela mesma. É imagem do Filho – gerado, não-criado, consubstancial à memória paterna.

3.2.2.2. *Conhecimento de si para lá de si*

As investidas precedentes apontaram ao coração dos conhecimentos sensível, inteligível e de Deus. Chegou o momento de considerar diretamente o *conhecimento de si*. E um bom modo de começar está em dizer o que ele *não é*. A obra agustiniana descreve um fenómeno estranho, causado justamente pelo facto de não serem despistadas

⁴⁰⁸ Cardoso, V., *A Vontade de Verdade nas Confissões de Santo Agostinho*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015.

categorias que infetam este tipo de conhecimento a partir da sua raiz. Segundo Agostinho, as pessoas costumam olhar da *sua* mente como algo *distante* ou *por adquirir* – precisamente ao modo como olham os objetos sensíveis e as realidades inteligíveis. Se, como foi visto, tais conhecimentos redundam numa douta ignorância, tudo leva a crer que o acesso a si também visa algo incompleto, desajustado, a caminho. Considere-se, por exemplo, uma disciplina como a Antropologia. Atendendo única e exclusivamente ao seu nome, dir-se-á que ela visa qualquer coisa como um «conhecimento do homem». Disciplina entre outras disciplinas, a Antropologia tem um *objeto* determinado: o próprio ser humano. Ora isto é muito estranho, pois leva a crer que o homem é um objeto de estudo, entre outros objetos de estudo. Assim como a Biologia estuda a vida enquanto vida, assim também a Antropologia estudará o homem enquanto homem.

O grande problema é que *o homem não é um objeto* mais. Não se trata de um entre vários objetos suscetíveis de *análise*. Por isso, qualquer tentativa de *vir a adquirir* um conhecimento *objetivo* dele consiste, na verdade, em passar inteiramente ao lado do que realmente se acha em jogo: *a própria mente*, e *a mente própria*. Agostinho diz e rediz que *nada lhe é mais presente à mente do que ela mesma*⁴⁰⁹. A frase é quase um lugar-comum nos meios académicos. É difícil encontrar um agustiniano que a não proclame do alto da sua cátedra. Mas o constante pregar da tese não implica que o seu conteúdo seja captado pela maioria. É difícil encontrar alguém que a tome no seu sentido pleno, a saber: como *derrube das considerações objetivas sobre o homem*.

O que foi dito a respeito da Antropologia pode ser dito acerca da Filosofia. Costuma-se falar de uma *Antropologia Filosófica* (o presente estudo, aliás, tem recorrido à expressão). No fundo, o fenómeno aplica-se a qualquer ciência na qual o homem esteja empenhado. Concretamente no mundo filosófico, a ideia de que o homem é um objeto de estudo usufrui de um quase incontestável direito de cidadania. Desde Tales de Mileto, correram e correm litros de tinta para *vir a conhecer o que é o homem*. Nos estudos em torno de Agostinho, por exemplo, escreve-se que ele «disse que o homem é isto», «apresentou uma visão pessimista do homem», «falou do homem da queda do império», etc. Em todos os casos, esquece-se que a *descrição* agustiniana não é (ou talvez seja melhor afirmar que não pretende ser) uma *análise* de *algo* distinto, distante, alheio a *quem* escreve e a *quem* lê. Por outras palavras, esquece-se que a sua proposta de sentido não pretende assinalar uma *contemplação objetiva*, em que o homem seja neutro – um objeto

⁴⁰⁹ Cf., por exemplo, as várias formulações do mesmo presentes em *Trin.* X, III, 5-IX, 12 (CCL, L, 317-26).

de estudo. Agostinho descreve «isso» que é alegadamente procurado como sendo *já presente ao leitor*. Mais e melhor: descreve-o como sendo *o próprio leitor*. Dá-se assim um curto-circuito na leitura: a obra agustiniana propõe, não a aquisição adventícia de um conhecimento objetivo, mas sim o *sentido* para e um *encontro* do homem com *o seu próprio acontecimento*.

A primeira incursão introdutória detalhou vários aspetos desta tese. Como noutros casos, mais do que repetir o que foi dito, é conveniente chamar a atenção para o facto de Agostinho estar a disparar contra o *ponto de vista teórico*. O livro XI do *Trindade* volta a ser incisivo quando se trata de defender que as concetualizações antigas sobre o homem, por exemplo, estão condenadas desde o início. Tal não se deve ao facto de o definirem como uma coisa em detrimento de outra: *deve-se ao próprio facto de o definirem como coisa*. Quer dizer, o fracasso daquelas concetualizações *está na circunstância mesma de serem concetualizações*. Alguns antigos opinam que o homem é ar, alguns que é fogo e alguns que é outra coisa. Mas todos erram no facto mesmo de o considerarem como se de uma realidade alheia se tratasse: «Em todas estas opiniões, cada um vê que a natureza da mente, por um lado, é substância, e, por outro, não é corpórea – isto é, não ocupa com uma parte menor de si um menor lugar no espaço, nem um lugar maior com uma parte maior. Ao mesmo tempo, é importante perceber que aqueles que consideram que a mente é corpórea *não erram pelo facto de carecerem de conhecimento da mente*, mas sim porque acrescentam coisas sem as quais não podem pensar natureza alguma. Efetivamente, *sem recurso às imagens dos corpos, consideram absolutamente inexistente o que quer que se lhes venha a pedir que pensem*. Por isso, a mente *não deve procurar-se a si mesma como se faltasse a si mesma*. O que é que está tão presente ao entendimento como aquilo que está presente à mente? Haverá algo mais presente à mente do que a própria mente?»⁴¹⁰.

De modo significativo, Agostinho não assinala o ponto de vista teórico como uma perspectiva cega quanto ao conhecimento de si. Na medida em que a mente está sempre presente a ela mesma, nessa mesma medida é impossível que se desconheça a si mesma. O que sucede é de outra ordem: passa pelo facto de serem agregadas, no âmago do

⁴¹⁰ *Idem*, VII, 10: «In his omnibus sententiis quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream, id est non minore sui parte minus occupare loci spatium maiusque maiore, simul oportet videat eos qui opinantur esse corpoream non ob hoc errare quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam; sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fierint cogitare nihil omnino esse arbitrantur, ideoque non se tamquam sibi desit mens requirant. Quid enim tam cognitioni adest quam id quod menti adest, aut quid tam menti adest quam ipsa mens?» (CCL, L, 323). O corpo deve ser entendido aqui no seu sentido mais amplo, ou seja, como todo e qualquer *quid* que, enquanto tal, é exterior.

conhecimento de si, imagens alheias ao entendimento. A mente, ao acrescentar *elementos objetivos* ao que lhe está desde sempre já disponível, gera uma *confusão interior*. É a própria mente que se confunde com a realidade considerada. Acaba por tomar-se, de uma forma ou de outra, como um corpo⁴¹¹.

Haverá tempo para retomar esta descrição decisiva. Por ora, importa concluir que a procura teórica da mente pela mente tem de ser substituída por uma *presentificação interior*. Como em quase todos os passos decisivos deste capítulo, ressurgem aqui tese da presentificação. E, uma vez mais, pode-se começar por ver o que ela não significa: não significa que, antes de presentificar-se, a mente esteja ausente de si. A presença de si a si é um pressuposto basilar para Agostinho: no último trecho citado, por exemplo, ele convidava a mente a não se procurar como se estivesse ausente. Ela é presente, é presença. A tentativa de acesso a si a partir da ausência de si é a base do projeto teórico. E Agostinho descreve-a como um intento condenado a fracassar. O seu projeto funda-se, então, numa outra base. Em vez do modelo da distância, propõe o da *presença total, máxima e omniabarcante da mente à própria mente*.

Significa isto que o conhecimento de si está todo ele, originariamente, dado ao homem? Agostinho responderia: *sem dúvida absolutamente nenhuma*. A mente já se conhece. E já se conhece na máxima medida. Toda ela está de raiz presente a si. Toda ela é presença. Para entender isto, convém transfigurar o que foi analisado no apartado anterior. Disse-se que o entendimento visa um conhecimento total, máximo e omniabarcante (um conhecimento que tudo quer abarcar, nas palavras de Agostinho). Isto significa que também visa a própria mente *em alguma medida*. Disse-se também que o entendimento só visa o que ama. Isto significa, por seu turno, que já ama a mente *em alguma medida*. Disse-se ainda que o amor por parte do entendimento pressupõe um conhecimento. Isto significa, enfim, que já conhece a mente *em alguma medida*. Ora, estes significados imediatos têm de sofrer uma transfiguração: ao contrário do que foi visto anteriormente, à expressão «em alguma medida» corresponde, neste caso, um «na máxima medida». O que foi dito na forma da abertura acerca dos conhecimentos sensível e inteligível (uma abertura total, máxima e omniabarcante à verdade) é dito na forma do conhecimento de si (um conhecimento total, máximo e omniabarcante de si).

⁴¹¹ Leia-se *idem*, VII, 9: «Por conseguinte, quando a mente considera que é uma coisa dessas, considera que é um corpo» («Cum itaque se tale aliquid putat, corpus esse se putat» [CCL, L, 322]).

A tese fica mais clara quando se reatende ao facto de a mente não ser algo distinto e distante do entendimento: *ela identifica-se com o entendimento*. O que presentifica é o mesmo que é presentificado. Ou melhor, *quem* presentifica é igualmente *quem* é presentificado: «Não é uma outra mente que ela sabe sabente, mas é a si própria. Logo, sabe-se a si própria. Depois, quando se procura para se conhecer, já se sabe procurante. Logo, já se conhece. Por isso, ela, que se sabe a si própria quando se sabe nesciente, não pode de modo nenhum não se saber. Se não se souber nesciente, não se procurará para que se saiba. Por isso, precisamente porque se procura, convence-se de que é para si mais conhecida do que desconhecida. De facto, na medida em que se procura para se conhecer, conhece-se como procurante e como nesciente»⁴¹². O que para o ponto de vista teórico são dois polos é, na descrição agustiniana, exatamente ao mesmo. De facto, apesar de ser possível sustentar que o entendimento não sabe tudo, é ilegítimo dizer que o que sabe não é sabido por ele; por ele enquanto tal, isto é, na sua integridade. E uma vez que a mente que se sabe procurante sabe-se toda ela procurante, quem é alegadamente procurado já está presente a si, na sua integridade. Por isso, só é possível falar-se de uma procura da mente pela mente com impropriedade. Em sentido próprio, deve-se antes falar de uma possível presentificação daquilo que já está inteiramente à disposição, que já é conhecido na sua totalidade, na máxima medida, de modo omniabarcante⁴¹³.

Talvez mais do que nunca, é tentador avançar antes de tempo com a fortíssima carga de indigência implicada no projeto teórico. E é tanto mais tentador quanto, precisamente ao abordar o conhecimento de si na *Trindade*, Agostinho produz uma das mais incisivas descrições da indigência. Como não pensar, por exemplo, que o esforço por conhecer-se objetivamente comporta um pensar-se como algo distinto de *quem se é*? Deixando o aprofundamento desta observação para a próxima parte, recorde-se que o apartado anterior findou com a identificação de um primeiro rasgo de transcendência aberto pelo entendimento: o ser humano está constitutivamente voltado para (e empenhado na) totalidade do saber. Ora, a transfiguração produzida neste apartado

⁴¹² *Idem*, III, 5: «Neque enim alteram mentem scientem scit sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut noverit» (CCL, L, 318).

⁴¹³ Leia-se *idem*, IV, 6: «Por isso, visto que, quando a mente procura o que é a mente, se sabe procurante, sabe sem dúvida que ela própria é mente. Ora, se conhece em si aquilo que é a mente, e toda ela é mente, toda ela se conhece» («Quapropter quoniam cum quaerit mens quid sit mens novit quod se quaerat, profecto novit quod ipsa sit mens. Porro si hoc in se novit quod mens est et tota mens est, se novit» [CCL, L, 319]).

conduz a um segundo rasgo: o milagre aberto pelo entendimento explode não apenas com as categorias criadas mas *também com a consideração objetiva, teórica, do homem*. Ao contrário dos animais, e à semelhança de Deus, *ele pode refletir em ato sobre si*. Esta inflexão, feita a partir da mente, pode dar-lhe a ver a sua natureza transcendente. Por mais paradoxal que seja uma natureza constituída na forma da transcendência, Agostinho descreve o homem justamente assim. Como *alguém* naturalmente *chamado a presentificar-se*. Como alguém chamado, desta forma, a um acesso simultaneamente interior e superior. A partir de si, o homem está chamado a ir para lá de si.

3.2.3. Amor

3.2.3.1. *No meio da penumbra... uma clareira*

«Não há ninguém que não ame, mas há que perguntar o que ama. Portanto, não somos exortados a não amar, mas sim a escolher o que amar»⁴¹⁴. A sentença é de Agostinho. O contexto, homilético. As palavras, incisivas. Mas o que dizer da tese de fundo? Será simples, linear, harmónica e sem mácula? De modo nenhum. A leitura global de Agostinho dá mostras sobejas de esbarrar com estas palavras do mesmo Agostinho. Proferida em jeito exortativo, a sentença mais parece assumir a forma de um «quem tem ouvidos para ouvir, que oiça». Clamada desde o púlpito, mostra-se despida de pretensões especulativas.

Os filósofos gostariam de encontrar na obra agustiniana uma análise coerente sobre o amor. Agostinho lança-os numa penumbra, na qual não vislumbram o seu alcance definido. As linhas agustinianas afluem o fenómeno de modo ambíguo, dúbio, por vezes contraditório. Sente-se isso nas mais variadas formulações sobre as mais diversas vertentes do amor: a Deus, ao próximo, a si, ao mundo. Não é possível (nem necessário, nem conveniente) estudar aqui a miríade de problemas da proposta agustiniana. A tese de doutoramento de Hannah Arendt⁴¹⁵ é exclusivamente dedicada ao fenómeno: a extensão daquela obra e a craveira da sua autora mostram que tal projeto estaria

⁴¹⁴ *Sermo* XXXIV, 2: «Nemo est qui non amet, sed quaeritur quid amet. Non ergo admonemur ut non amemus, sed ut eligamus quid amemus» (CCL, XLI, 424).

⁴¹⁵ Arendt, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin – Versuch einer Philosophischen Interpretation*, ed. portuguesa: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

condenado a malograr. Acresce que descrições como as de Duns Escoto e Lutero, por exemplo, apoiam-se mutuamente na descrição augustiniana: os seus sentidos distintos mostram ambiguidades inabarcáveis numa dissertação com estes contornos. Em consonância com os dois anteriores, este subcapítulo pretende «apenas» assinalar as pistas para a identificação dos rasgos de transcendência – no caso presente, os rasgos de transcendência garantidos pelo amor. A circunsessão das dimensões tornar-se-á mais evidente em seguida, na medida em que o estudo anterior incluiu já, tacitamente, muitas das pistas a esclarecer. Se a fenomenologia circular será um facto, sê-lo-á tanto ou mais a incompletude do estudo. O fenómeno é apenas a florado. O carácter ambíguo, dúbio, por vezes contraditório da proposta será visto apenas na medida em que alumia as tais pistas. Tudo para dar a ver o homem como imagem da Trindade, em geral, e do Espírito, em particular.

Os problemas começam logo na *definição de «amor»*. Uma vez que Agostinho não dedica nenhuma obra ao fenómeno, o intérprete é obrigado a debruçar-se sobre livros empenhados noutros temas, na pegada de uma definição. Isto nem seria muito problemático, não fosse a circunstância de textos dispersos apontarem em sentidos também eles dispersos – ou, pelo menos, contrastáveis.

A questão XXXV das *Oitenta e Três Questões Diversas* é o que mais se assemelha a um tratado sobre o fenómeno. Em bom rigor, nem mesmo aquele texto o visa diretamente – pretende mais bem identificar o que deve ser amado (*quid amandum sit*) –, mas o tema é de tal modo afim que Agostinho avança mesmo com algo semelhante a uma definição. Diz ele que «amar não é nada senão apetecer uma realidade por ela mesma»⁴¹⁶. Um pouco adiante, acrescenta que «o amor é um tipo de apetite»⁴¹⁷. Outras obras augustinianas expressam a mesma tese mediante a imagem do abraço. O amor é por natureza isto: um abraço entre quem deseja e a realidade desejada. A mediação entre dois polos. O cariz ainda «a caminho» do acontecimento humano encontra na natureza do fenómeno a possibilidade para o encaminhamento. Mais do que de uma possibilidade, deve-se até mesmo falar de uma necessidade: uma *necessidade de natureza*. O ser humano está constituído na forma da expectativa. O amor projeta-o em realidades nas quais (de modo paradoxal) ainda não está. Ele é possibilidade.

⁴¹⁶ *Div. Quaest.*, XXXV, 1: «Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere» (CCL, XLIV/A, 50).

⁴¹⁷ *Idem*, 2: «Amor appetitus quidam est» (CCL, XLIV, 52).

Mas a questão XXXV diz mais, sendo precisamente esse «mais» a complicar o cenário. Agostinho não se limita a dizer que o amor é uma forma de apetite: afirma também que é o apetite de uma realidade *por ela mesma*. O problema desta aproximação está no facto de afastar tudo o que não é desejado assim. Haveria que perguntar o que fazer com todas as vertentes cujos objetos são outras realidades – ou que visam os mesmos objetos de modo diverso. Pense-se, a título exemplificativo, no amor ao próximo: se Agostinho disser (como dirá) que o próximo não deve ser amado por ele mesmo, e se mantiver a ideia de que a aproximação não abarca o que é amado assim, terá de concluir que tal amor não é amor nenhum. Mas a obra agustiniana não tolera esta tese. Por isso, considerar o amor ao modo da questão XXXV leva a ambiguidades inevitáveis e (haverá que dizê-lo) a contradições.

Mas ainda não é tudo. Como já se sabe, o entendimento faz com que o homem esteja desde sempre vinculado a um saber total, máximo e omniabarcante. Essa vinculação requer uma forma de amor que o acompanhe, também de raiz, de modo necessário, por natureza. Com efeito, a procura tem de vir acompanhada por um amor da mesma ordem: é ele que produz o abraço entre quem desconhece ativamente e o que deseja conhecer. Se a procura está aberta à totalidade, então *o desejo tem de ser também ele omniabarcante*. Sucede que a aproximação agustiniana ao fenómeno, tomada isoladamente, deixa aberta a possibilidade de o encaminhamento ser unívoco, unidirecional. Torna-se assim muito difícil (para não escrever «impossível») enquadrar coerentemente os encaminhamentos intermédios, por um lado, e os objetos próprios desses desejos, por outro. A aproximação da questão XXXV deixa pensar o homem como ser de um desejo, mas a descrição presente olha-o como ser de desejos. Tantos quantos os encaminhamentos, sejam eles totais ou parciais.

Mas continua a não ser tudo. Como se não bastasse, Agostinho acrescenta que o homem tem de *escolher* o amor. No sermão XXXIV, por exemplo, exorta a uma escolha. Mas tão-pouco nega que o apetite seja uma necessidade de natureza. Isto é bizarro. A *polimorfia desiderativa* faz parte do acontecimento humano, desde sempre e para sempre. A própria *tensão existencial* brota desta variedade de desejos, que apontam em direções opostas. No entanto, e embora negue o cancelamento do amor, Agostinho sustenta a possibilidade – mais: a *necessidade* – de uma eleição.

A *Doutrina Cristã* aproxima-se distintamente do fenómeno. Mas é interessante notar até que ponto a diferença de aproximação pode aclarar o quadro problemático. No

livro I daquela obra, levando até ao fim aquela que mais se assemelha a uma definição de amor, Agostinho descreve paralelamente as multiplicidades de *apetites* e de *amores*. Enquanto a questão XXXV reduzia a aplicabilidade do amor a um objeto, aquele livro apresenta quatro: (i) o que é *superior* ao homem; (ii) *ele mesmo*; (iii) o que lhe é *próximo e nessa medida igual*; (iv) o que lhe é *inferior*⁴¹⁸. Uma tal aproximação está, é fácil de ver, mais de acordo com estrutura polimórfica do desejo. Todas as vertentes do amor são contempladas nele. E o homem é apresentado como ser de desejos. Tanto quanto se consegue perceber, a tese desloca o problema da preocupação exclusiva sobre o *que* amar para aquela outra mais centrada no *como* do amor. Sem dúvida que esta interpretação esbarra com o dito homilético, se ele for tomado isoladamente. Todavia, uma visão global da obra de Agostinho leva a concluir que a sua descrição está muito mais preocupada em definir as *formas de acesso amoroso* do que as *realidades desejadas* enquanto tais⁴¹⁹.

Esta tese é confirmada por uma distinção a que já se aludiu na segunda parte, a saber: a distinção entre fruir (*frui*) e usar (*uti*). Ao definir o primeiro termo na *Doutrina Cristã*, Agostinho adota palavras muito semelhantes às que, na questão XXXV, adotara para considerar todo o amor. Diz ele que «fruir é aderir a uma realidade por mor dela mesma»⁴²⁰. O acercamento ao fenómeno é, neste contexto, mais inclusivo: toda e qualquer realidade é naturalmente objeto de amor ou desejo, mas cada qual na sua medida. A medida, por sua vez, corresponde à *forma de participação no bem*. Assim, o desejo de uma realidade por mor dela mesma surge, não já como a única forma de amor, mas antes como uma vertente dele. A mais elevada, é certo, mas apenas uma vertente. A outra é o uso, e diz respeito às modalidades intermédias do amor. Ou seja, diz respeito a uma visada em que o amor não se esgota no objeto amado. No uso, o amor não é por mor

⁴¹⁸ Cf. *Doct. Chris.* II, XXXIII, 22 (CCL, XXXII, 18).

⁴¹⁹ A este propósito, são significativas as palavras de Vasco Cardoso: «Há de facto uma separação entre o tipo de objetos do nosso desejo, mas isso não significa que estejamos a falar imediatamente de desideratos diferentes. Estamos sim a falar de formas de responder ao desejo diferentes que, em última análise, levam a que o desejo, de um modo geral, se oriente em sentidos contrários: uma forma centrada no mundo e cega quanto às implicações extramundanas e uma forma alternativa a essa. Quando se fala de desejos do alto, portanto, não é preciso trazer incenso e vestir uma alva, basta pensar no tempero da comida ou no vinho do Porto: a simples forma como satisfazemos os desejos mais imediatos envolve uma forma de liturgia, *i.e.*, vai sempre para lá de uma satisfação puramente fisiológica; é sempre uma espécie de ato religioso. Naquilo que há de mais mundano, o homem não consegue deixar de ver o eterno; onde quer que haja desejo, esse *bem* que se deseja só é desejável na medida em que é mais do que qualquer “bem” que nos possa ser oferecido no tempo» (*A Vontade de Verdade nas Confissões de Santo Agostinho*, p. 57).

⁴²⁰ *Doct. Chris.* I, IV, 4: «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum refert, si tamen amandum est» (CSEL, CCL, XXXII, 8).

de si (*propter se*), mas sim por mor de outro (*propter aliud*)⁴²¹. O que muda é o *como*. É, portanto, *o modo de relacionamento com o desejo*.

Tudo o que existe ou é o bem ou participa do bem. Tudo o que existe – bem em si e bem numa medida, bem maior e bem menor – deve ser ou fruído ou usado. Estas duas teses encaminham, por sua vez, para uma terceira: a *hierarquia dos amáveis*. À exceção de passagens como a do sermão, a obra agustiniana sugere realmente uma *escala do amor*. E o respeito pela ordem dos amáveis remete, exatamente, para a *definição de virtude*: «Parece-me que uma definição breve e verdadeira de virtude é “ordem do amor”»⁴²². Importa recordar que, na obra agustiniana, a vida feliz é sempre identificada com a existência virtuosa. Como resultado, a tarefa esforçada de seguir a ordem não corresponde primeiramente a qualquer coisa como uma imposição vinda de fora. Fruir do que deve ser fruído e usar do que deve ser usado corresponde antes ao *pleno cumprimento de si*. Corresponde à plena realização da existência própria, isto é, à maximização ou majoração do acontecimento próprio. Não se trata, pois, de o homem obedecer cegamente a uma ordem extrínseca, mas sim de *realizar livremente o que é por constituição*. Assentir ao que lhe é próprio. Viver o que é – *quem é*. Pode-se dizer que a tarefa por mor da virtude é tarefa por mor de si. Porque só o virtuoso é feliz. Porque só o virtuoso ama de um modo tal que não pode sair defraudado. Escolher amar conforme a ordem é, portanto, desprender-se das ataduras exteriores (da inquietação), para abraçar a vida interior que, enquanto virtuosa, é feliz (conduz ao repouso).

Nas questões XXXIII e XXXIV das *Oitenta e Três Questões Diversas*, Agostinho aborda a *disposição do medo*. Dando mostras de sentido comum, afirma que as pessoas guardam as coisas porque têm medo de as perder⁴²³. Tal constatação, também presente no diálogo *Livre Arbítrio*⁴²⁴, leva além na compreensão não só da escala do amor mas também da hierarquia dos amáveis. A fruição, já foi indicado, consiste em aderir a uma realidade por mor dela mesma. Uma tal forma de amor convoca o sujeito. Ou melhor: o sujeito está *deposto* numa tal forma de amor. Não se trata de ele visar um bem quando poderia visar outro, indiferenciadamente: trata-se de amar uma realidade por ela mesma.

⁴²¹ Cf. *ibidem* (CSEL, XXXII, 8).

⁴²² *Civ. Dei* XV, XXII: «Mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris» (CSEL, XL/B, 109).

⁴²³ Leia-se *Div. Quaest.*, XXXIII: «Temos medo de perder muitas das coisas que amamos e possuímos; guardamo-las, então, por medo» («Multa enim quae amamus et habemus metimus amittere; ita ea custodimus metu» [CCL, XLIV/A, 47]).

⁴²⁴ Cf., por exemplo, *Lib. Arb.* I, III, 8 – I, IV, 10 (CCL, 215-7).

O projeto existencial de cada homem corresponde, precisamente, àquilo em que ele está *deposto ao modo da fruição*. Por isso, a eventualidade de não possuir isso em que está empenhado, ou de, possuindo-o, poder perdê-lo, gera medo.

Desenvolve-se, assim, o que foi visto na segunda parte: a vida feliz requer a *fruição exclusiva do bem imutável e eterno*⁴²⁵ – isto é, de Deus. Ao ser identificada com a felicidade, a existência virtuosa dá cumprimento ativo à ordem no amor. O topo da hierarquia é, pois, o que não pode ser perdido contra vontade. Se assim não fosse, a existência virtuosa estaria também ela deposta em algo na forma do medo. Com efeito, o primeiro motivo para apenas Deus ser objeto da fruição ordenada está no facto de *só ele poder ser possuído sem medo* – porque só ele é imutável. Mas Agostinho não se fica por aqui. Apresenta um segundo motivo, ainda mais radical do que o primeiro: segundo ele, só Deus é objeto de fruição ordenada porque *só a realidade eterna dá descanso ao homem inquieto*. Só nele é possível uma deleitação real, segura, sem ocaso: «Há uma grande diferença entre as realidades temporais e eternas, que é esta: um bem temporal é mais amado antes de ser possuído. Depois, porém, perde o seu valor, pois não saciou a alma para a qual só o eterno é o verdadeiro e seguro descanso. O bem eterno, pelo contrário, é amado com ainda mais ardor ao ser possuído do que ao ser desejado»⁴²⁶.

O excerto é importante por dois motivos (pelo menos). *Em primeiro lugar*, porque admite a possibilidade de os bens temporais poderem não ser perdidos contra vontade. A possibilidade é apenas lógica. Na realidade, todos os bens temporais estão sujeitos a passar, de tal modo que geram medo em quem os deseja ou possui. Todavia, Agostinho apresenta um motivo em que este aspeto é irrelevante. Nesse contexto, o seu ponto de mira é outro: mesmo que, ao limite, tais bens *pudessem* ser possuídos sem medo, ainda assim não seriam garante da vida feliz. Na verdade, eles não saciam o desejo mais fundo do homem, isto é: o *desejo do que transcende*. Como poderiam fazê-lo, se são ou o homem ou o que é inferior ao homem? Quer dizer, apesar de o medo ser um primeiro motivo (determinante) para o ser humano não dever fruir das realidades que «apenas» participam do bem, não é o único motivo. Repita-se: mesmo que a sua fruição não *gerasse* medo (releve-se o condicional), jamais poderia maximizá-lo ou majorá-lo na medida desejada. A deleitação não seria real, segura e sem ocaso.

⁴²⁵ Cf. *Doct. Chris.* I, XXII, 20 (CCL, XXXII, 16).

⁴²⁶ *Idem* II, XXXVIII, 42: «Inter temporalia quippe atque aeterna hoc interest, quod temporale aliquis plus diligitur, antequam habeatur, vilescit autem, cum advenerit; non enim satiat animam, cui vera est et certa sedes desideratum» (CCL, XXXII, 31).

Em segundo lugar, o excerto é importante porque alude a uma *fruição não estática de Deus*. Numa famosa passagem das *Confissões*, a que já se fez alusão, Agostinho diz que o coração humano está inquieto enquanto não repousa naquele que o transcende⁴²⁷. Nessa passagem, porém, o dito é ainda formal: tomada isoladamente, mantém aberta a possibilidade de um repouso estanque, como se a posse de Deus dissipasse toda a forma de desejo e de amor. O excerto da *Doutrina Cristã* complementa e determina a indicação formal: descansar na posse de Deus é, na verdade, *amar com ainda mais ardor*. Uma tal posse é ponto de partida para um desejo ainda maior. Em espiral. Sempre. Cada vez mais. Esta tese cancela a interpretação do amor a Deus como sendo imóvel, parado – objetivo e estático. Em suma, a vida feliz, dada ao homem virtuoso na fruição do bem eterno, é simultaneamente a única vida sem medo e a única vertente do amor que se não esgota na posse. É a abertura de um encaminhamento que repousa no que possui, sim, mas que deseja ou ama sempre com mais ardor «isso» que possui seguramente.

Foi dito acima que o projeto existencial de cada homem corresponde àquilo em que ele está deposto. Depois, concretizou-se que a deposição em Deus é condição necessária e suficiente para a vida feliz. Agora, importa ver como a obra agustiniana desenvolve estas teses numa passagem das *Confissões*. Tal desenvolvimento funda-se tanto na fruição ordenada que conduz ao repouso dinâmico quanto na fruição menos ordenada que gera inquietação. Dirigindo-se a Deus, Agostinho escreve: «No teu dom repousamos: aí fruímos de ti. O nosso repouso é o nosso lugar. Para lá nos eleva o teu amor, e o teu espírito de bondade arranca a nossa baixeza das portas da morte. Na tua boa vontade está a nossa paz. [...] As coisas menos ordenadas estão inquietas: ordenam-se, e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado»⁴²⁸. A brevidade das sentenças esconde a densidade das teses. Na *primeira frase*, Agostinho dirige-se a Deus como o amável digno de fruição. Assim como, pelo seu peso, o corpo tende para baixo, e assim como o azeite em água vem à tona, assim também o homem repousa na Trindade⁴²⁹. Isso mesmo é confirmado na *segunda frase*. A *terceira frase* inclui aspetos que só podem ser plenamente captados mais adiante, nomeadamente a partir da consideração de um amor que antecede e concorre para o amor humano.

⁴²⁷ Cf. *Conf.* I, I, 1 (CSEL, XXXIII, 1).

⁴²⁸ *Idem*, XIII, IX, 10: «In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster. amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. in bona voluntate tua pax nobis est. [...] minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror» (CSEL, XXXIII, 351-2).

⁴²⁹ Cf. *ibidem* (CSEL, XXXIII, 351-2).

Contudo, já se percebe que a tensão humana corresponde à possibilidade de cumprir livremente aquilo que desde sempre já se é: uma «natureza transcendente», um ser que tende para o mais. Por isso, na *quarta frase*, Agostinho sustenta que a paz (tranquilidade da ordem⁴³⁰) só é possível mediante a fruição do transcendente que, baixando ao imanente, quer elevá-lo à transcendência. Na *quinta frase*, o foco é transferido para a fruição menos ordenada (e até mesmo desordenada, por comparação com o amor reto pelo que transcende). A *sexta frase* é como que uma súplica: o peso de cada homem é o seu amor, isto é, *a forma de desejo em que cada um depõe a sua vontade*.

Antes de continuar a extrair conclusões (antes de desenvolver a súplica, portanto), convém esboçar uma resposta à questão de saber como entende Agostinho *o amor ao próximo*. A pergunta não é de somenos. A sua resposta não é fácil. E as contradições agustinianas estão aí para mostrá-lo, em abundância. A *Doutrina Cristã* contém uma formulação explícita do problema, que é descrito como uma grande questão (*magna quaestio*): «Constitui uma grande questão saber se os homens devem fruir ou usar uns dos outros. De facto, foi-nos dado o preceito de que nos amemos uns aos outros. Trata-se de saber se o homem deve amar o homem por mor dele ou por mor de outro»⁴³¹. A formulação agustiniana envolve (pelo menos) três elementos. O *primeiro elemento* consiste no facto de a pergunta ser feita de acordo com a *hierarquia* estudada. Já vai longe a ideia de que o amor se reduz ao que é visado por mor de si mesmo. Além do amável de que o homem deve fruir, existem objetos amáveis na forma do uso. O *segundo elemento* decorre do primeiro: o amor ao próximo é de tal modo necessário à virtude que assume mesmo a forma de preceito. Uma vez mais, e agora de modo flagrante, a pergunta incide no *como*, muito mais do que no *que*. O *terceiro elemento* complementa os anteriores, mediante a distinção entre o que é amado por mor de si e por mor de outro. Estes três elementos comportam, por seu turno, uma ideia que não pode ser desconsiderada sem risco: ao ler-se a formulação com cuidado, nota-se que *Agostinho não descreve o uso num tom pejorativo*. Na sua obra, esta modalidade *de amor* não implica necessariamente uma instrumentalização na forma do «usar e deitar fora». É possível que, na maioria das situações, se use desta forma. Mas a *maioria* não implica *necessidade*. Isto é muito importante, ainda para mais quando não são poucos os estudos agustinianos em que a

⁴³⁰ Cf. *Civ. Dei* XIX, 13 (CSEL, XL, 395).

⁴³¹ *Doct. Chris.* I, XXII, 20: «Magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem, sed quaeritur, utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud» (CCL, XXXII, 16-7).

possibilidade de usar o próximo é tomada na forma da instrumentalização necessária. A partir daqui, os intérpretes concluem que esta vertente é cancelada na obra agostiniana. Esquecem-se porém que, segundo Agostinho, *cada realidade deve ser amada* (é não só um amável mas também um amando). Se a instrumentalização é sempre um desprezo, o uso não é sempre uma instrumentalização – de tal modo que tão-pouco tem de ser um desprezo.

A terceira parte da tese de Hannah Arendt representa uma exacerbação do erro. Intitula-se «Vida em Sociedade», e baseia-se numa ideia cuja aplicação a Agostinho é incontestável. De facto, a autora tem motivos para afirmar que a igualdade entre os homens foi radicalmente instituída na origem⁴³², de tal modo que todos eles partilham de uma proveniência comum⁴³³. Por isso, a semelhança entre os homens é, não acidental, mas sim substancial⁴³⁴. Isto é evidente em Agostinho. Os problemas surgem mais à frente. E o primeiro está no salto imediato para a tese da igualdade de condição, que é identificada com o ser-no-pecado-comum⁴³⁵. Segundo Hannah Arendt, o fundamento do amor ao próximo esgota-se, em Agostinho, na partilha dos efeitos da queda⁴³⁶. Por outras palavras, o próximo deve ser «amado» na medida em que é pecador «comigo». Ao reduzir a base do preceito ao facto histórico da queda, Hannah Arendt anula a possibilidade do amor humano após a morte. Aceitando-se as premissas, a conclusão é lógica: se a comunidade é, de raiz e apenas, um ser-no-pecado-comum, e uma vez que a condição é plenamente redimida no momento da morte, resta concluir que a comunidade acaba no momento derradeiro da existência terrena. Mas nem só de eternidade vive a interpretação. A autora argumenta também que, nesta vida, o próximo deve ser amado na medida em que é instrumento para a fruição de Deus. Ora, está fácil de ver, tal «amor» não é realmente amor nenhum. Veja-se como a tese da instrumentalização necessária a partir do uso é extremada por Hannah Arendt. Tudo se passa como se o facto de o homem não dever amar o próximo por ele mesmo implicasse um «usar e deitar fora»: «Toda a relação com o outro torna-se uma *simples* passagem para a relação direta com Deus. [...] O amor ao próximo, o amor mútuo, *apenas* nos é prescrito porque é ao mesmo tempo amor de Cristo (*dilectio Christi*). [...] Quando mesmo a caridade é uma necessidade, ela é-o

⁴³² Cf. Arendt, H., *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, p. 154.

⁴³³ Cf. *ibidem*.

⁴³⁴ Cf. *ibidem*.

⁴³⁵ Cf. *idem*, p. 157.

⁴³⁶ Leia-se *idem*, p. 162: «No fundo, o outro é igual a ti porque tem o mesmo passado de pecador que tu; é por isso que deves amá-lo».

somente neste século (*in hoc saeculo*), neste mundo, após o qual virá a eternidade, a redenção última e definitiva. Se Santo Agostinho cita frequentemente a palavra de São Paulo sobre o amor que nunca cessa, ele entende por tal apenas o amor por Deus ou por Cristo, ao qual todo o amor ao próximo não pode senão impulsionar, e isto é um mandamento apenas para este fim»⁴³⁷.

Apesar de a base de Hannah Arendt ser incontestavelmente aplicável à obra agustiniana, este quadro teórico já não o é. De modo nenhum. *Em primeiro lugar*, quando fala do uso, Arendt adota mesmo um tom pejorativo, ou pelo menos valorativo: os outros são uma «simples» passagem; o amor mútuo é prescrito ao homem «apenas» na medida em que é amor de Cristo; etc. Como já se viu, esta tese não é confirmada por Agostinho. De pouco ou nada serve que a autora avance com expressões latinas, até porque estas não são acompanhadas por nenhuma referência à obra agustiniana. *Em segundo lugar*, Hannah Arendt insiste em firmar-se na igualdade *de condição*, sem atender adequadamente à igualdade *de natureza*. É certo que, a dado momento, alude a qualquer coisa como uma «igualdade natural». Acrescenta-lhe logo, todavia, o adjetivo «pecadora». O salto é idêntico ao de Jairzinho. E, tanto quanto se consegue perceber, não pode ser aceite. Não o pode nem sequer a partir das citações da própria autora a este respeito. Numa delas, Agostinho surge mesmo a falar da igualdade de natureza – *mas sem lhe acrescentar o adjetivo proveniente do facto histórico*. No quadro da obra agustiniana, e ao contrário do que sugere a intérprete, a partilha da natureza *enquanto tal* precede sempre a partilha da natureza *pecadora* (a partilha da condição, por outras palavras). E já que a natureza não pode ser corrompida (plenamente degradada) sem a destruição do homem mesmo, deve-se falar de uma *comunidade na imagem*, não só anterior à comunidade no pecado mas também fundamento desta.

A dissertação de Hannah Arendt não inclui apenas aspetos suscetíveis de reparo. Antes de prosseguir com aquele que representa um dos mais válidos e notáveis, pode-se já concluir que a autora: (i) por um lado, constata o inevitável ao afirmar que o amor ao próximo assume a forma técnica do uso; (ii) mas, por outro lado, dá um salto ao dizer que tal amor não é mais do que um estado passageiro em vista ao amor definitivo.

Está fora de dúvida que, segundo Agostinho, o próximo deve ser amado por amor de Deus. Talvez a expressão «usar do outro homem» não seja a mais adequada para o que

⁴³⁷ *Idem*, pp. 168-9. Os itálicos nas expressões latinas são do original.

Agostinho quer provar. No entanto, quando a adota, está a significar *apenas isto*. É provável, aliás, que seja a habitual carga negativa do termo que o leve a falar, por vezes, de uma *fruição do próximo em Deus*. Poder-se-ia perguntar: afinal em que é que se fica? O homem deve usar ou deve fruir do próximo? A imprecisão terminológica de Agostinho tem aqui uma ocorrência não só manifesta mas também absolutamente desnecessária: bastar-lhe-ia dizer que o uso não implica a instrumentalização. No entanto, quando se atende aos sentidos técnicos de «usar» e de «fruir», fica claro que o obstáculo é aparente. As referências à fruição do próximo vêm sempre acompanhadas de expressões tais como «em Deus» (*in deo*), «no Senhor» (*in domino*) e «por mor de Deus» (*propter deum*)⁴³⁸. Os incisos mostram que a fruição do próximo é, em sentido técnico, um uso. Porque fruir é propriamente amar uma realidade por ela mesma, e a «fruição» de outro homem que não Jesus constitui sempre uma forma de amor «em Deus», «no Senhor» e «por mor de Deus»⁴³⁹.

Tudo isto mostra que Agostinho convida a uma inflexão de perspetiva: muito antes de se procurar saber se o próximo pode ou não pode ser amado por ele mesmo, importará saber se existe realmente um próximo fora do amor a Deus. Agostinho diria que não: desligado da relação vertical, o amor horizontal pura e simplesmente não existe. Com efeito, *a fruição de Deus é condição necessária de qualquer amor ao próximo*, na justa medida em que *nem sequer existe um próximo fora da fruição de Deus*. A relação interpessoal é, pois, ao mesmo tempo trina e triangular. É trina, na medida em que o amor a Deus visa três pessoas e o amor aos outros inclui sempre Deus. E é triangular, porquanto a horizontalidade requer a verticalidade. Sem a mediação desta, aquela reduz-se ao isolamento distante. A solidão originária verte solipsismo.

As considerações anteriores confluem na oposição augustiniana entre o hábito (*habitus*) e a lei (*lex*), que corresponde a um dos aspetos mais válidos e notáveis da interpretação arendtiana. Sustenta a autora que o hábito corresponde, em Agostinho, ao *eterno ontem sem futuro*⁴⁴⁰. Nele, o dia de hoje é idêntico ao que passou e ao que virá. A vida é experimentada como um fluxo contínuo, sem brechas nem novidades. O que fora aplicado ao espanto cognoscitivo é definitivamente alargado à vida como um todo: o

⁴³⁸ Cf., a título de mero exemplo, *Doct. Chris.* I, XXXII, 35. (CCL, XXXII, 26).

⁴³⁹ Leia-se, a este propósito, Osborne, T., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, p. 19: «Quando Agostinho adota *frui* [...] para descrever o amor ao próximo, não está a usar o termo no sentido técnico, segundo o qual o amor de um objeto por mor desse objeto é devido apenas a Deus».

⁴⁴⁰ Cf. Arendt, H., *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, pp. 98 e sgs.

homem pode vivê-la (tende a vivê-la) como um peixe vive na água. É por isso que, primariamente e o mais das vezes, experimenta o mundo como pátria, não como deserto. Vive no mundo *e é mundano*. Sempre segundo Hannah Arendt, a lei surge como a *possibilidade de avanço no ser próprio*. Ao guiar-se por ela, a vida é experimentada como viagem, travessia. Nela, a criatura reconhece-se a caminho desde o menos relativo até ao mais absoluto. Esta experiência é específica dos homens que vivem no mundo como se não vivessem nele – ou seja, que vivem no mundo sem serem mundanos. Introduzidos nele pela criação, interrogam-se sobre o seu ser e não se satisfazem com as respostas objetivas. A lei surge, então, como *reconhecimento de si*. A fruição de Deus, enquanto amor do que deve ser amado por si mesmo, corresponde ao *pleno cumprimento da lei*. E o reconhecimento de si como tarefa abre as portas ao transcendente, que por sua vez está aberto ao imanente desde que se fez uma nota do cântico universal. O amor é, por natureza, o abraço entre estes dois polos: o imanente que ama o transcendente; o transcendente que o amou primeiro.

A fenomenologia circular retorna ao princípio. A passagem do sermão XXXIV, com que se iniciou o presente subcapítulo, pode agora ser retomada e alargada. Esta retoma, e principalmente este alargamento, mostram que todo o amor humano é amor *na justa medida em que nasce de um amor primeiro*. O amor do transcendente que, baixando ao imanente, o ama: «Não há ninguém que não ame, mas há que perguntar o que ama. Portanto, não somos exortados a não amar, mas sim a escolher o que amar. Mas *o que é que vamos escolher se não tivermos sido eleitos antes?* De facto, não amamos se não somos amados. Escutai o apóstolo João. Trata-se do apóstolo que se reclinou sobre o peito do Senhor, e naquele banquete bebia os segredos celestes. Daquela bebida e daquela ditosa bebedeira disse: “No princípio era o Verbo”. Excelsa humildade e sóbria bebedeira! Aquele grande apregoador, isto é, predicador, disse, entre outras coisas, que bebeu do peito do Senhor: “Nós amamos porque ele nos amou primeiro”. Quem? A quem? Os homens a Deus; os mortais ao imortal; os frágeis ao imutável; a criatura ao criador. Nós amámos, e de onde nos vem o amor? “Porque ele nos amou primeiro”. Procura de onde veio ao homem amar a Deus, e não encontrarás outra razão além desta: porque Deus o amou primeiro»⁴⁴¹.

⁴⁴¹ *Sermo* XXXIV, 2: «Nemo est qui non amet, sed quaeritur quid amet. Non ergo admonemur ut non amemus, sed ut eligamus quid amemus. Sed quid eligimus, nisi prius eligamur? *Quia nec diligimus, nisi prius diligamur?* Ioannem apostolum audite. Ille est Apostolus, qui super pectus Domini discumbabat et in eo convivio caelestia secreta bibebat. Ex illo potu et ex illa felici ebrietate ructavit: “In principio erat

O fenómeno do amor é a florado de modo ambíguo, dúbio, por vezes contraditório. Mas há uma clareira que ilumina a penumbra, a saber: o amor primeiro, raiz e padrão de todos os amáveis e de todos os amores. Condição de possibilidade destes. O homem virtuoso é feliz na medida em que cumpre aquilo para que foi feito – ou seja, o seu empreendimento. O seu empreendimento é cumprido na medida em que assume interiormente a ordem dos desejos que são amor natural – isto é, *dilectio*. A *dilectio* pode ser transcendida e volver *caritas*. A *caritas* é a fruição de Deus e, nela, o uso de tudo o mais na ordem que é interior. A ordem é interior na medida em que o homem diz «sim» à lei. O homem diz «sim» à lei quando ama tudo (mas mesmo tudo, absolutamente tudo!) a partir de Deus. O amor a partir de Deus corresponde à desformalização virtuosa do *como*. Finalmente, a desformalização virtuosa do *como* corresponde ao domínio e à ordenação dos desejos. Melhor ainda: *o que enquadra todos os desejos é o desejo constitutivo, original, primeiro*.

O próximo deve ser usado (mas não instrumentalizado) porque a correspondência ao amor primeiro exige a deposição interior total. Os demais amores florescem neste terreno comum. São mediados por ele. Para ser alguma coisa, o amor a Deus tem de ser tudo. Tem de inundar tudo. Tem de ser uma aposta absoluta. Sem retorno. Eterna. Tem de ser assim – *caso contrário, é nada*. A fruição de Deus não pode ter falhas – *caso contrário, já falhou*. Os desejos naturais devem, então, ser orientados para o transcendente. Devem ajustar-se ao caminho, sob prejuízo de não levarem a lado nenhum.

3.2.3.2. *Amor(es) de si*

O tema das considerações precedentes resume toda a lei e todos os profetas. Pode-se concluir por ora que, segundo Agostinho, a tarefa formal do homem consiste em amar a Deus com todo o coração – com toda a alma, com todo o entendimento – e ao próximo como a si mesmo⁴⁴². A indissociabilidade destas vertentes é um autêntico ponto de honra

Verbum”. Humilitas excelsa et ebrietas sobria. Ille ergo magnus ructator, hoc est, praedicator, inter cetera quae bibit de dominica pectore, etiam hoc dixit: “Nos diligimus quia ipse prior dilexit nos”. Multum enim dederat homini, quandoquidem de Deo loquebatur, dicendo: “Nos diligimus”. Qui? Quem? Homines Deum, mortales immortalem, peccatores iustum, fragiles immobilem, factura fabrum. Nos dileximus. Et hoc unde nobis? “Quia ipse prior dilexit nos”. *Quaere unde homini diligere Deum, nec invenies omnino, nisi quia prior illum dilexit Deus*» (CCL, XLI, 424).

⁴⁴² Cf. Mt XXII, 37-9. Para um estudo sobre o conceito de coração segundo Agostinho, Peza, E. de la, *El Significado de «Cor» en San Agustín*, Études Augustiniennes, Paris, 1962.

na obra agustiniana, como aliás na proposta cristã enquanto tal. Quem não ama o irmão, a quem vê, é incapaz de amar a Deus, a quem não vê⁴⁴³. Não se trata apenas de a primeira vertente implicar a segunda: trata-se, também, de *o exercício da primeira ser ao mesmo tempo o exercício da segunda*. Amar o próximo consiste em amar ao Deus que se faz próximo. Naquele amor, o homem torna-se capaz de ver a própria Trindade⁴⁴⁴. Neste mesmo sentido, Agostinho sustenta que «não nos deve perturbar a questão de saber quanto amor devemos dedicar ao irmão e quanto a Deus. Ao irmão, tanto quanto a nós; a nós amamo-nos tanto mais quanto mais amamos a Deus. A Deus e ao próximo amamo-los com um e o mesmo amor; mas a Deus por amor de Deus, a nós e ao próximo por amor de Deus»⁴⁴⁵. A questão volta a incidir no *como*. Escolher retamente o amor corresponde à eleição ordenada – isto é, total e absoluta – das pessoas que transcendem o acontecimento próprio. Tal escolha encontra expressões em todos os momentos e em todos os lugares, nomeadamente no amor horizontal. Este, ao ser epifania do amor invisível, é mais acessível ao ser humano. De um modo algo ousado, pode-se dizer que amar *ordenadamente* o próximo é não só condição necessária *mas também suficiente* para amar a Deus. Segundo Agostinho, ninguém pode escudar-se na ideia de que não sabe o *que* amar: ame quem é igual a si, e concluirá que o *como* deste amor (e aliás de todos) pode e deve ser o amor enquanto tal: a própria Trindade, de que o outro-como-eu é imagem.

Mas isto ainda não basta. Considerados atentamente, tanto o resumo da lei e dos profetas quanto a última citação acabam até mesmo por avolumar o problema do amor – concretamente a sua vertente horizontal. O resumo apresenta um ambíguo «como a si mesmo» para descrever tal amor, ao passo que a citação o descreve com um enigmático «tanto quanto a nós». Ora, apesar de já estar menos confuso que a horizontalidade reclama um amor na forma do uso, o conteúdo das especificações comparativas ainda não é nada claro. Não se percebe imediatamente o que está em causa na descrição agustiniana do *amor de si*. Esta vertente é a pedra de toque e a pedra angular não só da descrição agustiniana mas também de toda a proposta cristã. Tomadas isoladamente, as referências

⁴⁴³ Cf. *I Jo* 1, 5.

⁴⁴⁴ Leia-se *Trin.* VIII, VIII, 12 «Que ninguém diga: “Não sei o que amar”. Ame o irmão e ame o próprio amor. [...] De facto, se vês o amor, vês a trindade» («Nemo dicat: “Non novi quod diligam”. Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem. [...] Immo vero vides trinitatem si caritatem vides» [CCL, L, 286-7]).

⁴⁴⁵ *Ibidem*: «Nec illa iam quaestio moveat quantum caritatis fratri debeamus impendere, quantum deo. Fratri enim quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus quanto magis diligimus deum. ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem *et proximum propter deum*» (CCL, L, 288-9).

ao fenómeno – saídas da pena de Agostinho ou presentes nas escrituras – vão em sentidos que não são apenas distintos: são *contrários*. Assim, por exemplo, Jesus de Nazaré diz que «quem ama a sua vida perdê-la-á, e quem neste mundo odeia a sua vida conservá-la-á»⁴⁴⁶. Isto contrasta com o que ele próprio incluía no resumo de toda a lei e de todos os profetas: amar o próximo *como a si mesmo*. A obra agustiniana também é marcada por esta circunstância, e é-o exatamente do mesmo modo: se a última citação aludia a um progresso ordenado no amor de si, a carta CVIII, por exemplo, afirma que a primeira queda do homem foi o amor-próprio⁴⁴⁷.

É aceite pelos intérpretes que Agostinho não leva a efeito nada que se assemelhe a uma teoria sobre o amor de si⁴⁴⁸. De facto, a sua obra não inclui nada que se aproxime sequer de um sistema de teses (coordenado e harmónico) sobre o fenómeno. Mas esta constatação não obsta nem contra o seu tratamento manifesto do problema nem contra a inteligibilidade do mesmo. Quanto ao segundo aspeto, diga-se aliás que o acercamento agustiniano ao amor-próprio é muito menos oscilante do que o relativo às relações interpessoais. Neste sentido, procurar-se-á provar agora que a sua proposta passa fundamentalmente pela *discriminação de dois sentidos de amor-próprio* e que estes, por sua vez, assentam *na equivocidade daquilo a que se chama «si»*.

Num olhar panorâmico, o primeiro aspeto a relevar nasce de uma constatação: o resumo da lei e dos profetas não contempla nenhum preceito enquanto preceito relativo ao amor de si. Nem o amor à alma nem o amor ao corpo que constituem o homem estão salvaguardados por uma lei propriamente dita. O facto poderia aparecer como a rejeição *tout court* de uma necessidade de amor-próprio. Mas, na verdade, é a indicação de algo que, por ser tão imediato, não costuma ser explicitado: ao contrário das outras vertentes do amor, a dedicação a si é, num sentido concreto, natural, imediata, quase se diria «espontânea». Para expressar a tese, Agostinho costuma adotar a noção de cuidado (*cura*). Mesmo antes de qualquer reflexão, o homem está constantemente empenhado em cuidar de si (corpo e alma).

O desenvolvimento da tese inclui dois momentos. O *primeiro momento*, apesar de não ser estabelecido de modo tão direto e taxativo quanto o segundo, é tanto ou mais claro. Vai emergindo na *Trindade*, concretamente a partir da dúvida quanto à

⁴⁴⁶ Jo XII, 25.

⁴⁴⁷ Cf. *Ep.* CXVIII, III, 15 (CSEL, XXXIV, 679-80).

⁴⁴⁸ Cf., por exemplo, O'Donovan, O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*.

possibilidade de descrever o amor segundo uma estrutura trina. Para responder à questão, Agostinho começa por debruçar-se sobre a maioria dos amores, concluindo que eles são, de facto, marcados por esta estrutura: (i) quem ama; (ii) o que ama; (iii) e o próprio amor, abraço entre quem ama e o que ama. A tese é apresentada pela primeira vez no livro VIII⁴⁴⁹. Aquele que o segue, porém, praticamente começa com a indicação de que o amor-próprio foge à regra. E esta mesma indicação, de tão significativa, faz desabar a própria regra. Com efeito, ao cuidado de si não corresponde um objeto entre outros. O ser humano tem sempre os olhos postos na maximização ou majoração de si. Por isso, Agostinho conclui não ser legítimo descrever o amor enquanto tal de modo trinitário. Uma vertente fundamental dele só inclui dois elementos: (i) o amor; (ii) e o que é amado. No amor de si, com efeito, existe total identidade entre o sujeito que ama e quem é visado por ele⁴⁵⁰. Assim, apesar de a naturalidade deste amor não ser, por agora, direta e taxativamente estabelecida, é consequência lógica da indicação de fundo. Se existe total identidade entre o sujeito que ama e *quem* ele ama (não um objeto extrínseco, mas a pessoa mesma que ama), então esta vertente é natural, imediata, quase se diria «espontânea».

O *segundo momento* dissipa dúvidas que ainda possam subsistir. Figura na *Doutrina Cristã*, entre outros livros. Enquadra-se numa justificação para o amor-próprio não ser contemplado por nenhum preceito enquanto preceito. Agostinho sugere como motivo o facto de tal vertente do amor ser regida pela lei inviolável da «natureza humana». Ao contrário do amor por outra pessoa, por exemplo, a dedicação *natural* a si não resulta de uma escolha. Agostinho chega a dizer, no mesmo parágrafo, que ela é semelhante ao «amor» que os animais têm pelo seu corpo⁴⁵¹, diferindo apenas no facto de se aplicar tanto a esta dimensão inferior quanto à alma.

O livro XIV da *Trindade* contempla um parágrafo central para a compreensão de quanto foi dito. Agostinho alarga a descrição e considera simultaneamente o amor e as demais dimensões do acesso (memória e entendimento, como já se sabe). Trata-se de um

⁴⁴⁹ Cf. *Trin.* VIII, X, 14: «O amor é pertença de alguém que ama, e com o amor ama-se alguma realidade. São, como se vê, três coisas: quem ama, o que ama e o amor. Que é então o amor senão uma vida que une ou procura unir duas coisas, quem ama e o que é amado? E isto é assim também no amor mais baixo e carnal» («Quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliquo copulans vel copulari appetens, amantem scilicet et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus vita est» [CCL, L, 290-1]).

⁴⁵⁰ *Trin.* IX, II, 2: «Quando alguém se ama a si próprio, há duas coisas: o amor e o que é amado. Então, quem ama e o que é amado são uma só coisa. Daí não parecer consequente que, onde houver amor, se pressuponham três coisas» («Duo ergo sunt cum se quisque amat, amor et quod amatur; tunc enim amans et quod amatur unum est. Unde videtur non esse consequens ut ubicumque amor fuerit iam tria intellegatur» [CCL, L, 294]).

⁴⁵¹ Cf. *ibidem* (CCL, L, 294).

momento-charneira, no qual o exposto se une ao sentido mais profundo da tese a provar. Uma vez que o texto fala por si, vale a pena começar a citá-lo, para só depois destrinçar os seus elementos: «A mente humana foi criada de tal maneira que jamais não se lembra de si mesma, jamais não se entende a si mesma, *jamais não se ama a si mesma*. Mas, porque aquele que odeia alguém procura prejudicá-lo, não é sem razão que se diz que a mente do homem se odeia a si mesma quando se prejudica. Na verdade, sem saber, quer mal a si mesma quando não julga que a prejudica aquilo que quer, quer mal a si mesma quando quer aquilo que a prejudica. Daí estar escrito: “Quem ama a iniquidade odeia a sua alma” [Sl. X, 6]. Por isso, aquele que *sabe amar-se* ama a Deus. Por sua vez, aquele que não ama a Deus, *mesmo que se ame a si mesmo – o que lhe é inculcado pela natureza – todavia não é desajustado considerar que se odeia quando faz aquilo que lhe é prejudicial*, e que se persegue a si próprio como inimigo de si»⁴⁵².

Em primeiro lugar, observe-se como Agostinho está a equiparar as índoles da memória, do entendimento e do amor de si. Isto salta à vista de um qualquer leitor recordado dos subcapítulos anteriores. No estudo da descrição agustiniana sobre a memória, viu-se que o homem jamais se esquece inteiramente de si; e o subcapítulo relativo ao entendimento mostrou, de modo semelhante, que o ser humano possui desde sempre já um conhecimento total de si. Agora, a partir do excerto, percebe-se que Agostinho diz exatamente o mesmo em relação ao amor: o homem já se ama a si mesmo – de modo imediato, por natureza, quase se diria «espontaneamente».

Mas, *em segundo lugar*, a própria equiparação das dimensões do acesso mostra que o homem tem um longo caminho a percorrer no amor de si. Assim como há memória e memórias, assim como há entendimento explícito e entendimento tácito, assim também há um *amor natural de si* e um *«si» por adquirir na forma do amor ordenado*. Enquanto aquele é quase idêntico à dedicação dos animais por si mesmos, este corresponde ao cumprimento voluntário daquilo para que o homem foi feito. Esta tese, central, significa *num determinado sentido* que o amor de si também envolve uma escolha. E realmente, a dado momento da citação anterior, Agostinho alude a um tipo de amor-próprio que é

⁴⁵² *Trin.* XIV, XIV, 18: «Sic itaque condita est mens humana ut numquam sui non meminerit, numquam se non intellegat, *numquam se non diligat*. Sed quoniam qui odit aliquem nocere illi studet; non immerito et mens hominis, quando sibi nocet odisse se dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non putat sibi obesse quod vult, sed tamen male sibi vult, quando id vult quod obsit sibi, unde illud scriptum est: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Qui ergo se diligere novit, Deum diligit; qui vero non diligit deum *etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur cum id agit quod sibi adversatur* et se ipsum tamquam suus inimicus insequitur» (CCL, L, 445-6). O itálico no salmo é do original.

distinto do amor natural de si. A sugestão é feita através da tese segundo a qual o homem pode contrariar o amor que lhe é inculcado pela natureza. Diz ele que só assim se torna legítimo falar de um ódio do homem por si próprio. Esta constatação (correspondente a uma abordagem pela negativa) pode ser torneada: é também porque o amor de si não está fechado de uma vez para sempre que o homem pode amar-se ainda mais do que já se ama por constituição.

Em terceiro lugar, o excerto alude ao homem que sabe amar-se. Também esta menção pode ser torneada: se Agostinho julga ser necessário explicitar o *como* do amor efetivo de si, é porque também concebe a existência de homens que não sabem amar-se. É legítimo falar, então, de um *ensino do amor-próprio*, que emerge como motor do desenvolvimento no amor (seja ele para melhor ou para pior). Como sempre, a posição agustiniana a este respeito é pautada pelo que transcende: o desenvolvimento positivo no amor-próprio dá-se quando o homem se dedica exclusivamente a Deus; e não só exclusivamente, mas também de modo total, isto é, de corpo e alma. Uma vez que esta conclusão não é cunhada de modo explícito na *Trindade*, e para que se não pense que consiste num salto interpretativo, revela-se oportuno pedir ajuda à *Doutrina Cristã*. Uma vez mais no livro I daquela obra, Agostinho afirma ser «*preciso ensinar ao homem a medida do amor de si – isto é, o modo como deve amar-se a si próprio – para que tal amor lhe seja proveitoso. Duvidar de que ele se ama e deseja o bem próprio é pura demência. É igualmente preciso ensinar ao homem como deve amar o seu corpo, para que cuide dele de modo ordenado e prudente. Porque o facto de o homem usar o seu corpo e desejar conservá-lo são e intacto é uma verdade bem manifesta*»⁴⁵³.

Tudo isto significa, *em quarto lugar*, que a inexistência de um preceito enquanto preceito para o amor-próprio não é mesmo acompanhada por uma dedicação a si que seja fechada. Tal como a lembrança integral de si não inviabiliza um *caminho* de presentificação, e do mesmo modo que o entendimento integral solicita uma desocultação *ativa*, o homem tem um longo caminho a percorrer para saber como amar-se ativamente. Como é dito no texto sobre o amor corporal, está chamado a cuidar de si de modo ordenado e prudente.

⁴⁵³ *Doct. Chris.* I, XXV, 26: « Modus ergo diligendi praecipendus est homini, id est quomodo se diligat ut prosit sibi quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est praecipendum etiam quomodo corpus suum diligat, ut ei ordinate prudenterque consulat. Nam quod diligat etiam corpus suum idque saluum habere atque integrum velit, aequè manifestum est. Aliquid itaque amplius diligere aliquis potest, quam salutem atque integritatem corporis sui» (CCL, XXII, 20-1).

A noção augustiniana de *verbo interior* encontra nestas quatro conclusões um terreno fértil. Não é nem necessário, nem conveniente, nem possível enfrentar aqui os seus múltiplos sentidos. Mas importa destacar um deles, a saber: o que descreve o verbo na forma de um entendimento com amor (*cum amore notitia*). A sua importância especial está no facto de inaugurar uma trindade dentro da única vertente do amor que não é trina. Como se viu, o que na generalidade dos amores são dois polos (quem ama e o que ama) é, no amor de si, uma identidade. Ao introduzir a ideia de verbo interior, Agostinho reconhece uma possível trindade no âmago pessoal: quando a mente se *entende* e se *ama*, gera um *verbo* no seu interior; ora, uma vez que ama o entendimento e entende o amor, não só o verbo está no amor como o amor está no verbo; e ambos estão no homem que ama e sabe que ama⁴⁵⁴. Esta descrição implica que nenhum verbo seja gerado no sujeito que entende sem amar, por um lado, e naquele outro que ama sem entender⁴⁵⁵.

Agostinho desformaliza o entendimento com amor na forma da captação de que se é imagem do próprio amor. Tal quer dizer que a estrutura do amor de si é entendida quando o homem se percebe como imagem das pessoas que simultaneamente o querem habitar e o transcendem. Por isso, o homem que sabe amar-se ama a Trindade total e exclusivamente, ao ponto de os demais amáveis serem referidos a ela e assumirem este *como* exclusivo e total⁴⁵⁶. No *Comentário ao Evangelho de João*, ao centrar-se nesta mesma dialética entre os modos de amar, Agostinho diz ser sobremaneira paradoxal que o amor ordenado de si consista em amar a Deus e odiar-se, enquanto o perverso consiste em amar-se e não ao verdadeiro amor⁴⁵⁷. Estas duas modalidades genéricas de amor-próprio são descritas de forma ainda mais paradoxal nos *Comentários aos Salmos*⁴⁵⁸. Já

⁴⁵⁴ Leia-se *Trin.* IX, X, 15: «O verbo é, portanto – no sentido em que o queremos identificar e sugerir agora – o entendimento com amor. Quando, pois, a mente entende e ama, o seu verbo une-se a ela com amor. Ora, visto que ama o entendimento e entende o amor, não só o verbo está no amor mas também o amor no verbo – e ambos estão naquele que ama e naquele que diz» («Verbum est igitur quod nunc discernere et insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente») [CCL, L, 307].

⁴⁵⁵ Cf. *ibidem* (CCL, L, 306).

⁴⁵⁶ Leia-se *idem* XIV, XIV, 18: «Quando a mente ama a Deus e, por consequência, como foi dito, se recorda dele e o entende, é-lhe mandado retamente a respeito do próximo que o ame como a si mesmo. De facto, já se ama não perversamente, mas sim retamente, quando ama a Deus – de quem ele não só é imagem por participação, mas também de velha se torna nova, de feia se torna bela, de infeliz se torna feliz» («Cum autem deum diligit mens et sicut dictum est consequenter eius meminit eumque intellegit, recte illi de proximo suo praecipitur ut eum sicut se diligit. Iam enim se non diligit perverse sed recte diligit cum deum diligit cuius participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur») [CCL, L/A, 446].

⁴⁵⁷ Cf. *In Ioahn. Ev. Tract.* CXXIII, V (CCL, XXXVI, 678-80).

⁴⁵⁸ Cf. *En. Ps.* CXL, II (CCL, XXXIX, 1353-4)

na *Doutrina Cristã*, a transcendência do amor natural é apresentada como concretização da tese: quando o homem refere todo o seu amor a quem simultaneamente o quer habitar e o transcende, torna-se capaz de transcender o próprio deleite (o qual é, precisamente, a marca constitutiva do amor natural)⁴⁵⁹. Por fim, numa das *Oitenta e Três Questões Diversas*, a transcendência é ligada à imersão da alma no verdadeiro cuidado de si⁴⁶⁰.

Nada disto significa, porém, que o homem esteja chamado ao *rebaixamento*. Correspondendo ao verdadeiro cuidado, o ódio de si representa a ocupação livre daquela que é a posição humana de modo constitutivo: a «medianidade» (*medietas*). Cumprir a lei na forma do ódio de si é, pois, deixar-se submergir por um dever desde sempre já dado mas que, paradoxalmente, reclama um «sim» livre e pessoal. Por isso, o ódio a si nesta forma – a que Agostinho chama «humildade» (*humilitas*) – eleva o homem em vez de o rebaixar. De facto, o reconhecimento da posição intermédia torna possível a abertura ativa à transcendência. A pessoa humilde odeia-se, mas o seu ódio gera interiormente o verbo que se faz carne – o qual é ponto de chegada no caminho para um amor com entendimento. É, em suma, o termo do amor efetivo, pleno, imune à falha.

O ser humano tinha tudo para estar configurado sob a forma de uma causa perdida. A ordem dos seus dias é a da contingência. Vem e vai. Vai tão rápido como vem. Cai. Passa. Morre. Mas há uma tarefa que sustenta essa configuração e a pode salvar. Tarefa constitutiva, porque ele está nela (é interpelado por ela, e chamado a ela), mas de um modo tal que ela lhe não é imposta, não lhe é estrangeira. É sua, desde sempre e para sempre. Nunca foi nova, mas é uma novidade de cada vez. Pois o curso da vida chama à anestesia, ao sono letárgico que submerge o constitutivo no esquecimento. O amor de si não é, pois, uma tarefa à qual se escolhe estar sujeito, mas sim da qual se é sujeito. E o mais bizarro na proposta agustiniana é que a tarefa constitutiva esteja dada na forma da possibilidade: a possibilidade de dizer «sim» à transcendência. E de dizê-lo, não ao modo de quem admite a derrota, mas antes de alguém que cumpre aquilo para que foi feito. Que se cumpre. Segundo Agostinho, o cumprimento real solicita a aposta nas pessoas que são ao mesmo tempo interiores e superiores ao indivíduo. Solicita uma aposta na Trindade. Uma aposta que tem de ser exclusiva e total. Caso contrário, nunca foi nem será.

Este *como* do amor (absolutamente referido ao e deposto no transcendente) transfigura a dedicação horizontal de fio a pavio. Os amores a si e ao próximo são imersos

⁴⁵⁹ Cf. *Doct. Chris.* I, XXXV, 26 (CCL, XXXII, 20-1).

⁴⁶⁰ Cf. *Div. Quaest.* XXXVI, 1 (CCL, XLIV/A, 54-6).

na transcendência. Elevados até ela. O homem pode cansar-se de si, pode experimentar-se como alguém que é tudo o que não era para ter sido, pode até mesmo sentir asco por si; e, no entanto, tudo isso pode e deve assumir para ele o caráter de um pormenor. Porque, no quadro do amor que o transcende a partir de dentro, ele é muito (muito, mas mesmo muito!) mais do que isso. Também assim, é significativo que Agostinho institua diferentes tipos de amor ao próximo. Apesar de o amor ordenado abraçar tudo e todos (é omniabarcante), existem pessoas a quem a vida liga de modo único, muito mais próximo. Agostinho reconhece, na mesma questão, que tal acontece como que por sorteio (*ut sortes*). É mesmo assim. A experiência humana prova-o a toda a linha. De forma aleatória, o homem tem próximos e próximos. Pode aliás ter próximos e o próximo. Neste caso, a sua ligação única a alguém é-lhe imposta. Ele topa com isso. Existe com isso. Não escolheu nada disso. E, todavia, pode dizer «sim» a isso que é um dever desde sempre já vigente. O amor matrimonial (exemplo paradigmático do amor no amor) consiste precisamente em dizer «sim» a algo que o homem não escolheu. E, deste modo, escolher. No *como* do amor ordenado (no amor que é referido ao que transcende, portanto), a aposta «naquela mesma» é também infinita: ela vai ser diferente, vai envelhecer, vai adoecer; pode desaparecer, pode fazer mal, pode tornar-se numa estranha; é plausível que apareça outra mais bonita, mais inteligente, mais bem-parecida... Mas é *ela*, «aquela mesma», que calhou no sorteio; é ela, «aquela mesma», que reclama a geração de um verbo interior. Um amor assim, do homem em Deus, não pode falhar. Se pode falhar, já falhou. Pura e simplesmente não é amor nenhum. Pura e simplesmente nunca o foi. Além disso, a totalidade do «sim» reclama todas as expressões possíveis de amor. Também as corporais. Mas isto já pede um novo capítulo.

4.

«CORAÇÕES AO ALTO»⁴⁶¹ – O CORPO HUMANO COMO INDÍCIO DE TRANSCENDÊNCIA

Quanto foi dito no capítulo anterior percorre aquela que é, segundo Agostinho, a sede da imagem de Deus. Um dos eixos da sua proposta, inalterado de livro para livro, tem como solo a tese de que o «lugar» da imagem é o homem interior. Esta tese, omnipresente e nessa mesma medida incontestável, faz surgir um problema de não fácil resolução: sendo assim, o que dizer do homem exterior? Posto que a exterioridade é alheia à sede imagética, e uma vez que Agostinho identifica a dimensão humana de exterioridade com o corpo, a transcendência será obra exclusiva da alma. Esta conclusão sugere que o corpo não está apenas excluído da possibilidade humana de ser mais: tão-pouco contém indícios de transcendência. Neste sentido, as diligências do presente capítulo podem ser subordinadas a duas questões: primeiro, *o que diz Agostinho sobre o homem exterior?* E, segundo, *em que medida é que tais afirmações unem ou separam o corpo humano da transcendência?*

Diga-se desde já que descrição agustiniana não inclui, nem de perto nem de longe, nada que possa ser entendido como uma teologia do corpo. Muito menos inclui algo que se assemelhe sequer a uma filosofia sistemática da corporeidade. Numa obra dedicada ao problema, Egidio Masutti defende que o acercamento agustiniano ao fenómeno é predominantemente moral⁴⁶². Pode-se acrescentar que, por arrasto, a obra agustiniana descarta as aproximações ontológica e metafísica a esta realidade. Não é exagerado dizê-lo: chega a ser decepcionante como Agostinho não conduz as suas próprias descrições até às conclusões mais lógicas, quer dizer, até às teses mais consentâneas com a sua proposta de sentido. Aqui, talvez mais do que em qualquer outro domínio, o conjunto das suas teses envolve contradições flagrantes. Bastem alguns exemplos: tanto

⁴⁶¹ *Prece Eucarística*, prefácio.

⁴⁶² Masutti, E., *Il Problema del Corpo in S. Agostino*, Edizioni Borla, Roma, 1989. Leia-se, como exemplo de uma tese que atravessa a obra, p. 10: «A solução agustiniana é absolutamente espiritualista. Reduz a pessoa (o eu) ao espírito, o qual se serve exatamente do corpo, vivificado e dominado pela alma – que é ao mesmo tempo racional e sensitiva, princípio único de vida, sem a qual o corpo não passa de um cadáver. Contudo, não é tanto a solução metafísica que interessa a Agostinho, mas sim a moral». Cf., também Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, pp. 58 e sgs.

é dito que o corpo é parte natural do homem⁴⁶³ como é contradito que o não é⁴⁶⁴; tanto se diz que o ser humano é composto de alma e corpo⁴⁶⁵ como se contradiz que a sua definição inclui apenas a alma⁴⁶⁶; tanto é afirmado que o corpo não é um instrumento⁴⁶⁷ como é contraditado (um pouco adiante, mas na mesma obra) que *deve* ser objeto de um uso instrumental⁴⁶⁸. Estas e outras ideias são de tal maneira contraditórias entre si que inviabilizam qualquer esforço de tematização. De modo distinto a oposições já enfrentadas, esta não pode mesmo ser inteiramente harmonizada. Até onde se consegue vislumbrar, fazê-lo equivaleria a trair a obra agustiniana; consistiria em simplificar o que, adotando o título forjado por Masutti, é mesmo um *problema* – e um problema cujas tentativas de resolução redundam sempre em fracassos⁴⁶⁹.

A literatura secundária documenta o facto de modo sobejo⁴⁷⁰. Em vez de repetir o que está firmado sem rebate, importa seguir uma orientação outra, centrada no *caráter transitivo do corpo*. Tal caminho, além de ser mais consentâneo com o que se pretende provar aqui, tem a virtualidade de abrir uma clareira no meio das contradições obscuras:

⁴⁶³ Leia-se *Civ. Dei* I, XIII: «O corpo não é nenhum ornamento ou instrumento que se usa de modo extrínseco, mas antes pertence à própria natureza do homem» («Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinet [CSEL, XL/A, 25]).

⁴⁶⁴ Leia-se *Vera Rel.*, XLVI, 89: «Na verdade, os corpos não são o que nós somos» («Corpora vero nom sunt, quod nos sumus» (CCL, XXXII, 245).

⁴⁶⁵ Leia-se *idem* XIII, 24: «O homem não é nem apenas corpo nem apenas alma, mas antes consta de alma e de corpo. Realmente, a verdade é que a alma não é o homem todo, mas sim a parte melhor do homem; nem o corpo é o homem todo, mas apenas a parte inferior do homem. O conjunto de ambos é que recebe o nome de “homem”» («Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen» (CSEL, XL/A, 654).

⁴⁶⁶ Leia-se *Mor.* I, XXVII, 52: «De facto o homem, tal como aparece ao homem, é uma alma racional mortal ou terrena que usa um corpo» («Homo igitur, ut homini apperet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore» [PL, xxxii, 1332]).

⁴⁶⁷ Leia-se *Civ. Dei* I, XIII: «De facto, [o corpo] não é nenhum ornamento ou instrumento que se usa de modo extrínseco, mas antes pertence à própria natureza do homem» («[corpus] enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinet» [CSEL, XL/A, 25]).

⁴⁶⁸ Leia-se *idem* X, 6: «O corpo, ser inferior que é utilizado pela alma como um escravo ou como um instrumento [...]» («Corpus, quo inferiore tamquam famulo vel tamquam instrumento utitur anima [CSEL, XL/A, 455]). Para a leitura de uma passagem presente ainda no livro I, e que também entra em oposição com a passagem da nota anterior, cf. *idem* I, XVI (CSEL, XL/A, 30).

⁴⁶⁹ Apesar de conter alguns apontamentos assinaláveis, a obra de John Hugo *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage* (Scepter Publishers, Princeton, 1998) embarga justamente numa tentativa de resolução que mais parece consistir em negar o problema. Na página 36, por exemplo, o autor escreve: «Aos críticos que acusam Santo Agostinho de perturbar ou negligenciar a unidade psicofísica do homem, a única resposta adequada é: “Quão enganados vocês estão!”». Na verdade, os trechos já citados mostram que existe realmente um problema – e um problema de não fácil resolução (se é que existe alguma...). As «acusações» dos críticos de Agostinho não têm de ser, pois, efeito de uma espécie de «má vontade».

⁴⁷⁰ Leia-se, a título de exemplo, Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, p. 63: «Apesar de sentir [...] que a alma e o corpo formam em conjunto o homem, ele [i.e. Agostinho] continuou toda a sua vida a raciocinar como se a alma fosse uma substância que se serve daquela outra substância que é o corpo. Compreende-se facilmente que, imerso num tal embaraço, ele tenha visto o homem como um ser estranhamente misterioso».

mostra algo que é, de certa forma, imune ao problema de fundo (sem, no entanto, o extirpar). A tese pode ser resumida em dois momentos: está em causa, por um lado, que *a alma seja inteiramente ativa em qualquer ação verdadeiramente humana*, e, por outro, que *o corpo seja inteiramente passivo em tais ações*.

O primeiro momento da tese já foi analisado com algum pormenor, aquando da identificação da alma com o homem interior. É importante atender agora à ideia de uma ação «verdadeiramente humana». Esta significa, por contraste e num determinado sentido, que o homem também pode agir de forma desumana. Antecipando um pouco mais do que será desenvolvido na parte seguinte, diga-se que tanto a queda original quanto as outras quedas são desumanizações do homem. O ato defetivo consiste, entre outras coisas, em a alma se subtrair ao lugar que lhe é próprio na ordem; ao cair, age como se não agisse – isto é, *age na forma da sujeição a uma realidade que não ela*. Sujeita-se ao corpo, às realidades corpóreas, ao que ocupa uma posição inferior na escala dos seres. A palavra «queda» aponta justamente para a ideia de rebaixamento. Quando Agostinho diz que as ações pecaminosas não correspondem à liberdade autêntica, está então a dizer que elas abrem ao menos. É como se o corpo (realidade passiva) se impusesse à alma (realidade ativa); é como se o menos se fizesse mais, a ponto de levar o que é mais a fazer-se menos. Nas quedas, a transitividade constitutiva do corpo é cortada logo na raiz. Ao viver segundo ele, o homem *reduz-se* – rebaixa-se – às realidades corpóreas. Torna-se carne, ou, como Agostinho diz noutras circunstâncias, converte-se num *cadáver ambulante*⁴⁷¹.

Com efeito, a ideia da transitividade do corpo é algumas vezes relacionada com a metáfora do cadáver. Esta, por sua vez, costuma ser associada a uma outra: a das posições corporais ereta e curva. A segunda metáfora já foi estudada; mas foi-o há muitas páginas atrás. O primeiro facto torna desnecessária uma descrição exaustiva, desde logo porque se cairia em repetições evitáveis; mas o segundo convida a uma nova citação, à guisa de lembrança. Pode-se pedir ajuda a um excerto do *Génesis à Letra* que, além de mostrar a transversalidade da metáfora (aplica-se à *Trindade*, como se viu na primeira parte, e a outras obras, como se verá agora), refere explicitamente as teses mais importantes para o que vem a seguir: «Se ele próprio [i.e., Deus] formou da terra tanto o homem quanto os animais, que coisa tem o homem de mais excelente do que ter sido criado à imagem de Deus? Porém, é-o não quanto ao corpo, mas sim quanto à alma intelectiva [...]. Quanto

⁴⁷¹ Cf. Masutti, E., *Il Problema del Corpo in S. Agostino*, pp. 10, 70 e 109.

ao corpo, [o homem] tem uma certa peculiaridade, que é indício da sua superioridade sobre os animais: foi criado ereto, para que isso mesmo o advertisse de que não deve buscar as coisas terrenas, como os animais, cujos deleites são todos terrenos (razão pela qual estes se encontram curvados e com o ventre voltado para a terra). Por isso, também o corpo se acomoda à alma racional, não quanto à fisionomia do rosto ou à conformação dos membros, mas sim quanto à postura voltada para o céu – para contemplar as coisas que são mais elevadas do que o corpo. Do mesmo modo, a alma deve elevar-se até às realidades espirituais – superiores por natureza – para saborear as coisas do alto, e não as que estão sobre a terra»⁴⁷².

O *primeiro aspeto* a relevar figura praticamente no início do excerto: o corpo humano é idêntico ao animal num determinado sentido, mas, num outro, é distinto dele. Nesta linha, Étienne Gilson mostra que o elemento definidor da corporeidade para Agostinho é a extensão⁴⁷³. Todos os corpos partilham de uma mesma natureza porque, sejam humanos ou animais, fazem parte do mundo sensível – definido pela extensão, sujeito à divisão, inclinado para a corrupção no tempo e no lugar. Existe todavia um *segundo aspeto*, que transfigura a aparência do primeiro: o corpo do homem tem uma peculiaridade, que é o facto de ser desde sempre já indício de algo que não ele. Isto é decisivo, e inicia a resposta à pergunta dupla orientadora deste capítulo: apesar de o homem exterior não se identificar com a sede da imagem de Deus, *é indício dela*. À semelhança da sua dimensão anímica, o corpo do homem está feito para ser mais do que aquilo que é aqui e agora. Remete e aponta para lá de si. A sua constituição ereta adverte para esse mais. Convida a ele. Interpela todos os homens. Convoca o homem todo. O *terceiro elemento*, resultado dos dois anteriores e porventura o mais importante, nasce disto: ao chamamento para lá de si corresponde a ideia decisiva de uma acomodação àquela que é a realidade humana superior, ou seja, a alma. Agostinho está a falar, não já apenas de uma contemplação anímica das realidades espirituais, mas também de uma *contemplação corporal daquilo que é mais elevado do que o corpo*.

⁴⁷² *Gen. ad Litt.* VI, 12: «Si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac rem nisi quod ipse ad imaginem dei creatus? nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis [...]. quamquam et in ipso corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esse sectanda, velut pecora, quorum voluptas omnis ex terra est: unde in alium cuncta prona atque prostrata sunt. congruit ergo et corpus eius animae rationali non secundum liniamenta figurasque membrorum, sed potius secundum id, quod in caelum erectum est ad intuenda, quae in corpore ipsius mundi superna sunt; sicut anima rationalis in debet erigi, quae in spiritalibus natura maxime excellunt ut quae sursum sunt sapiat, non quae sunt super terram» (CSEL, XXVIII/A, 187).

⁴⁷³ Cf. Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, pp. 56-72.

Sendo assim, é admissível falar de uma *transcendência do corpo*. Importa insistir, fundamentando, que esta transcendência é *constitutiva*. Também no *Génesis à Letra*, Agostinho pergunta-se como era o corpo do primeiro homem, por um lado, e como será ele após a renovação da imagem. Responde que o corpo *era natural desde a origem*⁴⁷⁴. Neste sentido, a grande diferença entre o «antes» e o «depois» da queda não está no seu carácter natural ou não-natural, mas sim no *cancelamento da possibilidade de não morrer*. Apesar de, «antes» da queda, o corpo de Adão ser imortal neste sentido (podia não morrer), era natural na exata medida em que estava aberto a possibilidades, nomeadamente à possibilidade de morrer: «Antes do pecado, o corpo podia chamar-se simultaneamente “mortal” e “imortal”: “mortal” porque podia morrer; e “imortal”, porque podia não morrer. De facto, uma coisa é não poder morrer, como é o caso de algumas naturezas criadas imortais por Deus, e outra é poder não morrer, no sentido em que o primeiro homem foi criado imortal [...]. Uma vez que [o primeiro homem] tinha um corpo natural, certamente era mortal, porque podia morrer, embora também fosse imortal, porque podia não morrer. Mas não era imortal na medida em que não podia morrer de modo nenhum – desse modo, seria espiritual»⁴⁷⁵.

As distinções entre «natural» e «espiritual», por uma parte, e «mortal» e «imortal», por outra, desvelam o corpo humano como realidade que ocupa originariamente uma posição intermédia. Não era só a alma do primeiro homem que podia assumir conformações distintas. Também o corpo se caracterizava pela abertura a possibilidades diversas: podia manter a imortalidade natural para chegar à imortalidade espiritual; podia cancelar a imortalidade natural a ponto de se votar à mortalidade natural e porventura espiritual. Mas mais: sendo certo que a condição humana já não está aberta à imortalidade natural, é também certo, para Agostinho, que o homem pode encaminhar-se para a imortalidade espiritual. Assim, a obra agustiniana concebe o corpo humano como uma realidade ainda em aberto.

Na segunda parte, concluiu-se que um dos problemas envoltos nos diálogos de Cassiciaco estava no facto de sugerirem tacitamente que o itinerário para Deus consiste

⁴⁷⁴ Cf. *Gen. ad Litt.* VI, 23 (CSEL, XXVIII/A, 196).

⁴⁷⁵ *Idem*, 25: «Illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam et mortale secundum aliam causam dici poterat; id est mortale, quia poterat mori, immortale, quia poterat non mori. aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus homo creatus est immortalis [...] si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale ideo, quia et non mori poterat. neque enim immortale, quod mori omnino non possit, erit nisi spiritale» (CSEL, XXVIII/A, 197).

num regresso (*regressus*) ao estado original. Com base nas considerações sobre o corpo, vê-se que Agostinho abre as portas a uma conversão (*conversio*) muito mais radical: a partir de um estado inferior ao da origem, *o homem pós-lapsário está chamado a empenhar-se numa (a converter-se a uma) situação ainda melhor do que a originária*. Por outras palavras, está chamado a converter o seu corpo natural e mortal num corpo espiritual e imortal. Ora, isto não era próprio nem sequer de Adão⁴⁷⁶.

O que foi dito leva a concluir que a tarefa humana, longe de excluir a corporeidade, passa por ela. Para cumprir o chamamento à transcendência (para cumprir existencialmente aquilo para que foi feito), o ser humano tem de entregar tudo o que é e tudo o que tem. Pouco importa aqui saber se o corpo faz ou não faz parte da definição de «homem». Seja o próprio homem, seja algo que ele possui de modo instrumental ou seja ao mesmo tempo o próprio homem e o que ele possui de modo instrumental⁴⁷⁷, *o corpo tem de ser experimentado na forma da entrega*. Este é o ponto: entregar a corporeidade é condição necessária para o «sim» ao convite do que transcende. Um convite que (nunca é de mais repeti-lo) está dado desde sempre já, mas de uma forma tal que reclama o empenhamento do homem nisso mesmo que ele é ou possui desde a origem.

O «sim» no corpo pode ser feito de cada vez. Deve ser feito sempre, em cada momento e em cada circunstância de uma maneira particular. Segundo Agostinho, é absurdo pensar na cidade dos homens como uma sociedade de puros espíritos: ela requer a comunhão não só das almas mas também dos corpos. No entanto, Agostinho destaca duas de entre as múltiplas desformalizações desta tarefa, a saber: o *matrimónio* e o *celibato* (ou virgindade). Os motivos para tal destaque são dois, pelo menos. O primeiro é partilhado por ambas as desformalizações, e tem que ver com o facto de elas solicitarem uma *entrega para toda a vida* – uma entrega que, neste sentido, é única e exclusiva. O segundo corresponde, se assim se pode dizer, à *distribuição de uma finalidade dupla* pelos homens que seguem este e aquele tipo de desincumbência vital. É o que importa ver agora (se bem que de um modo necessariamente resumido).

⁴⁷⁶ Leia-se *idem*, 27: «Portanto, somos renovados no que Adão perdeu, quer dizer, segundo o espírito da nossa mente. Mas, quanto ao corpo que se sepulta natural e ressuscita espiritual, seremos renovados num estado melhor, não tido por Adão» («In hoc ergo renouamur secundum id, quod amisit Adam, id est secundum spiritus mentis nostris; secundum autem corpus, quod seminatur animale et surget spiritale, in melius renouabimur, quod nondum fuit Adam» [CSEL, XXVIII/A, 198]).

⁴⁷⁷ Sem dúvida que a terceira hipótese é paradoxal. Contudo, é defendida por alguns intérpretes, e a partir de certos textos de Agostinho. A este propósito, cf. Buckenmeyer, R. E., «Augustine and the Life of Man's Body in the Early Dialogues», pp. 131-146, principalmente pp. 138-142.

Antes de tudo o mais, tem de ficar assente que, segundo Agostinho, *o matrimónio é objetivamente inferior ao celibato*. Não fossem as tentativas de associar a tese agustiniana a um desprezo pelo corpo, seria escusado dizer que tal não significa que o matrimónio corresponda a uma desincumbência defetiva. São muitas as ocasiões em que Agostinho o descreve como uma *entrega*: se for exercido naquele que transcende e segundo ele, pelo menos pode ser uma realidade querida pela origem da transcendência. É, além do mais, a modalidade de entrega através da qual a maioria das pessoas está chamada à transcendência existencial. Para caracterizar a validade desta entrega na ordem, Agostinho adota muitas vezes a expressão «bem conjugal» (*bonum coniugale*); adota-a até mesmo como título de uma das suas obras⁴⁷⁸. O argumento de fundo para o valor do matrimónio está no facto de enviar, por natureza, para um de dois tipos de participação corporal no ato criador: o «sim» mútuo dos esposos é ao mesmo tempo (pelo menos deve sê-lo, e é-o por natureza) o «sim» à possibilidade de gerar aqueles que Agostinho designa de «santos».

Isto é pista de um fenómeno muito estranho, que não pode ser mais do que assinalado. Agostinho está a dizer que, em e através do *corpo*, a maioria das pessoas tem por tarefa gerar *almas*. Dito de um modo mais genérico mas também paradoxal, o ser humano tem o poder de aumentar o número de espíritos mediante a união de realidades materiais. Não é nada fácil descrever o modo como a união sexual – união de corpos – frutifica em espíritos. Agostinho limita-se a assinalar o que pode ser designado, sem tirar nem pôr, como um milagre. O matrimónio reveste-se de duas características sobremaneira singulares. Em primeiro lugar, desformaliza a entrega corporal na forma da *perpetuação da espécie humana*. Mas, em segundo lugar, perpetua a espécie de um modo milagroso, no sentido em que a sexualidade humana não gera exemplares de uma espécie sem mais, mas antes *almas que pertencem a um povo*: o povo de Deus, a cidade dos santos.

A transcendência da materialidade dos corpos é, pois, uma possibilidade constitutiva. Isto obriga, também, à assunção de duas marcas desta possibilidade: por um lado, vigora na condição humana presente; e, por outro lado, aplica-se não só ao celibato mas também ao matrimónio. Sem dúvida que os atos de entrega corporal – e os sexuais desde logo – incluem atualmente a possibilidade quase irresistível de um desvio do plano traçado. No entanto, o sentido do corpo mantém a sua validade: a corporeidade está feita

⁴⁷⁸ Cf. *Bono con.* (CSEL, XLI, 187-231).

para a transcendência, nomeadamente na forma da geração do povo de Deus⁴⁷⁹. A união de duas pessoas numa só carne é a modalidade mais comum de participação no ato criador. Por isso, Agostinho nega a necessidade da queda para a geração: assumir que os primeiros homens não poderiam gerar equivale a ver a queda original como necessária para o cumprimento do número dos santos. De acordo com a obra agustiniana, isto é absurdo⁴⁸⁰.

De todo o modo, não deixa de ser verdade que as linhas agustinianas, ao sobreporem explícita e insistentemente o celibato ao matrimónio, inclinam para uma leitura que coloca a entrega matrimonial na sombra. Não há como negar que um qualquer leitor pode (e tende a) ficar confuso no meio das afirmações agustinianas acerca do matrimónio: os seus ditos assumem conteúdos díspares e (é um facto) pouco ou nada lineares. Por exemplo: ao dizer tantas vezes que o matrimónio corresponde a uma necessidade da espécie, é fácil pensar que a entrega mútua dos esposos não representa uma verdadeira ida no encaço da transcendência. Ora, agregar o que foi visto a estes factos convida a duas conclusões. *Em primeiro lugar*, parece inegável que a obra agustiniana vê no matrimónio um cumprimento existencial de segunda categoria. Ao colocar sempre a tónica na superioridade *objetiva* do celibato, Agostinho negligencia o facto de o matrimónio poder ser, do ponto de vista subjetivo, o desígnio para alguém. Existem aliás textos que mais parecem inviabilizar uma tal perspetiva, como é o caso do seguinte: «Quem conseguir compreender a santa virgindade, que a compreenda, e somente se case quem não se contém»⁴⁸¹. Palavras como estas descrevem a entrega a outro ser humano como a *sujeição inevitável* a algo inferior – sujeição essa que é efeito de uma fraqueza ou, na melhor das hipóteses, da ignorância. A possibilidade de esta entrega ser o desejo de Deus para um determinado homem é realmente inatendida, e a vida matrimonial é teimosamente olhada como a incapacidade de voar mais alto, quer dizer, de escolher o que é melhor não só num padrão objetivo (isso está fora de dúvida, na obra

⁴⁷⁹ Cf. *Civ. Dei* XIV, 21 (CSEL, XL/B, 44-5).

⁴⁸⁰ Leia-se *idem*, 23: «Quem disser que [o homem e a mulher] não se poderiam unir nem procriar se não tivessem pecado, que mais diz senão que o pecado foi necessário para aumentar o número de santos?» («Quisquis autem dicit non fuisse coituros nec generaturos, nisi peccassent, quid dicit, nisi propter numerositatem sanctorum necessarium hominis fuisse peccatum?») [CSEL, XL/B, 47]. Cf., também, *idem*, 22: «Nós é que não temos a menor dúvida de que, conforme a bênção de Deus, crescer, multiplicar-se e encher a terra é um dos dons nupciais que Deus instituiu desde o princípio, antes do pecado do homem, quando os criou homem e mulher» («Nos autem nullo modo dubitamus secundum benedictionem Dei crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam») [CSEL, XL/B, 45-6].

⁴⁸¹ *De Sanct. Virg.* V, IX, 9: «Sacram virginitate qui potest capere, capiat et ea tantum, quae se non continet, nubat» (CSEL, XLI, 242).

augustiniana) mas também numa perspetiva subjetiva (isto é, centrada no sujeito concreto). Se fizesse uma distinção entre o que é objetivamente melhor e o que é a tarefa de um determinado sujeito⁴⁸², Agostinho poderia concluir que a superioridade objetiva do celibato seria até mesmo prejudicial para um indivíduo que deve cumprir-se no matrimónio. Seja como for, e *em segundo lugar*, admitir que a entrega dos esposos consiste numa desformalização de segunda categoria não equivale a negar-lhe o carácter de uma desformalização possível do cumprimento humano. Apesar de lhe corresponder uma necessidade de natureza, esta acha-se sob o manto de uma abertura à transcendência. Repita-se: enquanto os animais se ficam por gerar exemplares da sua espécie, os homens e as mulheres têm a capacidade de gerar santos. Estão assim chamados a transcender o mero desejo carnal (mas sempre a partir dele).

Uma coisa é certa na obra augustiniana: *a transcendência existencial possibilitada pelo corpo só é completa no celibato*; desformalizar a entrega corporal mediante uma dedicação única e exclusiva ao transcendente é desincumbir-se de um modo objetivamente superior. Isto por vários motivos, de entre os quais cabe destacar dois. *Em primeiro lugar*, porque é a *renúncia livre a um estado que é bom em si mesmo*. De modo significativo, Agostinho expressa-o recorrendo à própria noção de transcendência: «A maior glória deste bem maior [i.e., do celibato] não está em evitar um qualquer pecado do matrimónio, mas sim no facto de *transcender o bem conjugal* para aderir a esse estado»⁴⁸³. Neste sentido, e *em segundo lugar*, a abstinência sexual de toda uma vida é um bem superior porque leva o homem a *transcender até mesmo a sua espécie*. Na esteira de toda a proposta cristã, Agostinho vê na geração dos santos uma necessidade, não dos indivíduos, mas sim da espécie – do povo de Deus. Por conseguinte, apesar de não dever olhar o matrimónio como um mal, o homem que se entrega mediante o celibato pode e deve ver-se como alguém chamado a transcender até mesmo aquele tipo de entrega. Ao fazê-lo, estará a ser conscientemente um *indício mais perfeito do corpo espiritual*, reservado para a humana condução futura. É neste sentido que o celibato aponta não apenas para o segundo tipo da finalidade dupla do corpo, mas também para aquele que é objetivamente superior: uma tal entrega aproxima-se mais da imagem perfeita.

⁴⁸² Em abono da verdade, há que dizer que alguns intérpretes consideram que Agostinho fez mesmo esta distinção. Cf., por exemplo, Pimentel, J. P., *Glorificai a Deus no Vosso Corpo – Conceitos e Perspetivas da Teologia do Corpo*, Aster, Lisboa, 2015, p. 295.

⁴⁸³ *Sancta Virg.*, XXI, 21: «Hoc gloriam maioris illius boni esse maiorem, quod eius adipiscendae causa bonum coniugale transcenditur, non peccatum coniugii devitatur» (CSEL, XL, XLI, 254-5).

Tudo isto é trabalho. Trabalho do homem segundo Deus, e trabalho de Deus no homem. Agostinho sustenta a tese de que, num determinado sentido, a obra da criação (*opus creationis*) não terminou ao fim dos seis primeiros dias. A criatura está chamada a completar o que falta. E o próprio Deus está empenhado em cumprir um desígnio, convocando o ser humano para tal. Segundo Agostinho, a atividade da providência aplica-se à alma e ao corpo em duas dimensões: a constitutiva e a voluntária. A dimensão que importa relevar aqui é a segunda: ao admiti-la, confirma-se que também a corporeidade está em aberto. Isso mesmo é expresso por Agostinho mediante várias interpretações do versículo bíblico segundo o qual Deus pôs o homem no Éden «para que o trabalhasse e guardasse»⁴⁸⁴. Depois de apresentar duas explicações alegóricas (que não interessam para o caso), Agostinho aflora duas interpretações muito significativas. Estas correspondem ao *chamamento da criatura para completar a obra da criação* e ao *empenhamento divino em cumprir um desígnio*. A primeira interpretação, descrita como a mais simples, corresponde ao tal concurso da alma e do corpo humanos no cumprimento voluntário daquilo que falta à obra dos seis dias⁴⁸⁵.

Não é arriscado defender, à luz do que foi visto, que o matrimónio e o celibato desempenham aqui um papel de excelência. Enquanto o primeiro estado completa o número dos santos, o segundo antecipa melhor a condição futura do homem. Pode-se sustentar algo semelhante, embora noutra escala, em relação aos demais trabalhos humanos. Rejeita-se, por isso, a posição de Egidio Masutti segundo a qual o trabalho se reduz ao cumprimento das necessidades básicas para a subsistência⁴⁸⁶. Isto é avesso à proposta de Agostinho: o corpo é indício de transcendência, remete para lá de si. Nele, o ser humano *participa no ato criador e é anúncio da condição futura*. Tudo isto é confirmado pela segunda interpretação, que Agostinho diz dever antepor-se à primeira⁴⁸⁷.

⁴⁸⁴ Gn. II, 15.

⁴⁸⁵ Para uma interpretação sobre o papel do corpo na obra agustiniana, cf. , L., «*Initium omnis operis verbum – On the Semantic of Opus/Operari*», *Quaestio – Agostino e la Tradizione Agostiniana*, Brepols, Bari, 2006, pp. 15-35.

⁴⁸⁶ Masutti, E., *Il Problema del Corpo in S. Agostino*, p. 218.

⁴⁸⁷ Leia-se *Gen. ad Litt VIII*, 10: «Há um outro sentido nestas palavras, que julgo dever ser anteposta [à primeira]: Deus trabalhava e guardava o homem. Porque, do mesmo modo que o homem trabalha a terra para torná-la fértil mediante o seu trabalho, muito mais Deus o faz com o homem, a quem formou para que seja justo – se o homem não se afastar dele devido à soberba, porquanto afastar-se de Deus é o princípio da soberba. [...] Por isso, o mesmo Deus que cria o homem, trabalha-o e guarda-o para que seja bom e feliz. Neste sentido, com a mesma expressão com a qual afirma que o homem trabalha a terra que já é terra, para que seja bela e fértil, diz-se também que Deus trabalha o homem que já é homem, para que seja piedoso e sábio, e guarda-o para que não se satisfaça no seu próprio poder, mas sim no de Deus, que está mais longe – de tal modo que, se despreza o seu domínio, não pode viver em segurança» («*Est alius in his verbis sensus, quem puto non immerito praeponendum, ut ipsum hominem operaretur Deus et custodiret. Sicut enim operatur homo terram, non ut eam faciat esse terram, sed ut cultam atque fructuosam: sic Deus hominem*

Segundo ela, a expressão bíblica tem como sujeito não o homem mas sim Deus: em vez de se conceber aquele como alguém que trabalha e guarda o Éden, concebe-se Deus como a natureza que trabalha e guarda o homem. Ao ser ambíguo, o versículo presta-se a estas duas interpretações; e, segundo Agostinho, ambas são não só admissíveis mas também frutíferas na sua medida.

As considerações augustinianas em torno da transcendência do corpo chegam até este ponto. Mas, tanto quanto se consegue perceber, não o ultrapassam. Ficam-se por aqui. Uma maneira de prová-lo passa por retomar a metáfora do cadáver, que tinha ficado em suspenso. Na *Cidade de Deus*, mais concretamente no capítulo X do livro XX, Agostinho faz uma análise etimológica que não é despreciada: em contraste com a interpretação segundo a qual «cadáver» provém de *caro data vermis* («carne dada aos vermes»), defende que os corpos, quando morrem, «caem» (*cadent*)⁴⁸⁸. É fácil perceber como esta etimologia se relaciona com a metáfora da curvatura. Se o corpo sem a alma cai (isto é, curva-se), é necessário concluir que *toda a retidão corporal lhe é dada pela alma*. Está assim fechado o círculo deste capítulo: disse-se no início que o corpo tem um caráter transitivo; conclui-se agora que a alma, e só ela, lhe confere valor. Isto prova, uma vez mais e a toda a linha, que as interpretações históricas e psicológicas se desviam do problema fundamental. De nada serve sustentar, por exemplo, que Agostinho foi assimilando a doutrina cristã, a ponto de primeiramente definir o homem como «alma» e depois como «alma e corpo». Do ponto de vista filosófico, o que importa é ver que *o corpo é sempre descrito como uma realidade de valor transitivo*. A tarefa humana no corpo é, por conseguinte, a ação da alma sobre corpo – é, portanto, *uma tarefa da alma*. O «sim» ao cumprimento voluntário de si é dado pela alma – só por ela⁴⁸⁹.

multo magis, quem ipse creavit ut homo sit, eum ipse operatur ut iustus sit, si homo ab illo per superbiam non abscedat; hoc est enim apostatare a Deo, quod initium superbiae Scriptura dicit: “Initium”, inquit, “superbiae hominis apostatare a Deo. Quia ergo Deus est incommutabile bonum, homo autem et secundum animam et secundum corpus mutabilis res est; nisi ad incommutabile bonum, quod est Deus, conversus substituerit, formari ut iustus beatusque sit, non potest. Ac per hoc Deus idem qui creat hominem, ut homo sit, ipse operatur hominem atque custodit, ut etiam bonus beatusque sit. Quapropter qua locutione dicitur homo operari terram, quae iam terra erat, ut ornata atque fecunda sit, ea locutione dicitur Deus operari hominem, qui iam homo erat, ut pius sapiensque sit, eumque custodire, quod homo sua potestate in se, quam illius supra se delectatus, dominationemque eius contemnens tutus esse non possit» [CSEL, XXVIII/A, 247-8]).

⁴⁸⁸ Cf. *Civ. Dei* XX, 10 (CSEL, XL, 454).

⁴⁸⁹ Como nota Umberto Eco, o caráter transitivo do corpo torna-o suscetível de ser descrito como *espelho da alma*: «Noutros termos, o rosto é o espelho da alma. Esta convicção não é científica, faz parte daquela a que Hegel chamará uma “fisiognómica natural”: como resistir à tentação, mesmo no simples curso da nossa vida quotidiana, de pensar que um indivíduo com os olhos baços e injetados de sangue, os maxilares proeminentes, o nariz achatado, grandes caninos afiados, barba hirsuta e um tanto suada seja a pessoa menos indicada para lhe confiarmos as nossas economias ou a guarda do nosso automóvel com as crianças lá

Apesar de poder surgir como decepcionante, a visão agustiniana sobre o corpo não arreda pé deste ponto: seja uma das dimensões do corpo, seja algo a usar de modo instrumental ou seja o que for, ele *é uma realidade que, enquanto tal, não possui valor*. Tudo lhe é dado pelo facto de ter alguma coisa que ver com a alma e de esta, por sua vez, ser imagem de Deus. Por conseguinte, é legítimo falar de um certo niilismo na conceção agustiniana do corpo – desde que se entenda por tal o valor nulo da realidade material em si⁴⁹⁰. As interpretações teológicas, psicológicas, históricas, etc. podem tentar fugir deste ponto; a conceção da imagem de Deus segundo Agostinho voltará sempre a colocá-las diante do facto.

dentro?» (*Sobre os Espelhos e Outros Ensaios*, pp. 53-69, principalmente p. 53). Esta pergunta é o ponto de partida para um estudo da *linguagem do corpo* aplicável a diversos domínios: quotidiano, filosófico, literário, bíblico, etc.

⁴⁹⁰ Esta é, também, a tese de Egidio Masutti. Cf. *Il Problema del Corpo in S. Agostino*, pp. 113-128.

QUARTA PARTE

REGIÃO DE INDIGÊNCIA

1.

A ABRIR

«Peço-te: antepõe a tua vida às tuas sandálias»⁴⁹¹. A exortação pode fazer rir. E o riso pode volver gargalhada – com o vislumbre de que, segundo Agostinho, a tarefa humana se resume nisto: em antepor a vida às sandálias. A gargalhada, por sua vez, pode tornar-se incredulidade – com o entendimento de que Agostinho está a falar muito a sério. A existência joga-se aqui, não mais do que aqui: num *praeponere* específico. Longe de ser arbitrária, a adoção do verbo indica, não uma mera «preferência»⁴⁹² pela vida, mas sim uma «anteposição». Está em causa o convite a *ocupar a posição correspondente na ordem* (algo tratado e retratado no que precede).

A perplexidade tornar-se-á ainda maior se se perceber que, num determinado sentido, *as sandálias já foram antepostas à vida*. Logo no momento em que nasce (e até mesmo antes), o homem prova desordem, vive na desordem, joga-se em desordem. Também quando desperta para a lucidez, topa consigo a perseguir as sandálias, tal qual o atrelado segue o veículo que o puxa seja lá para onde for, dê lá por onde der. Há muito de deslocado – de *desordenado* – no modo como a vida é dada a viver. Aqui e agora, cada qual encontra-se atirado para o que é não só exterior mas também inferior. Ora isto é estranho. E no entanto é, segundo Agostinho, assim mesmo: a condição presente coloca quem nasce, desde sempre já, perante uma via galgada por muitos outros – por todos os demais⁴⁹³. Este caminho é largo⁴⁹⁴, mas de tal modo que à largura corresponde, não um caminho em solo firme, mas sim um descaminho em areias movediças. As etapas são elas mesmas, também já, e sempre, abismo – não mais do que abismo⁴⁹⁵. A tarefa do homem sobre a terra é-lhe dada no quadro deste *labirinto*. O próprio ser humano está posto à margem do que verdadeiramente eleva. Não sabe o que é caminho, rumo, encaminhamento. E, mesmo que soubesse, não atenderia ao norte. O desnorte existencial é, na humana condição presente, facto consumado.

⁴⁹¹ *Sermo* LXXII, 5: «Rogo te, praeponere vitam tuam caligae tuae» (PL, XXXVIII, 469).

⁴⁹² A edição castelhana da BAC, por exemplo, adota precisamente o verbo «preferir» (cf. *Obras de San Agustín*, vol. VII, Madrid, 1950, 481).

⁴⁹³ Cf. *Conf.* VI, XIV, 24 (CSEL, XXXIII, 137-8).

⁴⁹⁴ Cf. *idem*, VI, V, 8 (CSEL, XXIII, 122).

⁴⁹⁵ Cf. Barbosa, D. M., «Natureza Humana: Imagem ou Abismo?».

Ser homem numa região de indigência. É disto que se trata. De algo que define toda e qualquer existência humana pelo mero facto de o ser. Por mais teorias que possam ser aprimoradas, a quotidianidade manifesta um homem em irrecusável demanda, distante e desviado daquilo que deseja. Porque ele nem sequer sabe bem o que deseja. A região habitada não lhe basta e, segundo Agostinho, é incapaz *a priori* de apaziguar o coração: o ser humano deseja mais e mais, melhor e melhor ainda. Com sofreguidão ou talvez com relativa paz (mas sempre, de cada vez), ele experimenta na pele o desajuste entre o lugar que ocupa e aqueloutro que almeja de forma o mais das vezes atemática. Se o não experimenta, aliás, é porque a indigência descai para a anestesia, opera em piloto automático, vota à letargia – para que a vida possa, assim e enfim, correr.

Por tudo isto, urge *proponer* um novo abalo da perspectiva habitual, mediante um derradeiro conjunto de inspeções do espírito. É a isso que esta parte se *propõe*. De entre as várias abordagens possíveis para o efeito, procurar-se-á revisitar *pari passu* o arco descritivo forjado e trabalhado na parte anterior – mas agora a partir da *dimensão constitutiva da falta*. Assim, se o segundo capítulo daquela parte descrevia o mundo como indício de uma realidade outra, o desta descreverá *como o homem se faz mundo a ponto de ofuscar os vestígios de Deus*. O terceiro capítulo pode ser visto como a segunda das artérias principais da dissertação, e consiste em mostrar que *a indigência faz com que a sede da imagem esteja em ruínas*. Quanto ao quarto capítulo, retoma a dimensão da corporeidade e averigua *em que medida o corpo humano se fez semelhante ao das bestas*.

2.

O HOMEM COMO MUNDO E OS VESTÍGIOS DE DEUS OFUSCADOS

A descrição do mundo como realidade constitutivamente boa, bela e verdadeira é indeclinável para o cristianismo. Como não pensar, a este propósito, no versículo XVI do evangelho segundo João, no qual é dito que «Deus amou de tal modo o mundo que lhe entregou o seu filho»⁴⁹⁶? A terceira parte do estudo secundou esta quase obsessão cristã, aplicando-a a algumas passagens significativas da obra agustiniana. Também segundo Agostinho, *tudo o que há no mundo – o ser, o bom, o belo e o verdadeiro – provém do Pai e não do mundo*. Todavia (curiosamente também num versículo XVI, desta feita de uma carta), João não tem pejo em afirmar que «*tudo o que há no mundo [...] provém do mundo e não do Pai*»⁴⁹⁷. Ao secundar mais esta visão, a obra de Agostinho obriga a um renovado esforço de inteligibilidade – tão ou mais custoso do que o exigido pelas dialéticas já abordadas.

As várias contraposições feitas até ao momento deixam de sobreaviso até mesmo o leitor mais precipitado: nada disto é efeito de esquizofrenia. Já é sabido que a proposta agustiniana é dialética o mais das vezes. E a noção de mundo não foge à regra. Confirma-a, aliás. Agostinho diria que estão em erro tanto os leitores que veem a sua mundividência em registo exclusivamente vestigial quanto aqueles que a veem em pauta exclusivamente decaída. Não estão em erro na medida em que a sua obra negue a vigência de ambos os fenómenos, *mas sim na medida em que os tomam como mutuamente exclusivos*. Aplica-se aqui algo de semelhante ao sucedido com as noções de imagem e de indigência: assim como estes se não excluem um ao outro, assim também aquelas são conciliáveis e conciliandas.

Para desfiar mais este novelo muito emaranhado, nada melhor do que começar pelo «princípio». E o princípio está no que pode ser designado como o *sentido originário da noção de mundo*. Apesar de não ter sido assim chamado no segundo capítulo da parte anterior, as suas feições aparecem quase todas nele. Seguir-se-á agora, portanto, o método adotado em casos semelhantes: mais do que repetir, procurar-se-á reenquadrar aplicando.

⁴⁹⁶ Jo. III, 16.

⁴⁹⁷ I Jo. II, 16.

Antes de qualquer desenvolvimento, porém, urge fazer um primeiro aceno ao que a palavra «originário» não significa aqui. É descabido (apesar de recorrente) pensar que lhe corresponde qualquer coisa como uma forma de mundo já extinta – isto é, algo que, apesar de ter existido «nas origens», não vigora presentemente. Aliás, o sentido originário é o único que não é histórico – é, por inerência, o único não-dependente nem de nada nem das ações de ninguém para ser. Abordando o problema pelo outro flanco, pode-se afirmar que os demais sentidos escapam ao que o mundo propriamente é. Enquanto aquele aponta para o que lhe é constitutivo, estes são supervenientes, na exata medida em que são históricos. Com isto quer-se significar que, segundo Agostinho, *o mundo enquanto mundo acha-se descrito no (e apenas no) seu sentido originário*. De tal modo que a alegada extinção dele obriga a abolir o fundamento último das realidades intramundanas – ou, se se quiser, detona as bases do seu entendimento como aquilo que é na verdade.

Este sentido é aclarado na imagem agustiniana do *mundo como cântico*, por um lado, e na ideia de que existe *um único intérprete capaz dele*, por outro. No atual esforço por reenquadrar aplicando, o destaque vai para quem foi descrito como o «cantor infável». Agostinho vê em Deus as únicas pessoas capazes de contemplar as notas como momentos de uma harmonia. O decisivo aqui é, já se sabe, a ideia de contemplação. Pese embora as oscilações concetuais dos diálogos de Cassiciaco, Agostinho é claro ao dizer que a perfeita interpretação do cântico reclama o ingresso na contemplação. Por sua vez, a (mais do que provável) incapacidade de os homens conseguirem abandonar, aqui e agora, o seu olhar perspetivado aconselha ao silêncio. Até porque a contemplação não é necessária nem para o curso da vida nem para a transcendência pessoal naquele que eleva – de sorte que é um exercício pedante ou até mesmo altivo. Além disto, se o mundo possui originariamente a forma de um cântico, a incapacidade subjetiva de ver nele uma manifestação universal dos transcendentais em nada obsta contra o facto de ser composto de vestígios. O alicerce da compreensão do mundo enquanto mundo é a participação no ser, na bondade, na beleza e na verdade. Ora, posto que a origem dos transcendentais é o próprio Deus, tudo quanto é mundo é vestígio da Trindade – é *vestígio de Deus*. Puxando mais um fio, tal significa que o mundo detém originariamente um *caráter transitivo*. Remete para Deus, não só como o seu cantor infável, mas também como o seu autor (ou compositor). O próprio enquadramento do universo numa ordem hierárquica encontra o seu fundamento na origem dos transcendentais.

O exposto reclama a descrição de outra nota sobre os vestígios de Deus. De um modo algo redundante, pode-se dizer que eles são pistas para o transcendente que transcende. Por sua própria natureza, não impossibilitam nem ofuscam jamais o encaminhamento para o divino. Muito pelo contrário: convidam a uma desincumbência vital específica, centrada na elevação de tudo quanto está abaixo do transcendente. Esta interpelação é efetivada num dos termos latinos adotados por Agostinho para falar do mundo, a saber: *saeculum*. Pelo menos desta vez, a evolução linguística pode ajudar a identificar o ponto mais facilmente do que a palavra original. De facto, enquanto *saeculum* tem mais de um sentido, o correspondente português – «século» – projeta espontaneamente para a temporalidade e, por consequência, para a *transitoriedade*. O mesmo se aplica à imagem do cântico: todas as notas que o compõem acabarão por desaparecer, *a seu tempo*. O argumento agostiniano passa por dizer que, na exata medida em que é composto por realidades transitórias, o *saeculum* é *a priori* incapaz de converter a inquietação humana em paz. E o carácter vestigial do mundo manifesta-se neste contexto: ao experimentar que as realidades intramundanas são transitórias, o homem acabará por experimentar também – mais cedo ou mais tarde, e pelo menos uma vez – que elas não lhe bastam. Sempre segundo Agostinho, estas experiências serão acicate para um olhar mais elevado. Por isso, o sentido originário da noção não só visa como escancara as portas a uma desincumbência vital específica: do que é por participação até quem rege a participação; do transitório até quem rege o transitório; do que é menos até quem rege o menos. Quer dizer, *o mundo enquanto mundo envia para o transcendente*: porque só ele é por essência, só ele é imutável, só ele é superlativo – e só nele a desordem transmuta em paz. Os traços da noção originária confluem todos na ideia de uma *regência de Deus*.

Até aqui o sentido originário da noção de mundo. Até aqui o amor do transcendente pelo imanente. Até aqui, por fim e enfim, a obsessão cristã de que Agostinho é voz. Posto isto, nada melhor do que continuar pelo «meio». E o meio está no que pode ser designado como o *sentido histórico da noção de mundo*. No seguimento do que foi visto, prevê-se que este não seja constitutivo dele. Está agora em causa que também se digam «mundo» os agentes livres de um ato defetivo específico. No livro *Sobre a Epístola de João aos Partos*, a tese é apresentada de modo ainda formal: alega-se que «não se chama “mundo” apenas a esta fábrica que Deus criou – o céu e a terra, o mar, as realidades visíveis e invisíveis –, mas também se chamam “mundo” aos habitantes

do mundo»⁴⁹⁸. Num intento de ilustrar, Agostinho retoma a imagem da casa, que engloba em si não só as paredes mas também os moradores⁴⁹⁹. A imediatez do exemplo seria, porventura, maior para o povo de então do que para os contemporâneos; mas a ideia mantém-se inalterada: nas referências veterotestamentárias à «casa» de David, por exemplo, a palavra assume um sentido manifestamente distinto do original. Também assim com a noção de mundo: contém pelo menos um sentido histórico, adventício – não constitutivo.

Mas agora é preciso desformalizar. Que «habitantes» são esses de quem Agostinho fala? A sua resposta é dúbia, ou pelo menos dupla. Pede, por isso, um desvelamento paulatino. Uma coisa parece certa: dando-se o caso de todos os homens serem mundo em sentido absoluto, a noção de homem será redutível à de mundo. Identificar-se-á ou, no mínimo, estará inclusa nela. O percurso de Agostinho a este respeito não é linear. Mas as curvas e contracurvas, em vez de confundirem o leitor atento, alumiam a sua proposta de sentido. Uma etapa da resposta é avançada, com brevidade mas de modo incisivo, no sermão CXXI. Nele, Agostinho afirma que, «ao amarmos Deus, somos tornados deuses; logo, ao amarmos o mundo, somos chamados “mundo”»⁵⁰⁰. A tese emerge, concretamente, no âmbito de uma destrinça entre aqueles que têm vindo a ser designados como os sentidos «originário» e «histórico». Emerge, ainda mais concretamente, no âmbito de um comentário ao prólogo de João – no qual é dito que o mundo foi criado por Deus, mas não resultou disso que o mundo o conhecesse⁵⁰¹.

Em mais um esforço por reenquadrar aplicando, recorde-se que a noção augustiniana de conhecimento tem um nexos profundo com a ideia de um movimento dinâmico. O conhecimento envolve uma intenção (*intentio*), visa uma tarefa ou desincumbência vital. Quando sai da pena augustiniana, a palavra «conhecer» comporta a adesão amorosa a algo ou a alguém. Ora, ao conciliar-se esta tese com aquela outra segundo a qual não há ninguém que não ame, torna-se claro que a noção de mundo em sentido histórico consiste na escolha de um amor descentrado do transcendente: «De facto, não foi o mundo criado por ele [i.e. por Deus] que não o conheceu. Que mundo é esse que foi criado por ele? O céu e a terra. Como é que o céu não o conheceu, se o sol se

⁴⁹⁸ *In Ep. Par.* II, 12: «Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terra, mare, visibilia et invisibilia: sed habitatores mundi mundus vocantur» (PL, XXXV, 1995).

⁴⁹⁹ Cf. *ibidem* (PL, XXXV, 1995).

⁵⁰⁰ *Sermo CXXI*, 1: «Amando Deum, efficitur dii: ergo amando mundum, dicimur mundus» (PL, XXXVIII, 678). Cf. também *In Ep. Par.* II, 12 (PL, XXXV, 1995-6).

⁵⁰¹ Cf. *Jo I*, 10.

eclipsou na sua paixão? Como é que a terra não o conheceu, se ela tremeu quando ele estava suspenso na cruz? Mas não o conheceu o mundo cujo dominador é aquele de quem é dito: “Está a chegar o dominador deste mundo; ele nada pode contra mim” [Jo, XIV, 30]. Os homens maus são chamados “mundo”; os homens infiéis são chamados “mundo”»⁵⁰². O tom marcadamente teológico do trecho não tem por que obscurecer o que é decisivo para um olhar filosófico. À confluência do sentido originário de «mundo» com a ideia de um domínio de Deus é contraposta, aqui, a ideia de um mundo que não se acha sob a sua alçada. Noutros termos, a operatividade da noção histórica *deriva* da sujeição humana à regência de *outro que não Deus*. Por sua livre vontade, com ciência e consciência (*sciens prudensque*)⁵⁰³, *o ser humano agiu em ordem a uma deposição de Deus*. Mas o grande problema está no facto de o sentido originário – o que o mundo propriamente é – encontrar todo o seu conteúdo na regência divina e apenas nela. Considerado sob outro prisma, o nervo da questão reside na circunstância de ainda não estar plenamente identificado esse «outro» que não Deus, diante do qual todos os joelhos se dobram e a partir do qual se pode falar da emergência de um sentido adventício.

Repita-se: seria muito ingénuo pensar que está a ser proposta uma conceção de mundo paralela à transcendência. Agostinho gasta a voz e a tinta para cortar de raiz a suposta validade do maniqueísmo⁵⁰⁴. A sua mundividência é mais subtil: não se trata de escolher entre uma vida segundo a transcendência e uma outra de costas voltadas para ela – como se estas fossem contrários absolutos, objetivos e reais. Trata-se mais bem de escolher entre *duas formas de desincumbência vital em ordem à transcendência* – sendo que apenas uma delas leva realmente até àquilo que é desejado por todos. Agostinho tão-pouco se cansa de repetir que os homens desejam a maximização ou majoração de si. Todos, de uma forma ou de outra, visam a transcendência. No entanto (e este ponto é decisivo), *alguns agem em ordem a uma transcendência sem o transcendente*. A *Cidade de Deus* inclui várias descrições sobre a origem desta forma de desincumbência vital, de

⁵⁰² *Sermo CXXI*, 1: «Non enim mundus qui per eum factus est, ipse eum non cognovit. Quis est mundus qui per eum factus est? Caelum et terra. Quomodo eum non cognovit caelum, quando in eius passione sol obscuratus est, quomodo eum terra non cognovit, quando illo pendente contremuit? Sed mundus eum non cognovit cuius princeps est ille de quo dictum est: “Ecce venit princeps mundi huius, et in me nihil invenit”. Homines mali “mundus” vocantur, homines infideles “mundus” vocantur (PL, XXXVIII, 678).

⁵⁰³ Cf. *Civ. Dei* XIV, 11 (CSEL, XI/B, 29).

⁵⁰⁴ Para um aprofundamento da doutrina maniqueísta, cf., por exemplo: Ries, J., «Introduction aux Études Manichéennes – Quatre Siècles de Recherches», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33 (1957) e 35 (1959), pp. 453-82 e 362-409. Para um aprofundamento da discussão entre Agostinho e os maniqueus, cf., por exemplo, Décrets, F., *Aspects du Manichéisme dans l’Afrique Romaine – Les Controverses de Fortunatus et Faustus avec Saint Augustin*, Études Augustiniennes. Paris, 1970.

entre as quais se destaca a imagem do *apetite por uma majestade perversa (perversae celsitudinis adpetitus)*⁵⁰⁵. O caráter perverso desta majestade reside no facto de quem a segue «abandonar o princípio ao qual a alma deve unir-se, para tornar-se, de certo modo, seu próprio princípio»⁵⁰⁶. Ao depor ativamente o Deus que é seu verdadeiro princípio (e origem dos transcendentais), o homem fica entregue a si próprio. O «outro» que não Deus não é, portanto, um qualquer deus extrínseco ao ser humano: *é o próprio ser humano*. Agostinho expressa-o com a clareza possível: se não vive segundo Deus (*secundum deum*), o ser humano vive segundo o homem (*secundum hominem*)⁵⁰⁷.

A complexidade da proposta manifesta-se quando é aplicada, mais concretamente, à queda original. Considera Agostinho que esta só pode ter saído do interior do homem. Numa abordagem rápida, intui-se que assim seja. No diálogo *Livre Arbítrio*, por exemplo, Agostinho sustenta o óbvio ao afirmar que, se a queda não tivesse origem no interior do ser humano, não poderia ser-lhe imputada. Cabe, pois, falar de uma *vontade má*, anterior a qualquer sugestão desordenada vinda do exterior. Uma tal vontade equivale, na obra agustiniana, ao *amor mau* pela transcendência. Através do sermão CXXI, concluiu-se que o homem é tornado deus quando ama Deus; mas agora importa reiterar que o amor pelo mundo é, na verdade, uma outra forma de amor pelo transcendente – forma essa que redundava num *endeusamento mau*. Trata-se da forma de desincumbência vital em ordem à transcendência que, no fundo, consiste na deposição do transcendente. A queda original terá consistido na adesão interior ao apetite por uma majestade perversa. Uma tal adesão (diga-se agora pela negativa) não pode ter a sua origem num agente extrínseco ao sujeito; tem de partir dele e conduzir ao menos indesejado, em detrimento do mais desordenadamente almejado: «O diabo não teria, portanto, surpreendido o homem em evidente e manifesto pecado de fazer o que Deus tinha proibido, se ele não tivesse começado já a comprazer-se em si próprio. Já se deleitava com o dito “sereis como deuses”. Tê-lo-iam sido melhor ao conservarem-se unidos pela obediência ao verdadeiro e supremo princípio, em vez de se fazerem, por soberba, seu próprio princípio. Mas encontra menos de ser ao procurar mais de ser aquele que, ao escolher bastar-se a si próprio, se afasta daquele que, na verdade, lhe basta. Portanto, esse mal – no seguimento

⁵⁰⁵ Cf. *Civ. Dei* XIV, 13 (CSEL, XL/B, 31).

⁵⁰⁶ Cf. *ibidem* (CSEL, XL/A, 31).

⁵⁰⁷ Isto a ponto de se tornar semelhante ao diabo. Leia-se *idem*, XIV, 4: «Portanto, quando vive segundo o homem e não segundo Deus, o homem é semelhante ao diabo. [...] Vocês vivem segundo os homens e não segundo Deus; se vocês vivessem segundo ele, vocês seriam deuses» («Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est diabolus [...] Secundum hominem vivitis, non secundum Deum, secundum quem si viveretis, di essetis» [CSEL, XL/B, 7 e 9]).

do qual o homem, comprazendo-se em si próprio, se afasta dessa luz que o teria tornado luz se ele pusesse as suas complacências nela – esse mal, digo eu, precedeu secretamente da desobediência, sucedendo-lhe o mal cometido às claras»⁵⁰⁸.

Apesar de o conteúdo do trecho ser intuível numa abordagem rápida, já não o é assim tanto numa aproximação filosófica. Ou melhor: não o é de modo nenhum. Na verdade, Agostinho está a dizer que *existe uma inclinação desordenada anterior a toda a desordem*. É ao ativar voluntariamente aquela inclinação que o homem cai. Isto aplica-se não só às quedas pessoais mas também à original. Ora isto não é nada claro. Não fará sentido, então, indagar pela causa de tal desejo? De modo estranho, Agostinho responde negativamente. Isso mesmo se acha expresso no diálogo *Livre Arbítrio*. No capítulo I do livro III (um capítulo que, dada a complexidade do problema, é mais curto do que se desejaria), Agostinho começa por recordar⁵⁰⁹ que nenhuma realidade torna a mente escrava da paixão a não ser a própria vontade: por um lado, a realidade superior é a origem dos transcendentais, de tal modo que, por suas próprias natureza e justiça, não induziria a mente a afastar-se dos transcendentais; por outro lado, a tese segundo a qual uma realidade inferior não pode agir sobre uma realidade superior inviabiliza que aquela induza esta a cair. De mais a mais, uma realidade igual a ela é incapaz de induzir à queda da mente, na medida em que, se o conseguisse, seria inferior (porque injusta) à posição intermédia ocupada por esta. Portanto, o movimento pelo qual ela cai é próprio dela. Acresce que um tal movimento tem de ser voluntário (interior), pois de outro modo não lhe seria imputável. A partir daqui, Agostinho julga-se em condições de concluir que não é necessário investigar a origem do movimento defetivo da vontade: é a própria vontade⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ *Idem*, XIV, 13: «Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est: “Eritis sicut di. Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per oboedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Di enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt di. Plus autem adpetendo minus est, qui, dum sibi sufficere deligit, ab illo, qui ei vere sufficit, deficit. Illud itaque malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen – illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto» (CSEL, XL/B, 33).

⁵⁰⁹ Trata-se, de facto, de uma recordação. Cf. *Lib. Arb.* I, XI, 21 (CCL, XXIX, 225).

⁵¹⁰ Leia-se *idem* III, I, 2: «Por conseguinte, que necessidade há de investigar a origem deste movimento pelo qual a vontade se afasta do bem imutável para aderir ao bem mutável, quando reconhecemos que esse movimento apenas provém do espírito, que é um movimento voluntário e que, por esse motivo, é culpável [...]?» («Propterea quid opus est quaerere unde iste motus existat, quo voluntas avertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum non nisi animi et voluntarium et ob hoc culpabilem esse fateamur [...]?» (CCL, XXIX, 276).

A tese soa bem! Mas, num olhar incisivo, manifesta toda a sua problematidade filosófica. Tanto quanto se consegue perceber, Agostinho está a alegar que *a vontade forja interiormente até mesmo a inclinação para o mal*. Está em seu poder fazê-lo; e fá-lo porque quer. Como é evidente, o «porque» assume na frase anterior um caráter retórico. Não existe nenhuma razão propriamente dita para tal. Tudo isto é muito obscuro, mas deve ser reformulado, numa tentativa de aumentar a intensidade da luz: é da vontade que brota *espontaneamente* a própria inclinação para o desejo de uma majestade perversa. E isto mais não é (e já não é nada pouco) do que o *mistério* da vontade: nada está tanto em seu poder quanto ela mesma⁵¹¹, entendendo aqui por «vontade» a abertura aos opostos – isto é, o livre-arbítrio. Aceitar a premissa tem por consequência aceitar tudo o mais que é dito por Agostinho a respeito da queda. O problema está em aceitá-la, porquanto ela implica tomar como «razão» a falta de razões alheias à vontade – ou seja, a falta de razões propriamente ditas.

Como se tal não bastasse, o problema é ainda mais complexo. Importa não esquecer que tudo o que o homem é, toda a sua «natureza» (no sentido de «natureza humana» abordado, e com as tematizações que este merece), lhe advém da sua *constituição imagética*. Não se trata aqui, já é sabido, de haver certos domínios em que o ser humano é imagem de Deus e outros em que o não é: ao ser expressão do divino, todo ele se refere à Trindade. Por conseguinte, a *posição intermédia* do homem decaído assume um caráter peculiar. Conforme estudado na parte interior, esta imagem remete para a ideia de que o acontecimento humano se encontra formalmente estendido desde o menos até ao mais. Isto de tal modo que, em última análise e em sentido estrito, o ser humano não ocupa nenhuma posição efetiva até aos momentos em que aposta a sua vida em algo ou em alguém. Ora, o que acabou de ser tratado leva a dar mais um passo: na sua condição presente, o ser humano *já se encontra apostado no que é inferior a ele*. Algo de semelhante se achava expresso na ideia de que, ao nascer, cada homem topa consigo como alguém preso às suas sandálias, ao reboque da vida. A inclinação desordenada, posta e ativada pela vontade, cancelou a abertura existencial ao mais. Ora, dada a posição intermédia, o cancelamento do mais é inevitavelmente a ativação do menos⁵¹². Entende-

⁵¹¹ Cf., por exemplo, *idem*, III, 7 (CCL, XXIX, 279).

⁵¹² Leia-se *Trin.* XII, XI, 16: «De facto, a verdadeira dignidade do homem está em ser imagem e semelhança de Deus, imagem e semelhança que se não se conservam senão junto daquele por quem são impressas. E a união com Deus é tanto maior quanto menos se ama aquilo que é próprio. Mas, pelo desejo de experimentar o seu poder, o homem precipita-se, por decisão própria, para si mesmo como para um estádio intermédio. Assim, ao querer ser como Deus, sem submissão a ninguém, é projetado, por castigo, desse estado intermédio que é ele próprio para o que de mais baixo existe [...] E por onde faria tão longo percurso, das

se agora melhor, por fim, que o facto de o homem ficar entregue a si próprio não é um ganho. Se o seu acontecimento é inteiramente referido a Deus, e se a sua posição pende para o menos, então a forma desta desincumbência vital é a *desumanização*.

Embora sejam especificamente aplicadas à queda original, as palavras de Agostinho que se seguem abrangem estruturalmente não só aquela mas também as demais quedas: «O homem não decaiu ao ponto de se tornar mesmo nada, mas, ao inclinar-se para si próprio, *tornou-se menos* do que era quando estava unido àquele que é plenamente. Abandonar Deus para ficar em si próprio – isto é, para em si próprio se comprazer – ainda não é nada, mas é já *aproximar-se do nada*»⁵¹³. O tratamento crítico do excerto é o último passo para o entendimento do *homem como mundo*. Propõem-se nele duas teses complementares. A *primeira tese* tem por conteúdo a afirmação segundo a qual o homem se tornou menos. Na visão hierárquica de Agostinho, o que está abaixo do ser humano é, justamente, o mundo em sentido originário. As realidades intramundanas possuem menos ser do que o homem. Porém, ao pretender depor o transcendente mantendo a transcendência, este só pode solicitar àquelas o cumprimento do desejo de felicidade. Como é evidente para Agostinho, um tal pedido é insuscetível de satisfação. E o caricato de tudo isto reside precisamente aqui: em se pedir mais ser àquilo que tem *a priori* menos ser do que quem pede. Ainda por outras palavras, pedir felicidade ao mundo é pedir o impossível por dois motivos: em primeiro lugar, e como se viu, porque é condição necessária desta querer o que não pode ser perdido contra vontade; em segundo lugar, e como o seu nome indica, porque o mundo detém um carácter secular – ou seja, é composto de notas, de momentos, de realidades que transitam para o não ser quando a vontade ainda pode querê-los.

A frustração só não é plena devido ao fenómeno anteriormente descrito como «engorda vital»: quando experimenta a finitude da realidade na qual pôs a sua esperança, o homem caído julga que se enganou *naquela* aposta mundana; mas não põe em xeque a possibilidade de *todas* as apostas do mundo estarem votadas a fracassar. A experiência

alturas até ao abismo, senão através do seu estado intermédio?» («Honor enim hominis verus est imago et similitudo dei quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur deo quanto minus diligitur proprium. Cupiditate vero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur [...]. Qua igitur tam longe transiret a summis ad infima nisi per medium sui?» [CCL, L, 370]).

⁵¹³ *Civ. Dei* XIV,13: «Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum *minus esset*, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semet ipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed *nihilo propinquare*» (CSEL, XL/B, 32).

quotidiana faz com que a tese de Agostinho entre pelos olhos: escuta-se sem incômodo a pessoa a quem, «por mero azar», as coisas não têm corrido de feição «até agora»; mas diagnostica-se uma doença patológica ao defensor de que *nenhuma* desincumbência vital segundo o homem pode correr bem. Ou seja, é habitual concluir que o mundo pode vir a (e tem de) satisfazer, embora não o tenha feito *a posteriori*. Basta continuar a tentar; basta ao homem manter a parada da aposta, lançando-se noutra realidade intramundana, dada a impossibilidade de «comer» tudo de uma só vez⁵¹⁴. Neste ambiente, considera-se a tese agustiniana como algo típico de sacristias e de padres: na melhor das hipóteses, é uma proposta ética; na pior, é expressão de fundamentalismo. Agostinho responderia que o mundo é evidentemente secular, de tal modo que as realidades intramundanas podem ser – e serão – perdidas contra vontade. Se podem ser – e serão – perdidas contra vontade, pôr a esperança nelas significa mesmo votar o projeto de transcendência ao fracasso.

A *segunda tese* proposta no excerto atinge uma camada ainda mais profunda. Em causa não está apenas que o homem se torne menos. Já não seria pouco, mas não é tudo. Além disso, sustenta-se que o homem está a caminho do nada. Numa tentativa de refutar Agostinho, poder-se-ia confrontá-lo com as suas teses de que o mundo é originariamente bom, por um lado, e de que o homem decaído se encaminha para ele, por outro. Não se disse já que a secularidade do mundo é boa na sua medida? Não se concretizou já que a medida boa resulta da circunstância de, por sua própria natureza, as realidades intramundanas remeterem para lá de si – isto é, para o imutável? Sem dúvida nenhuma. Tudo isto está certo. E é precisamente por não haver dúvidas e estar certo que Agostinho defende a tese do encaminhamento para o nada. Porque *as quedas laceram o caráter vestigial do mundo*, agredindo a remissão para o imutável. Assim como o homem é nada fora daquele de quem é totalmente expressão, assim também o mundo é nada fora daquele de quem é totalmente vestígio. Fora da origem dos transcendentais, o mundo *é nada*; encaminhar-se para ele é, então, *ir na senda do nada*.

⁵¹⁴ Leia-se *Vera Rel.* XXI, 41: «A pluralidade de formas das belezas temporais, por meio dos sentidos do corpo, separou violentamente o homem caído da unidade de Deus e, com a sua imutável variedade, multiplicou o seu afeto. E assim surgiu uma *abundância laboriosa* e, se assim se pode dizer, uma *indigência abundante*, enquanto persegue ora uma coisa ora outra, e nada permanece com ele. [...] É por isso que é ínfima, porque *não pode conter tudo simultaneamente*» («Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate dei hominem lapsam per carnales sensus diververavit et mutabili varietate multiplicavit eius affectum. Ita facta est *abundantia laboriosa* et si dici potest *copiosa egestas* dum aliud et aliud sequitur et nihil enim permanet. [...] Nam ideo extrema est, *quia simul non potest habere omnia*» (CCL, XXXII, 212-3).

Tudo isto significa abandonar o que é originariamente mundo para abraçar, com ciência e consciência, o mundo que é nada. No diálogo *Livre Arbítrio*, Agostinho lamenta os que deixam de ser guiados pelo transcendente para fruírem dos seus acenos, errando por entre vestígios e votando-se à obscuridade própria: «Infelizes os que deixam de se guiar por ti e erram por entre os teus vestígios. Amam os teus acenos, em vez de te amarem a ti, e esquecem-se daquilo que significas, ó sabedoria, luz suavíssima da mente purificada! De facto, tu não deixas de nos fazer sinal [...]. Contudo, os homens que, em vez de te amarem, amam aquilo que tu fizeste, são semelhantes àqueles que, quando ouvem algum sábio eloquente, enquanto escutam avidamente a sua voz, muito suave, e a concatenação das sílabas habilmente dispostas, abandonam as proposições, que são mais importantes e das quais aquelas palavras ressoam como sinais. Infelizes os que se afastam da tua luz e aderem docemente à sua própria obscuridade!»⁵¹⁵. Deste modo, o homem desliga o mundo da sua fonte, do seu princípio. E as consequências não se fazem esperar. Num parágrafo das *Confissões*, Agostinho contrasta a presença da luz interior ao homem com a obscuridade própria dele. Em tal obscuridade, ele não consegue dizer «basta» e «está bem» ao que quer que seja. Porque, na verdade, o que quer que seja como que digladiava com ele, perguntando-lhe para onde vai⁵¹⁶. Esta descrição ilustra a tese agustiniana de que *é o próprio mundo a pedir ordem*. É como se, ao encontrarem o homem a meio caminho para o nada, os vestígios fizessem de tudo para que ele voltasse a ascender ao seu posto na hierarquia; é como se o mundo em sentido originário lutasse contra o mundo em sentido histórico. O *Génesis à Letra* apoia esta tese das *Confissões*, mostrando definitivamente que «as realidades criadas permanecem estáveis no que foram criadas e conforme ao que receberam, como realidades que não pecaram ou não podem pecar»⁵¹⁷. O ser humano, porém, continua a desconsiderar aquilo que elas são realmente, porque, no fundo e em primeiro lugar, desconsidera quem ele próprio é.

Nada melhor do que terminar pelo «fim». E o fim está na desformalização do que entende Agostinho por «habitantes» do mundo. Quando o problema começou a ser

⁵¹⁵ Cf. *Lib. Arb.* II, XVI, 43: «Vae qui darelinquunt te ducem et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant te obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia! non enim cessas innuere nobis [...]. Similes autem sunt, qui ea quae facis pro te amant, hominibus, qui, cum audiunt aliquem facundum sapientem, dum nimis suavitatem vocis eius et structuram syllabarum apte locatarum avidè audiunt, amittunt sententiarum principatum, cuius illa verba tamquam signa sonuerunt. Vae qui se avertunt a lumine tuo et obscuritati suae dulciter inherent!» (CCL, XXIX, 276).

⁵¹⁶ Cf. *Conf.* VII, VII, 11 (CSEL, XXXIII, 153).

⁵¹⁷ *Gen. Ad Litt.* III, 24: «Ea, quae facta sunt, in eo, quod facta sunt, quantum acceperunt, manent, sicut vel illa, quae non peccaverunt, vel illa, quae peccare non possunt» (CSEL, XXVIII, 92).

discutido, disse-se que a resposta agustiniana é dúbia, ou pelo menos dupla. Agora confirma-se o dito. Porque se é certo que só os homens que caem se fazem mundo, menos certo não é que a condição humana é desde sempre já esta. A experiência interna não deixa lugar para dúvidas: todos estão caídos. Isto significa que, *em primeiro lugar*, todos os homens habitam este posto de enfermidades e vivem estes dias malignos⁵¹⁸. Não existe vida humana que não seja mortal, ao ponto de esta poder ser descrita, também, como uma morte vital⁵¹⁹. Até mesmo a pessoa que se considera (ou talvez seja mais adequado escrever «considerasse»...) sumamente feliz acorre ao dentista quando a dor aperta. Até mesmo o crente mais devoto chora a morte da mãe. A região de indigência é solo comum, contra qualquer vontade de ilusão⁵²⁰.

Mas, *em segundo lugar*, há mundos e mundos. Há habitantes do mundo e habitantes do mundo. Se é certo que se costuma chamar «casa» tanto às suas paredes quanto aos seus habitantes, é igualmente certo que se fala de «casas boas» e de «casas más», consoante aqueles que as habitam são ou não são dignos de confiança⁵²¹. A casa boa contraria as inclinações do mundo humanamente forjado para olhar retamente o mundo divinamente ordenado; os seus habitantes não ofuscam ativamente os vestígios que, enquanto tais, permanecem estáveis na sua medida. É por isso, em suma, que Agostinho pergunta e interpela: «Até quando, ó homem, vais andar à volta da criatura? Volta a ti: vê-te, examina-te, discute-te»⁵²². Entende, portanto, que o mundo e a transcendência se unem no esforço por te colocar no teu elevado posto. Procura outra casa. Não te contentes com o mundo. Contenta-te com aquele de quem és expressão. Experimenta-te como o deus criado que és.

⁵¹⁸ Cf. *Civ. Dei* III, 19 (CSEL, XL, 143-4).

⁵¹⁹ Cf. *Conf.* I, VI, 7 (CSEL, XXXIII, 5).

⁵²⁰ Leia-se *En. in Ps.* XXIX, sermão II, 17: «Quem é que tem abundância aqui? Ninguém. A abundância do homem o que é? Misérias, calamidades. Mas os ricos têm abundância? Quanto mais têm, de mais carecem. São devastados pelos desejos, são dissipados pela paixão, são torturados pelos temores, definham na tristeza» («Quis hic habet abundantiam? Nemo. Abundantia hominis quae est? Aeruma, calamitas. Sed divites habet abundantiam? Plus egent quanti plus habent; desiderii vastantur, cupiditatus dissipantur, timoribus cruciantur, tristitia contabescunt» [CCL, XXXVIII, 184].

⁵²¹ Cf. *idem*, CXLI, 15 (CCL, XL, 2056).

⁵²² *Sermo* LII, VI, 17: «Quamdiu, homo, circumis creaturam? Ad te redi: te vide, te inspicere, te discute» (CCL, XLI/A, 71-2).

3.

A SEDE DA REGIÃO DE INDIGÊNCIA

3.1. Querer já não é poder

Não se diz nada de substancialmente novo quando se afirma que, diante de certos livros, é mais cómodo rir e assobiar para o lado. O confronto existencial com alguns fenómenos – a experiência de que está a ser descrito o próprio leitor – é um facto que convida à fuga pela via do ridículo. O *Viagem à Volta do Meu Quarto* e – de um modo ainda mais flagrante, embora menos considerado – o *Expedição Noturna à Volta do Meu Quarto*, ambos saídos da pena de Xavier de Maistre, são dois desses livros incómodos. Vendendo a ilusão de que está a erigir qualquer coisa ao jeito de uma *nonchalance*, de Maistre toca um fenómeno que efetivamente importa, tem peso, afeta todos e cada um. O autor envia para a ideia de que existe uma pátria, uma fauna, uma flora próprias; o indivíduo é um ponto mas, a par disso, estende-se e distende-se por todo o mundo – tem o tamanho do universo. Como nota Pedro Mexia no prefácio à edição portuguesa e conjunta daquelas obras, «o quarto é o mundo do “eu”, e o “eu” faz mais viagens do que Marco Polo, na medida em que o espírito chega ao universo inteiro [...] Xavier de Maistre procura um mundo pessoal e [...] intransmissível, um mundo que é só dele, e que ele procura fechado num quarto»⁵²³.

Ainda antes de Xavier de Maistre, Gabriel Marcel sustentava que cada homem é para si próprio um quarto⁵²⁴. Este, apesar de ser imenso, tem naturalmente paredes e uma porta – marcas separadoras do interior face ao exterior. Acresce que o acesso é restrito: só o dono *pode* entrar nele, atravessando o limiar. Não se aceitam hóspedes.

Mas Gabriel Marcel reclamou a ordenação de um quarto onde já só reina o disfarce. E Xavier de Maistre viajou no seu quarto apenas por constrangimento, após ter sido condenado a quarenta e dois dias de prisão domiciliária. Ou seja, tanto um quanto o

⁵²³ Maistre, X. de, *Voyage Autour de ma Chambre / Expédition Nocturne Autour de ma Chambre*, trad. portuguesa e conjunta: *Viagem à Volta do Meu Quarto Seguido de Expedição Noturna à Volta do Meu Quarto*, Tinta-da-China, Lisboa, 2015, pp. 7-8.

⁵²⁴ Marcel, G., *Pour une Sagesse Tragique*, trad. portuguesa: *Para Uma Sabedoria Trágica*, União Gráfica, Lisboa, 1969, p. 167.

outro fazem referência a um *poder* que não é acompanhado pelo *querer*: o sujeito poderá habitar o seu quarto, mas parece só o fazer se a tal for obrigado.

Em mais uma sentença que soa a gracejo, Pascal escreve o seguinte: «Quando, por vezes, eu me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos e os castigos a que se expõem na Corte, na guerra – onde se originam tantas questiúnculas, tantas paixões, tantas façanhas árduas e muitas vezes funestas, etc. –, descobri que toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto»⁵²⁵. Esta descrição, comparada com as de Xavier de Maistre e de Gabriel Marcel, representa mais um passo – vai mais longe. Enquanto aqueles autores falam de *um poder que não é acompanhado pelo querer*, Pascal diz que o homem *já nem sabe* habitar o seu quarto. Mesmo que queira retornar ao interior (mesmo que queira evitar a «guerra», as «questiúnculas», as «façanhas funestas»...), não consegue fazê-lo. Na verdade, *já nem conhece o caminho para o quarto próprio*. As viagens noturnas da «natureza» original, em que o querer seguia o poder, são substituídas pelo aprisionamento da condição presente, em que a anulação do poder anula também a consecução do querer. E o homem advém, por isso, realidade alienada.

Esta dialética entre o poder e o querer é conhecida de quem leu as averiguações anteriores. A proposta de Agostinho adquire sentido pleno na passagem de um *poder que não se quer* para um *querer que se não pode*. Quando é referida a proposta augustiniana, são referidos os fenómenos da imagem e da indigência. O facto de todos os homens serem imagens de outro faz com que cada qual encontre *toda* a sua razão de ser nesse outro de que é imagem – *apenas e totalmente* nele. O fenómeno comporta esta remissão para o modelo. Ora tudo isto (que já foi olhado e aflorado, solicitando apenas uma menção passageira) determina também o fenómeno da indigência. O «ponto forte» da falta humana – se assim se pode dizer – é o carácter única e absolutamente imagético de cada ser humano. Revela-se admissível, por absurdo, a existência de um outro ser intramundano com todas as notas objetivas da falta; mas já não é admissível a aplicação da indigência *humana* a esse ser intramundano. Com efeito, o que determina a falta específica do homem é o facto de ocorrer num ser que é imagem. A tese, que poderia figurar como um pormenor, transfigura o modo de a indigência ocorrer no acontecimento

⁵²⁵ Pascal, B., *Pensées*, 139: «Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils 'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre».

humano. Sem a imagem, a falta objetiva limita-se a ser isso mesmo: a ausência de algo que, enquanto objetivo, é externo, não acompanhado pela *vontade existencial* de uma transcendência. Com a imagem, é arredada de uma vez para sempre a indiferença quanto às possibilidades de cumprimento.

Sem dúvida que a obra agustiniana define cada ser humano como uma tarefa em aberto; talvez esta definição coloque em xeque a aplicabilidade do conceito de natureza ao homem – mas a abertura a um «ainda não» está longe de ser a abertura a um campo absolutamente indeterminado, em que as possibilidades de cumprimento seriam indiferentes. Cada homem é enquanto tarefa específica a cumprir, de tal modo que tem os olhos postos naquilo que pode efetivamente majorar ou maximizar o seu ser, na eventualidade de cumprir a tarefa.

Mas por sua vontade livre – a partir de si, nem mais nem menos do que a partir de si –, o ser humano decidiu mudar a trajetória. De modo espontâneo – isto é, sem um móbil externo que o sustentasse –, ele quis as possibilidades conducentes ao menos. Aquele que habitava o interior do seu quarto decidiu ir ver as vistas, derramando-se no exterior que é inferior porque não é interior. A exteriorização na origem implicou um fechamento; se é certo que o homem deve e até pode querer atualmente reunir-se no interior de si para subir acima de si, a anterior exteriorização foi acompanhada por um fechamento de portas. O dito de Pascal acima referido indicia, então, uma tese que remonta pelo menos a Agostinho: *querer já não é poder*.

Neste sentido, a condição humana assume a forma de uma bizzarria: mantém a *possibilidade constitutiva do mais*, mas já não contempla os meios de uma *ativação efetiva dela*. O homem quer o mais por ser imagem, mas o que quis outrora leva-o à miséria de já não poder o que quer agora. Neste sentido, Agostinho contraria antecipadamente os muitos que se refugiam em pré-conceitos e que, olhando esta posição como um constructo teológico, fogem ao confronto existencial consigo próprios. De facto, alerta para o forte pendor fenomenológico da sua descrição: não se trata apenas, nem primariamente, de o homem ter querido o que Deus não queria; trata-se também, e como antecedente desta desobediência, de o homem ter entrado em conflito com a sua própria tarefa. Agostinho chega a falar de uma desobediência primeira do homem a ele

próprio⁵²⁶, de um abandono do ser humano pelo próprio ser humano⁵²⁷. Quer dizer, o conflito é primeira e fundamentalmente reflexivo, consistindo numa tensão entre a tarefa constituída e a vontade pervertida.

Dirigindo-se a Deus, Agostinho pergunta e responde: «Que torpezas há contra ti, que és corruptível? Ou que delitos contra ti, a quem não é possível fazer mal? Mas tu castigas aquilo que os homens praticam *contra si próprios*, porque, mesmo quando pecam contra ti, *é contra as suas almas que agem impiamente*»⁵²⁸. A constatação de que o homem transporta a cada momento uma vontade pervertida é aprofundada no livro VIII das *Confissões*, se discorre acerca do um conflito interior assente em *mais de um querer*. Esta descrição – que ficou conhecida como a tese das duas vontades – inaugura um aprofundamento fenomenológico. À descontinuidade entre o querer e o poder vem juntar-se um novo elemento: existem *dois «quereres» formais* no interior do mesmo sujeito. Um é novo; o outro, velho. Um é espiritual; o outro, carnal. Um redonda em virtude; o outro, em vício. E tudo isto no interior de um homem exteriorizado, feito campo de batalha entre possibilidades distintas e que almejam levar a palma.

A proposta agustiniana chega a colocar a hipótese de o homem estar convertido num monstro – isto é, num estado privado do que é próprio. É de facto bizarro que um ser constituído na forma da projeção para o mais seja marcado não só por um querer contrário à transcendência mas também por um móbil *interior* desse querer. Agostinho apressa-se a afirmar que o facto aponta, não para uma monstruosidade, mas sim para a existência de um espírito enfermo: «De onde vem este monstro? E porquê isto? [...] Não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer [o transcendente], mas é uma *doença do espírito*, porque ele [i.e., o homem], carregado com o peso do hábito, não

⁵²⁶ Leia-se *Civ. Dei*, XIV, 15: «Enfim – e para o dizer em poucas palavras – que pena foi imposta neste pecado senão a desobediência? Realmente, que mais é a miséria do homem do que a desobediência dele próprio a ele próprio? *Porque ele não quis o que podia, já não pode o que quer*» («Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati pœna quid inobedientiæ nisi inobediencia retributa est? Nam quæ hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inobediencia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non poestet velit?» [CSEL, XL/B, 35-6]).

⁵²⁷ Leia-se *idem*, 14: «O homem foi a si mesmo abandonado porque abandonou Deus e em si mesmo pôs as suas complacências. Recusa-se a obedecer a Deus e por isso não pôde a si próprio obedecer. Daí a sua mais evidente desgraça: o homem já não vive como quer» («Donatus est itaque homo sibi, quia deseruit Deum pacendo sibi: et non obediens Deo, non potuit oboedire nec sibi. Hinc evidentiior miseria, qua homo non vivit ut vult» [CSEL, XL/B, 52]). Cf. as páginas 10 e 11 de Barbosa, D. M., «*Natura Semper in Se Curva* – A Tradição da *Incurvatio* de Agostinho a Duns Escoto», *Lusosofia*, 2013, (in www.lusosofia.net/textos/20130119-barbosa_diogo_natura_sempre_in_se_curva.pdf, consultado pela última vez a 26 de agosto de 2016).

⁵²⁸ *Conf.* III, VIII, 16: «Quæ flagitia in te, qui non corrumperis? aut quæ adversus te facinora, cui noceri non potest? sed hoc vindicas, quod in se homines perpetrant, quia etiam cum in te peccant, in pie faciunt in animas suas» (CSEL, XXXIII, 58).

se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, *existem duas vontades porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que está ausente na outra*»⁵²⁹.

Mas importa reiterar que a tese é apressada, ou pelo menos polêmica. Por um lado, compreende-se que Agostinho não defenda a existência de duas vontades sem mais: ficaria muito próximo de incorrer no maniqueísmo, que tanto contesta. Mas, por outro lado, não se compreende qual é o funcionamento dessa vontade espraiada entre o mais e o menos na forma de «quereres», se não contrários, pelo menos contrastantes. Isto foi problematizado quando se estudou a origem da inclinação desordenada, mais concretamente quando se questionou *como* nasceu uma inclinação para o mal *na vontade anterior à queda*. Então como agora, a obra agustiniana sugere que a ausência de uma explicação resulta da ausência de razões objetivas para tal: dizer que existe um movimento espontâneo é o mesmo que negar qualquer razão objetiva, exterior à própria vontade; se o espírito cai enfermo em virtude desse movimento, então a própria doença não é racionalmente explicável – decorre de algo espontâneo.

Mais do que sublinhar a descontinuidade na explicação dos dois «quereres» formais, importa concluir pela *unidade na origem da transcendência e da falta*. A problematidade em explicar aquela descrição, além de não beliscar a ideia de um homem espraiado entre as possibilidades de mais e de menos, chega até mesmo a confirmá-la. No primeiro subcapítulo sobre a sede da imagem de Deus, concluiu-se que o homem é na forma das possibilidades de si. Neste que é o primeiro subcapítulo sobre a sede da região de indigência, acrescenta-se que também existem, entre elas, possibilidades que levam ao menos. Mas isto de tal modo que – não é excessivo voltar ao mesmo – o menos assume a forma da indigência humana *na justa medida em que contamina um ser feito para o mais* e que, por ser imagem mesmo quando ativa o menos, *continua a querer o mais*. Diga-se de passagem que a ativação do menos pode, aliás, ser resultado de se desesperar do mais humanamente cancelado⁵³⁰. Seja como for, mantém-

⁵²⁹ *Idem*, VIII, IX, 21: «Unde hoc monstrum? et quare istuc? [...] non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed *aegritudo animi* est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. et ideo sunr duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri» (CSEL, XXXIII, 187-8)

⁵³⁰ Cf. *En. in Ps.*, XXXI/B, *passim* (XXXVIII, 224-244). A par do *desespero*, Agostinho fala também, naquele texto, da *presunção* de se poder ativar o querer sem nenhum concurso exterior à condição humana. Estas disposições são contrárias mas convergem no ponto de chegada: o desprezo pela origem da transcendência.

se a fome daquele que já não habita o seu quarto; esta pode ser abafada, mas jamais destruída⁵³¹.

A fechar o livro II das *Confissões*, quando a maioria dos leitores já estaria à espera do que viria no seguinte, Agostinho reinterpreta os rasgos fundamentais da tensão interior entre a transcendência e a falta. Neste contexto, apresenta uma das formulações mais explícitas da região de indigência: «Quero-te, a ti, justiça e inocência, bela e esplêndida para os olhos honestos e de insaciável saciedade. Junto de ti há muita tranquilidade e uma vida imperturbáveis. Quem entra em ti, entra no gozo do seu Senhor, e não temerá, e sentir-se-á otimamente naquele que é ótimo. Afastei-me de ti e andei errante na minha adolescência, meu Deus, muitíssimo fora do caminho da tua estabilidade, e tornei-me para mim próprio uma região de indigência»⁵³². Pode-se concluir ao modo de Agostinho. O homem é a sua vontade pervertida, a ponto de habitar uma região de indigência; mas é também vontade de transcendência, a ponto de ser um deus criado. Apesar de uma leitura rasteira, segundo a qual Agostinho está a contar a sua vida, ao modo de uma exposição cronológica, o livro II das *Confissões* descreve aquilo que pode ser designado como uma «adolescência de condição»: o universal humano tornou-se para si próprio uma região de indigência, mas continua a querer «entrar no gozo do seu Senhor». Enquanto a vontade consentir alguma forma de perversão, ele terá um caminho a percorrer.

3.2. Uma trindade partida em três

As considerações tecidas no apartado anterior já deixavam entrever um encaminhamento para aquela que foi designada, no momento oportuno, como a «segunda artéria principal» desta dissertação. É altura de enfrentar, agora de modo direto e meditado, o problema de saber de que formas a indigência penetra e se expressa nas dimensões do acesso, tal como estas vigoram na humana condição presente.

Mas importa indicar desde já, para se não incorrer em enganos adiante, dois aspetos prévios. *Em primeiro lugar*, esta caminhada não é feita em terreno virgem. Seria

⁵³¹ Cf., por exemplo, *Conf.* III, I, 1 (CSEL, XXXIII, 43-4)

⁵³² *Idem* II, X, 18: «Te volo, iustitia et innocentia, pulchra et decora honestis luminibus et insatiabili satietate. quies est apud te valde et vita imperturbabilis. qui intrat in te, intrat in gaudium domini sui et non timebit et habebit se optime in optimo. defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis» (CSEL, XXXIII, 43).

incompreensível esboçar um quadro expositivo *do nada* ou *de novo*. O estudo já contempla inúmeros aspetos constitutivos da indigência. Fazer tábua rasa a tudo quanto foi visto implicaria, por isso, cair em repetições desnecessárias – se não mesmo chocar a direito contra a descrição da imagem e da indigência como duas vertentes dialeticamente relacionadas, que é justamente a tese a provar. Isto é tanto mais assim quanto o estudo sobre o querer que já não é acompanhado pelo poder mostrou, de modo renovado, que a origem da indigência se identifica com a da imagem.

Em segundo lugar, esta segunda artéria da dissertação terá dimensões consideravelmente menores do que as da primeira. O facto, longe de ser efeito de uma subvalorização da indigência, fundamenta-se em *dois motivos* de ordem distinta. O *primeiro motivo* decorre do primeiro aspeto prévio: dilatar as dimensões significaria repetir sem necessidade. O *segundo motivo* reside numa tese de fundo, que se procurará ir provando nas páginas seguintes: o modo de Agostinho expor a indigência é diferente da forma como expõe a imagem. Ao considerar esta, forja verdadeiros tratados sobre a transcendência de *cada uma* das dimensões do acesso. A *Trindade* está aí para prová-lo, e a terceira parte deste estudo está aqui para confirmá-lo. Ora, quando se trata de considerar a indigência nas dimensões do acesso, a proposta augustiniana sobrevaloriza de tal modo a indigência de *uma delas* que acaba por ser parca em relação às outras duas. Com efeito, Agostinho não se cansa de alertar para a *fraqueza da vontade*, mas não dedica nenhuma obra específica à indigência da memória – e muito menos do entendimento. Este facto, filosoficamente incompreensível, desencadeou uma autêntica escola; e não é necessário ir muito longe para provar que assim é: se um filósofo como Duns Escoto se concentra na transcendência garantida pela vontade sem alertar detidamente para a indigência que ela comporta, é catalogado como o fundador de uma corrente libertária que só pode levar à renovação do pelagianismo ou do fideísmo; mas se um filósofo como Tomás de Aquino se concentra nas provas racionais da existência de Deus sem atender à indigência posterior à queda, os intérpretes classificam as suas cinco vias como provas reais – fechando os olhos, se não se está em erro, para o facto de a condição humana não dispor de um entendimento puro.

Embora também esta circunstância seja filosoficamente incompreensível, é legítimo ver nela o resultado lógico da escola nascida em Agostinho ou – para se ser mais exato – da leitura mais fácil da obra augustiniana. Sendo as coisas deste modo, um estudo que se não pretenda reducionista obriga a olhar a proposta augustiniana sob um ponto de

vista mais abrangente – em que a luta contra as visões pelagianas é um facto, sim, mas apenas uma parte da realidade. Na ausência de livros especificamente dedicados à indigência da memória e do entendimento, urge ir chamando à colação os elementos detetados em textos dispersos – e, em larga medida, já aflorados até esta fase do excursus. Na verdade, o modelo expositivo de Agostinho pode até mesmo jogar a favor deste estudo, que começará por atender à dimensão cuja indigência é menos tratada (a memória) para chegar à que recebe um tratamento mais exaustivo (a vontade). Por isso, a descrição da indigência nas dimensões do acesso terá o carácter de uma exposição *in crescendo*.

3.2.1. Memória

3.2.1. O esquecimento do lugar

Correu muita tinta desde a consideração da memória como lugar interior que não é lugar. O mais do que provável esquecimento de teses avançadas então constitui uma evidência sensível e imediata (embora também superficial, há que admiti-lo) de que esta dimensão do acesso é atravessada pela falta. Por isso, no seguimento do método previamente fixado – e tendo em vista uma compreensão harmónica da transcendência e da falta –, é conveniente retomar alguns elementos já tratados.

O *primeiro elemento* a retomar tem que ver com a constatação agustiniana de que existe um entendimento automático da memória. Segundo aquele, esta não se identifica com o sujeito: mais bem do que uma dimensão do acesso, trata-se de *algo* que o sujeito *possui* – e que, além disso, possui na exata medida em que é ignorante. O sábio dispensará a memória nos seus desígnios *ad intra*, quer dizer, em tudo quanto pese na sua identificação com a sabedoria. Quando muito, usá-la-á na sua tarefa de ensino, ou seja, nos seus desígnios *ad extra*. O *segundo elemento* constitui a base do primeiro, e consiste na ideia de que a memória é uma espécie de *armazém* no qual são *depositados* conteúdos não só passageiros mas também passados. Nesta perspectiva, a recordação de um conteúdo é semelhante à busca de algo numa casa de antiguidades.

Fundado num entendimento distinto e distante do automático, Agostinho descreve esta dimensão do acesso justamente como uma *dimensão*. Identifica-a, por isso, com o

sujeito que acede. Este é o *terceiro elemento* a retomar: a memória não é algo dispensável sem perda de identidade, mas sim o próprio *lugar do ser humano* – não já num sentido espacial, mas sim interior. O *quarto elemento* fundamenta o terceiro, apontando para a tese de que a memória tem que ver, não com o armazenamento de conteúdos passados porque passageiros, mas sim com a *presença constante mas nem sempre atualizada* de todos os conteúdos apreensíveis. Neste sentido, pouco importa se um homem é sábio, néscio ou um meio-termo entre sábio e néscio: uma tal circunstância, subjetiva, em nada obsta contra a necessidade objetiva de reconhecer a verdade de modo ativo e reflexivo.

Tirar do escondimento o que é tacitamente presente ao homem conduz ao *quinto elemento* a recordar – elemento esse que, por sua vez, escancara as portas ao que importa provar. Segundo Agostinho, a presença das imagens sensíveis e das noções inteligíveis é incapaz de explicar a situação de não-indiferença ao transcendente. Como se viu, Deus extravasa os conteúdos da memória de uma maneira paradoxal: não está nela nem como imagem sensível (porque não é um objeto do mundo) nem como noção inteligível (porque é maior do que qualquer ideia forjada ou encontrada). A transcendência habita a imanência: extravasa a memória mas, ao mesmo tempo e em relação ao mesmo, identifica-se com ela. Por outras palavras (que, em certo sentido, são mais uma tentativa fracassada de explicar o inexplicável), a Trindade enquanto Trindade está essencialmente, totalmente, inevitavelmente presente nesta que é uma dimensão do acesso.

Se Deus desabitasse a memória, a memória deixaria de ser – e, por arrasto, o homem reduzir-se-ia a qualquer coisa como uma natureza extinta – seria nada, portanto. Para Agostinho, o primeiro momento é tão simples quanto isto. O enigma está mais à frente, é segundo, tal como o mesmo Agostinho afirma: «O maior enigma é que não vejamos o que não podemos deixar de ver»⁵³³. Mas o que é isso que o homem não vê sem poder deixar de ver? O fenómeno merece as mais variadas observações ao longo da obra agustiniana. O comentário ao salmo LXII perfila-se como uma das várias e variadas tentativas de explicar o que está a ser descrito. Fá-lo de um modo indireto mas efetivo: numa abordagem que lembra inicialmente o sono letárgico dos diálogos, Agostinho apresenta dois *tipos de sono* – os quais pouco têm em comum além do nome. Por uma parte, existe um sono do corpo; por outra, existe um sono da alma. O primeiro é sem dúvida conveniente, se ocorrer na medida justa; o segundo já não o é assim tanto – ou

⁵³³ *Trin.* XV, IX, 16: «Hoc est grandius aenigma ut non videamus quod non videre non possumus» (CCL, L/A, 482).

melhor: não o é de modo nenhum. O sono corporal tem como medida a transitoriedade: é passageiro e visa um desempenho existencial mais lúcido aquando da vigília, que surgirá mais cedo ou mais tarde; o sono da alma tende à permanência, pode levar à inconsciência eterna e visa a desumanização – não tem, por isso, nenhuma medida justa. De facto, dormir assim é bloquear o endeusamento existencial lícito, porquanto «a alma adormece de cada vez que se esquece do seu Deus»⁵³⁴. Dito por outras palavras, «o sono da alma é o esquecimento do seu Deus»⁵³⁵ e, por consequência, é também o derrube de qualquer fundamento dos deuses criados. Como sempre, esta tese agustiniana pouco ou nada tem de pietista: votar Deus ao esquecimento é esquecer a origem da transcendência; esquecer a origem da transcendência é votar ao esquecimento o que constitui o homem. Quer dizer: *olvidar Deus é olvidar o homem*.

Disse-se que esta abordagem lembra inicialmente o sono letárgico dos diálogos; mas só o faz inicialmente. A inclusão da tese do esquecimento – mais ainda: do esquecimento de Deus – aponta as baterias para uma área mais próxima do reduto principal. Agostinho está a procurar *atingir a visão do homem como um ser naturalmente apropriado de si*, ao mesmo tempo que mantém intocada a *visão de Deus como fundamento do «si»*. As *Confissões* contam com dois breves trechos que, se forem bem conjugados, vêm em auxílio desta tese dupla. O primeiro figura no livro X, e representa uma agudização do que acima foi designado como «paradoxo». Escreve Agostinho: «Muita admiração me causa isto; a estupefação apodera-se de mim. Deslocam-se os homens para admirar as alturas dos montes e as ondas alterosas do mar e os cursos larguíssimos dos rios e a imensidão do oceano e as órbitas dos astros – e não prestam atenção a si próprios⁵³⁶». O segundo trecho, que figura no livro XII, é ainda mais breve. Se o anterior consistia numa indagação de Agostinho consigo próprio, o presente dirige-se frontalmente àquele que transcende. A tónica comum é o espanto, sendo que o enigma do primeiro trecho ganha ainda mais dramaticidade com a pergunta do segundo: «Porque é que o homem existe, a não ser porque te lembras dele?»⁵³⁷. Por um lado, Agostinho defende que o ser humano pode esquecer-se de si, com tudo o que já se viu estar implicado nesta tese: a exteriorização, a alienação, a desumanização, a contaminação nefasta do

⁵³⁴ *En. Ps.* LXII, 4: «Quaecumque anima oblita fuerit Deum suum, dormit» (CCL, XXXIX, 795).

⁵³⁵ *Ibidem*: «Somnus autem animae oblivisci Deum suum» (CCL, XXXIX, 795).

⁵³⁶ *Conf X*, IX, 16: «Multa mihi super hoc oboritur admiration, stupor adprehendit me. et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimus lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se opsos» (CSEL, XXXIII, 237).

⁵³⁷ *Idem*, XII, XXVI, 36: «Quid est homo, nisi quia memor es eius?» (CSEL, XXXIII, 337). Cf. *Sl.* VIII, 5.

endeusamento lícito, etc. Por outro lado, sustenta que Deus jamais pode esquecer-se do homem – caso contrário, este deixaria de ser. O quarto abandonado pelo homem nunca está totalmente vazio, mais não seja porque o transcendente não sai dele. *Deus habita sempre o homem, mesmo que o homem nem sempre se habite a si próprio.*

Estas considerações possibilitam um retorno ao sermão que estava a ser estudado. Rediz-se nele que o homem tende a desertar de si, apesar de Deus o habitar sem interrupção nem ocaso. O caráter absolutamente grotesco deste fenómeno está no facto de a alma dormir quando é agitada por todos os lados: «Se estão afastadas dele [i.e., de Deus], as almas estão adormecidas. A luz está presente e não podem ver, porque dormem. Passa-se o mesmo que acontece com o corpo que dorme durante o dia: o sol já se levantou, já está quente o dia, e a alma está como que de noite, porque não vigia a fim de ver que o dia já despontou»⁵³⁸. A força da metáfora do sono reside aqui: dormir é o ato (tanto quanto se pode aplicar-lhe a palavra «ato») mais próximo da inconsciência total. O trecho chega a sublinhar que as almas não podem ver porque dormem. Ver como se fosse de noite – ser noite – é desertar voluntariamente do dia. E isto significa aproximar-se do crepúsculo em demanda das trevas – é fazer-se trevas, apesar da luz. Quando Agostinho escreve, por exemplo na *Trindade*, que a alma age muitas vezes como que esquecida de si (*tamquam sui sit oblita*)⁵³⁹, está a relatar este fenómeno⁵⁴⁰.

O primeiro rasgo de indigência garantido pela memória é a consequência lógica desta recusa. Uma recusa que nasce e começa a crescer no esquecimento dos conteúdos teóricos, como foi sugerido nas primeiras linhas deste apartado; mas uma recusa que adquire maturidade tão-somente num esquecimento daquilo que afeta fundamente a existência do dia a dia. Se tivesse a oportunidade de ler a *Imitação de Cristo*, é provável que Agostinho assinasse por baixo o que se afirma quase no início do livro: os homens não serão julgados por aquilo que leram ou sabem, mas sim pelo modo como agiram em vida⁵⁴¹. Não deixaria de acrescentar, porém, que muito do que eles sabem ou deixam de saber influencia o modo como ativam a sua vontade⁵⁴². De facto, a falta manifestada no

⁵³⁸ *En. Ps.* LXII, 4: «Si ab illo adversae obdormiunt, praesens est illis lumen, et non possunt videre, quia dormiunt. Quomodo et corpore qui dormit inter diem, iam ortus est sol, iam dies calet, et ille tamquam in nocte est, quia non vigilat ut videat iam ortum diem» (CCL, XXXIX, 796).

⁵³⁹ Cf. *Trin.* X, v, 7 (CCL, L, 320)

⁵⁴⁰ Esta afirmação de Agostinho será revista, a uma nova luz, no subcapítulo acerca dos rasgos de indigência garantidos pelo pensamento.

⁵⁴¹ Cf. Kempis, T. de, *Imitatio Christi* I, I e II, ed. portuguesa: *Imitação de Cristo*, Paulinas, Lisboa, 2015, pp. 11-14. Para uma seleção de textos da obra agustiniana sobre o tema, cf. Tonna-Barthet, A., *Nos Hiciste, Señor, Para Ti – Kempis Agustiniano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991.

⁵⁴² Cf. Barbosa, J. M., *Educação e Liberdade*, Princípia, Cascais, 2016, p. 21.

esquecimento das realidades inteligíveis, bem como a consequente necessidade de aprender e reaprender os conteúdos, verte em indignância humana na justa medida em que afeta o cumprimento de uma tarefa existencial concreta⁵⁴³. Aliás, é só por isso que os conteúdos apreensíveis têm de ser arrancados das concavidades da memória, nomeadamente pela sugestão de alguém⁵⁴⁴.

Sendo isto assim em relação aos conteúdos ditos «teóricos», é ainda mais assim no que respeita ao esquecimento do lugar próprio de cada um, na ordem interna da vida: ao fazer-se trevas apesar da sugestão (dos gritos!) de Deus, o homem é projetado – *projeta-se livremente* – para aquilo que em primeiro lugar o não satisfaz e que, em segundo lugar, lhe será arrebatado. Uma das sentenças que melhor esclarecem o fenómeno é proferida num dos comentários ao salmo XXXVI, quando Agostinho afirma que fora do transcendente o homem «não tem nada: são-lhes arrebatadas todas as coisas, não encontra consolo na sua casa. Não tem para onde sair, porque as coisas lhe são adversas. Não tem para onde entrar, porque tudo é mau para ele»⁵⁴⁵. Para quem ainda duvidasse de que esta sentença se aplica ao esquecimento de um lugar interior, Agostinho afirma uma vez mais *não haver sítio para aqueles que estão fora*⁵⁴⁶. É toda uma estrutura fenomenológica de indignância que se apresenta aqui: primeiro, os homens ficam sem nada porque optam pelo nada; depois, não têm para onde sair porque nada os satisfaz; mais tarde, não têm para onde entrar porque se fecham no exterior que é nada; finalmente, ficam sem sítio porque o seu interior se torna lugar do transcendente – *sem o imanente*.

Na identificação do primeiro rasgo de transcendência conferido pela memória, foi estudada pela primeira vez a afirmação agustiniana segundo a qual Deus é «mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais superior do que o mais sublime de mim mesmo»⁵⁴⁷. Num processo de escavação por camadas – e prosseguindo o método da fenomenologia circular –, é necessário concluir pela operatividade do que foi dito. Segundo Agostinho, o homem sem Deus é um homem sem memória, e um homem sem memória é um homem sem interior – é, precisamente, um homem sem sítio. O fenómeno é tanto mais complexo quanto a ausência de sítio não é acompanhada por um encaminhamento para um lugar:

⁵⁴³ A este propósito, cf. *Conf.* X, 17 (CSEL, xxxiii, 239).

⁵⁴⁴ Cf., uma vez mais, *Conf.* X, 17 (CSEL, xxxiii, 239).

⁵⁴⁵ *En. Ps.* XXXVI, sernão II, 10: «Foris nihil habet, ablata sunt omnia, in conscientia nullum solatium est: non est quo exeat, quia dura sunt; non est quo intret, quia mala sunt» (CCSL, xxxviii, 353).

⁵⁴⁶ Cf. *ibidem* (CCSL, xxxviii, 353).

⁵⁴⁷ *Conf.* III, VI, 11: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (CSEL, xxxiii, 53). Cf., também, *idem*, X, XXVI, 37 (CSEL, xxxiii, 255).

ao sair de si, o ser humano decide tornar-se não só um peregrino mas também um *peregrino sem meta*. Esta é uma das grandes marcas da sua indigência: a recusa da memória por parte do homem implicou a recusa do homem por parte da memória. A existência intramundana é amnésia. O lugar próprio já não é reconhecido.

3.2.1.2. *Diversão e tédio*

O homem esqueceu-se do homem – eis um modo de olhar todos os rasgos de indigência, em geral, e particularmente os rasgos de indigência garantidos pela memória. Uma instância do fenómeno é detetável na falta existencial de uma dimensão do acesso que eternize o instante. Foi de tempo que se falou num segundo apartado do estudo da memória, e é o tempo volvido desde então a exigir uma lembrança. Procurou-se colocar em evidência o facto de também existirem dois modos de entender a temporalidade: o primeiro, automático; o segundo, efetivo.

O modo automático assenta na ideia de que o tempo é composto por momentos passados, presentes e futuros, aos quais correspondem realidades próprias. A ser assim, aos momentos passados corresponderão realidades passadas, aos momentos presentes corresponderão realidades presentes e aos momentos futuros corresponderão realidades futuras. O ponto de vista do autómato caracteriza-se, além disso, por julgar que esses momentos e as respetivas realidades estão objetivamente unidos por *fluxos contínuos*, isto é, por períodos, mais ou menos duradouros. Estes fluxos contínuos – estes períodos, mais ou menos duradouros – terão uma consistência *objetiva*, ou seja, justificada pela própria estrutura do real. A memória será, portanto, alheia à forja da continuidade, limitando-se a reconhecer, *passivamente*, períodos objetivos.

Aquele que foi anteriormente descrito como o «entendimento efetivo» da temporalidade é, segundo Agostinho, não só diferente mas também radicalmente contrário ao modo automático. De facto, as *Confissões* descrevem a memória como *condição necessária e suficiente para a constituição do tempo*. Ainda antes de chegar a esta conclusão, Agostinho mostrara que uma simples rajada de vento desmorona o entendimento automático. Por um lado, não faz sentido falar de realidades passadas e futuras porque estas se caracterizam, respetivamente, por já não serem e por ainda não serem. Sem a atividade reflexiva do sujeito, por outro lado, o real não passaria de instantes

fugazes e sem nenhuma relação entre si. Até mesmo aquilo a que se costuma chamar «presente» corresponde a um período de momentos que, enquanto momentos, abarcam «realidades» passadas e futuras. Por conseguinte, a existência de fluxos contínuos justifica-se, não a partir de um reconhecimento passivo da parte do espírito, mas sim de um *processo subjetivo de violação do real*. É esta distensão interior – ou esta *distensão do espírito*, para adotar a expressão de Agostinho – que fundamenta a consciência e, por arrasto, a experiência do tempo.

Quem fala da distensão do espírito como fundamento da consciência e da experiência do tempo fala, ao mesmo tempo, da única possibilidade de o homem resistir ao transitório. Ao escrever-se que o espírito, a mente – a memória – é o lugar da presença, estava-se justamente a relevar que só o interior está vocacionado para agarrar o instante e, violando-o, inaugurar um horizonte temporal. As modalidades de presença forjadas pelo espírito (presente acerca das coisas passadas, presente acerca das coisas presentes e presente acerca das coisas futuras) teve como ponto nevrálgico a equiparação da vida a um cântico. Convém ter em renovada conta o facto de Agostinho aludir a um cântico já conhecido. Assim como o intérprete de um cântico já conhecido interrelaciona todas as notas (as que já entoou, a que está a entoar e as que ainda entoará) a partir de um conhecimento prévio da melodia total, assim também o homem tem a possibilidade constitutiva de ver na vida um fluxo contínuo de momentos (os que já viveu, o que está a viver e os que possivelmente viverá) a partir de uma *memória prévia e desde sempre já presentificável*. Cada um desses momentos é um *recorte da totalidade da vida*, sendo por isso representável a partir dela (e não ao contrário).

Se existem, de facto, rasgos de transcendência a trazer consigo germes de falta, a compreensão da memória como eternização do instante é sem dúvida um deles. É, além disso, um dos mais evidentes. Ao longo da sua obra, Agostinho procura evidenciar que a eternização do instante no quadro da totalidade implica a possibilidade, pelo menos, de o homem esquecer o carácter transitivo desses recortes temporais. A experiência quotidiana mostra que, de facto, a possibilidade de ver os momentos como recortes da totalidade vem acompanhada pela eventualidade de os ver de outra forma. Não se trata, claro está, de o ser humano poder cair na indigência de ver um momento como um puro instante, quer dizer, como um ponto inextenso e sem qualquer carácter transitivo; isso equivaleria, já se sabe, a curto-circuitar a consciência e a experiência (não existe nem consciência nem experiência sem um horizonte temporal, por mais breve que este seja). No entanto, existe

mesmo um segundo rasgo de indigência garantido pela memória. A sua *forma* consiste no esquecimento prático de que «nós somos os tempos; assim como somos, assim são os tempos»⁵⁴⁸. Por outras palavras, consiste na desconsideração do homem como um ser imerso num fluxo temporal com princípio, meio e fim. Ainda por outras palavras, e de modo mais incisivo, esta forma de indigência remete para a possibilidade, pelo menos, de cada pessoa humana esquecer que é uma tarefa a cumprir, uma desincumbência determinada, um trilho individual e a percorrer. À compreensão efetiva da memória como possibilidade de atualização dos conteúdos, Agostinho contrapõe a circunstância de o homem não atualizar nem conteúdos (teóricos e práticos) nem momentos além dos que lhe interessam para a satisfação de um desejo imediato.

Já se está a ver que, além de ser fundamental, esta descrição de Agostinho toca o nervo de toda e qualquer falta humana voluntariamente ativada. E, de facto, o modelo formal que acabou de ser descrito tem como primeira desformalização a possibilidade de o homem *viver o momento presente como a totalidade da vida*. O que é isto senão ir no encalço de um desejo imediato como se toda a tarefa fosse cumprida mediante a sua satisfação? O que é isto senão esquecer que cada homem tem uma desincumbência vital, um caminho a percorrer, que Agostinho sustenta não se reduzir ao «aqui e agora»? O que é isto senão aprisionar-se no instante? Adotando conceitos já estudados, mas nunca gastos, pode-se dizer que a primeira desformalização do segundo rasgo de indigência garantido pela memória consiste em *fruir do transitório como se fosse permanência pelos séculos dos séculos*. Em vez do endeusamento existencial lícito, o homem *pode, no mínimo*, viver uma vida animal. Animal, porque a expectativa e a atenção são esquecidas. Animal porque a memória é desabilitada por aquele que – domesticando a vida numa presença inferior até mesmo ao presente acerca das coisas presentes – vive o recorte como o todo. Animal, porque a nota se julga sinfonia que tudo abarca.

Agostinho apresenta traços desta desformalização em muitos textos e de vários modos. No fundo, apresenta-os sempre que se refere, de uma forma ou de outra, às quedas voluntárias perpetradas pelos homens. Uma maneira de explicar a sua proposta sem repetir passa por adotar uma pauta distinta, que se acha em causa no conceito de *esperança*. No sermão CV, por exemplo, esta virtude é definida como aquilo que permite ao homem ter em maior conta o futuro do que o presente, de maneira que o próprio

⁵⁴⁸ *Sermo* LXXX, 8: «Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora» (PL, XXXVIII, 498).

presente seja visto num horizonte mais vasto⁵⁴⁹. Neste contexto, o mundo é apresentado como categoria oposta à esperança: «Que este mundo não mate, por assim dizer, a tua esperança com o seu veneno, tanto mais funesto quanto mais oposto. Que coisas não te diz o mundo [...] a fim de que olhes para trás, isto é, a fim de que ponhas a tua esperança nas coisas presentes (que não são presentes, porque não permanecem)!»⁵⁵⁰. A esperança projeta, inscreve o recorte presente num *sentido de totalidade*; o mundo distrai, atribui a um instante a *totalidade do sentido*. A esperança *centra* o homem no seu interior, identifica-o com a memória; o mundo *descentra* a pessoa até ao instantâneo, aliena-a no que lhe é exterior. Na esperança, as coisas ditas «presentes» são *modalidades de presença* dentro da totalidade que é a vida; no mundo, as coisas ditas «presentes» *nem sequer o são*, porque, além de não permanecerem, perdem o seu alistamento num horizonte que permanece. Ao querer agarrar o tempo fora da memória, o homem nem sequer agarra o presente – que não passa de uma brisa da manhã, extinta o mais tardar à primeira hora (ao primeiro minuto) da tarde⁵⁵¹.

A outra desformalização do segundo rasgo de indigência garantido pela memória é ao mesmo tempo muito semelhante e radicalmente distinta da anterior. A semelhança está na circunstância de se cortar nela, também, o nexos significativo entre o presente e a totalidade da vida. Neste caso, como no anterior, *o homem esquece a circunstância de ser uma tarefa a cumprir, uma desincumbência determinada, um caminho a percorrer* – de tal modo que não vive o momento como recorte de uma totalidade com sentido. Mas existe uma diferença que, por baixo da sua aparente irrelevância, esconde uma variação capital: enquanto a primeira desformalização consistia na possibilidade de o homem viver o presente como a totalidade da vida, esta segunda consiste na possibilidade de o homem *viver o momento presente como uma instância indiferenciada dos demais momentos da vida*. Neste caso, o presente já não é vivido como uma absurda espécie de instante absoluto – mas é vivido como uma espécie de *instante absurdo dentro de outros instantes absurdos*, os quais compõem no seu todo a totalidade da vida.

Por isso, a diferença mais radical desta modalidade de indigência, em comparação com a anterior, está no facto de aquela apontar para a categoria da diversão, ao passo que

⁵⁴⁹ Cf. *Sermo CV*, v, 7 (PL, XXXVIII, 621).

⁵⁵⁰ *Ibidem*: «Mundus iste spem tuam, ut ita dicam, veneno eo contrario, quo retrario. Quanta tibi loquitur mundus [...], ut retro respicias: id est, ut in rebus praesentibus (nec praesentibus; non enim dicenda sunt praesentia nunquam stantia) spem tuam ponas» (PL, XXXVIII, 6219).

⁵⁵¹ Cf. *En. Ps.* XXXVI, sermão II, 10 (CCL, 353).

esta envia para uma forma de tédio vital (*taedium vivendi*). Agostinho debruça-se poucas vezes sobre o fenómeno. O seu estudo mais demorado (ou, melhor dizendo, menos rápido) encontra-se no livro IV das *Confissões*, quando tece considerações sobre a sua disposição após a morte de um amigo. Assim, no parágrafo IX daquele livro, escreve o seguinte: «Com esta dor fez-se trevas o meu coração, e tudo o que eu via era morte. E a pátria era para mim um suplício, e a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo aquilo que com ele partilhara se tornara um horrível tormento sem ele»⁵⁵². Mais adiante, no parágrafo XII, Agostinho confirma: «Não encontrava repouso nos bosques amenos, nem nos jogos e no canto, nem nos lugares perfumados, nem nos aparatosos banquetes, nem no prazer da alcova e do leito, nem finalmente nos livros e nos versos. Todas as coisas eram horríveis, e a própria luz, e tudo aquilo que não era ele, era insuportável e entediante [...] e eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz, onde não podia estar nem de onde me podia ir embora»⁵⁵³.

Excluída que está, desde há muito, a leitura psicológica de Agostinho, pode-se partir de um pouco mais à frente e averiguar o que está a ser dito sobre o homem enquanto homem. *Em primeiro lugar*, salta a vista o facto de Agostinho usar recorrentemente, em ambos os excertos, a palavra «tudo» e seus derivados: tudo o que ele via; tudo aquilo; todas as coisas... *Em segundo lugar*, é importante notar que a visão descrita aponta para o carácter objetivamente horrível de tudo quanto é visto e vivido. As coisas *eram assim*, não se limitavam a parecer-lhe desse modo. Por um lado, este facto fecha a porta à desformalização do tédio como uma espécie de «mediania disposicional»; mas, por outro lado, abre a janela à sua desformalização como indiferença pelas possibilidades do homem. Ao dizer que tudo o que via era morte, Agostinho não está apenas (não está de maneira nenhuma!) a descrever um acesso distorcido a qualquer coisa como «o mundo real», «alheio ao sujeito». Em vez disso, está a aludir à impossibilidade – que anula todas as possibilidades – de ver a vida como tarefa, desincumbência vital, caminho a percorrer. Aquilo que antes *era* o lugar da satisfação *é agora, objetivamente*, um lugar infeliz (*infelix locus*). A transfiguração não é apenas subjetiva: é também objetivamente real. Sendo assim, e *em terceiro lugar*, o tédio é identificado na obra agustiniana com um modelo

⁵⁵² *Conf.* IV, IV, 9: «Quo dolore contenebratum est cor meum et quidquid aspiciebam mors erat. et erat mihi pátria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram sine illo in cruciatum immanem verterat» (CSEL, XXXIII, 70).

⁵⁵³ *Idem*, VII, 12: «Non in amoenis nemoribus, non in ludis atque cantibus nec in suave olentibus locis nec in conviviis apparatir nec in voluptate cubilis nec lecti, non denique in libris atque carminibus adquiescebat. horrebant omnia et ipsa lux, et quidquid non erat quod ille erat, inprobum et taediosum erat [...] et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere» (CSEL, XXXIII, 73-74).

específico: a vida torna-se um lugar infeliz, onde nem a presença nem a ausência interessam, onde se não identifica uma vocação, onde os recortes são conjuntamente carentes de sentido – onde nada tem peso, porque tudo *é na forma do tédio*.

Em suma, a indigência garantida pela memória como eternização do instante aponta para os dois caminhos de uma bifurcação que, paradoxalmente, conduz ao mesmo ponto de chegada. Num caso, o presente é vivido como a *totalidade* do sentido; noutra, é vivido como a *ausência* de sentido. De um lado, o mundo convida à diversão; do outro, o tédio convida à impossibilidade. Além disso, o mundo é desde sempre já a condição do homem, ao passo que o tédio é uma disposição existencial, não sendo controlável. Por isso, as formas de indigência que estiveram a ser estudadas não representam, apenas, uma possibilidade. Eis o ponto de chegada comum aos dois caminhos da bifurcação: *primariamente e o mais das vezes, o homem está esquecido de si*. Sempre que se recomenda a uma pessoa, em linguagem comum, que aja «de modo consciente», está-se a admitir a possibilidade *e a inclinação* contrárias. Dada a sua condição, o homem pode *e tende a* esquecer-se de si. O primeiro momento da sua tarefa consiste, portanto, em lembrar-se de si – em recordar que é uma nota dentro de um cântico já conhecido, no âmbito de uma sinfonia mais abrangente.

3.2.2. Entendimento

3.2.2.1. Formas de ignorância

Existem razões para se falar de qualquer coisa como uma «tristeza do pensamento»? Esta pergunta levou George Steiner a redigir um opúsculo, no qual respondeu afirmativamente à questão e identificou dez razões para tal⁵⁵⁴. Em bom rigor, o número redondo mais parece ponto de partida (premissa) do que de chegada (conclusão), afigurando-se arbitrário. Ponto de partida ou de chegada, arbitrário ou não, é de notar que algumas das razões propriamente ditas já integram o quadro agostiniano; não são novas, portanto. Além disso, é curioso que outras razões de Steiner para a «tristeza» sejam razões de Agostinho para a «alegria», ou seja, para o seu contrário. O

⁵⁵⁴ Steiner, G., *Dix Raisons (Possibles) à la Tristesse de Pensée*, trad. portuguesa: *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, Relógio d'Água, Lisboa, 2015.

mais notável e curioso, todavia, não são as razões identificadas no opúsculo, nem tão-pouco os encontros e desavenças com a obra agustiniana: verdadeiramente notáveis e curiosas são as *que ficam por identificar*, bem como o facto de uma delas ser para Agostinho *a mais radical* (no sentido de «mais originária»).

Deixe-se o andamento desta ideia em suspenso, a pairar em fundo, e retome-se a descrição agustiniana do entendimento. No subcapítulo da parte anterior sobre esta dimensão do acesso, foi dito que os rasgos de transcendência garantidos por ela geravam a tentação – porventura mais forte do que nunca – de assinalar antes de tempo os rasgos de indigência correspondentes. Por isso, adivinha-se que as teses a reconhecer agora brotem de aspetos estudados na terceira parte, mais do que sucede nos casos anterior e posterior a este – isto é, de modo mais vincado do que nas dimensões da memória e do amor. Justifica-se, pois, uma breve recapitulação.

O *ponto de partida* a presentificar resulta da visão segundo a qual a alma é ativa em todas as formas de conhecimento sensível, inteligível ou de Deus. Como noutras ocorrências, Agostinho esforça-se por descrever o fenómeno em detrimento de o justificar teoreticamente. Também como noutras ocorrências, a sua descrição ataca a visada natural. Enquanto o homem comum diz «querer tomar conhecimento de algumas coisas», a descrição agustiniana vê o entendimento de todos os homens – comuns, geniais, etc. – como estando voltado para o saber total, máximo e omniabarcante. Esta dimensão do acesso encontra-se vinculada a todo o saber, em vez de estar voltada para alguns saberes.

O *ponto de passagem* a presentificar foca-se no exemplo paradigmático do conhecimento inteligível. Agostinho sustenta que os estudantes (amantes de todo o saber) já têm uma relação cognoscitiva com o que procuram conhecer, pois só se ama aquilo que se conhece; e constata que os demais homens também amam a totalidade do saber. Até mesmo quem diz «não sei» já está de tal modo vinculado ao saber – à verdade, no fim de contas – que consegue chegar a essa conclusão.

Assim se chega ao *ponto arquimédico* do que já foi visto sobre o entendimento. Não é um ponto de chegada, porquanto une o primeiro rasgo de transcendência estudado ao primeiro rasgo de indigência a relevar agora. Considera Agostinho que a vinculação à totalidade do saber pode ser desformalizada de modos diversos. Ora este facto, inócuo à primeira vista, assinala a existência de desempenhos existenciais diversos face a uma vinculação que é objetivamente máxima, total e omniabarcante.

Para tentar ir até ao fundo da questão, suponha-se a (mais do que improvável) utopia de uma pessoa pegar neste estudo com um interesse que não seja o de avaliar quem o escreveu. Aventando esta hipótese abstrusa (quase se escreveria «exclusivamente lógica»), aventar-se-á logo de seguida a (mais do que provável) certeza de essa pessoa vir a saltar capítulos. Tanto esta quanto outra atitude qualquer perante o texto assentam em teses mais ou menos explicitadas. Assim, quem o não lê demonstra com a vida não ver nele nenhum tipo de saber em falta; quem o lê em parte demonstra com a vida não ver nos capítulos que salta nenhum tipo de saber em falta; e assim sucessivamente. É claro que o exemplo peca, na medida em que apresenta este estudo como um sistema de verdades sem falhas ou erros – algo que é ainda mais improvável do que alguém o ler na íntegra. Seja como for, o que importa relembrar a partir do exemplo é o facto de se jogar muito nesta disparidade, *subjetiva*, entre saberes que fazem falta e outros que a não fazem. A catalogação de certas teses aqui presentes com a etiqueta do «não me interessa; não me faz falta» expressa, na verdade, a certeza existencial de que se domina tudo o que interessa em relação a elas⁵⁵⁵. Os pontos acerca do entendimento apresentados na terceira parte e presentificados nesta indiciam, portanto, uma descrição com cores muito vivas. Sim, todos os homens estão naturalmente abertos para o conhecimento máximo das imagens sensíveis, dos inteligíveis e do próprio Deus. Como se viu, esta abertura é possibilitada pelo facto de os conteúdos apreensíveis serem desde sempre já presentes ao espírito: o entendimento (filho) é eternamente gerado pela memória (pai), de tal modo que todos os saberes lhe são já presentes. No entanto, a maioria dos conteúdos não é presentificada. Nem mesmo o homem mais sábio do mundo é capaz de extrair todos os conteúdos dos palácios da memória; e, mesmo que conseguisse, não o faria de modo sincrónico – de sorte que a presentificação de alguns seria acompanhada temporalmente pelo esquecimento de muitos outros.

A dado momento do sermão CXVII, depois de vincar a incapacidade de o homem ter um olhar contemplativo, Agostinho clarifica que tal se deve ao afastamento de Deus: «A alma que se afasta dele recebe como primeiro exórdio de penas a própria cegueira. De facto, quem se afasta da luz verdadeira – isto é, de Deus – fica desde logo cego»⁵⁵⁶. Acontece que todos os homens se afastaram mais ou menos daquele que os transcende, ficando cegos e obrigados a andar às apalpadelas. A ideia é tão evidente que, pelo menos

⁵⁵⁵ Cf. *Trin.* X, I, 2 (CCL, L, 314) e *idem*, II, 4 (CCL, L, 315-6).

⁵⁵⁶ *Sermo* CXVII, IV, 5: «Vindicat enim primo in anima aversa a se, exordio poenarum, ipsa caecitate. Qui enim se avertit a lumine vero, id est, a Deo, iam caecus efficitur» (PL, XXXVIII, 664).

à primeira vista, não pressupõe disputa: segundo Agostinho, a privação da luz natural teve e tem como primeira consequência a *dificuldade em aprender*. Mas este facto, experimentado na pele com muito mais frequência do que se quereria, é descrito no trecho com uma formulação estranha: diz Agostinho que esta cegueira é um primeiro exórdio de penas (*primo exordio poenarum*). Não é fácil dizer o que isto significa, e são várias as traduções a comprová-lo. Como de costume, a edição espanhola da BAC toma a dianteira na fuga ao problema, traduzindo a expressão como «primera represalia divina»⁵⁵⁷. Sendo fácil adivinhar que Agostinho não está a dizer nada disto (nem sequer uma tradução literal o consente), existe um trecho do diálogo *Livre Arbítrio* a confirmar esta suposição. Dirigindo-se a Deus, Agostinho diz que, «enquanto se *ama a sombra*, o olhar da alma torna-se *mais fraco e mais incapaz* de suportar a tua presença. É por isso que o ser humano se torna *mais e mais tenebroso*, enquanto segue, de bom grado, o que lhe é mais tolerável e conserva o que é mais fraco. Como consequência, *começa a não poder ver* o que é em grau supremo»⁵⁵⁸.

Note-se que Agostinho fala de um *aumento* da fraqueza, da incapacidade e das trevas. Isto é muito importante. Adotando um dito de Hamlet, pode-se afirmar que, desde sempre já, o homem «cai enfermo desse modo pálido de pensar»⁵⁵⁹. A enfermidade não decorre, pois, da ativação voluntária e individual desta ou daquela possibilidade. Conjugando a terminologia e as teses dos dois últimos textos de Agostinho citados, conclui-se que a fraqueza, a incapacidade e as trevas germinam do tal «exórdio de penas» e florescem numa outra forma, «enquanto se ama a sombra». Esta mudança representa mesmo uma transformação, de tal modo que a doença prévia não só aumenta mas também – e este é o ponto – passa a ser de outra ordem; o aumento é qualitativo, não apenas quantitativo.

Mas o que é que isto significa ao certo? E de que modo se manifesta na quotidianidade? Amar a sombra significa *conformar ativamente o entendimento com ela*, e manifesta-se de cada vez que, na vida diária, uma pessoa *desespera da luz*. A obra agustiniana está repleta de descrições acerca destes fenómenos⁵⁶⁰; a escuridão de

⁵⁵⁷ *Obras de San Agustín*, vol. X, BAC, Madrid, 1950, p. 583.

⁵⁵⁸ *Lib. Arb.* II, XVI, 43: «Umbra dum amatur languidiorem facit oculum animi et invalidiorem ad perferendum conspectum tuum. Propterea magis magisque homo tenebratur, dum sectatur libentius quidquid infirmiore tolerabilius excipit. Ex quo incipit non posse videre quod summe est» (CCL, XXIX, 267).

⁵⁵⁹ Shakespeare, W., *Hamlet*, III, I, trad. Portuguesa: *Hamlet*, Cotovia Lisboa, 2001, p. 113.

⁵⁶⁰ Cf., a título de exemplo, todo o livro V das *Confissões* (CSEL, XXXIII, 89-112). Recorde-se, também, *En. in Ps.*, XXXI, sermão II, *passim* (XXXVIII, 224-244).

nascença pode assumir outra espessura ao longo da vida. Recorde-se, porém, que a vinculação existencial visa o conhecimento máximo, total e omniabarcante. O contraste entre o que um homem vê (ou não vê...) num dado momento e o que por natureza deseja ver pode levá-lo a domesticar a tensão. Mais ainda: o homem não só pode como *tende a domesticar a ausência subjetiva do saber objetivamente requerido*. Não podendo anular a vinculação ao saber máximo, total e omniabarcante, ele inclina-se para o *convencimento de que já o possui*.

O ponto arquimédico presentificado acima manifesta, deste modo, a sua validade: é de facto possível desformalizar a tensão para o saber total de modos diversos. Segundo Agostinho, o modo habitual consiste em *desesperar do saber ao ponto de julgar a tensão como resolvida*. Era justamente isto que se achava em causa tanto no exemplo da leitura desta tese («não me interessa; não me faz falta») quanto na descrição agustiniana do espanto inverso ilusório. Recordando esta em detrimento daquele, pode-se dizer que o espanto do primeiro tipo não tende a ser desativado porque *o ser humano desesperou do espanto filosófico, sendo que agora foge dele*.

Neste sentido, é legítimo falar da existência de duas formas de ignorância: por uma parte, *a ignorância com que todos nascem* e que lhes dificulta a aprendizagem; por outra, *a ignorância que todos tendem a cultivar a partir daquela*. Ora, apesar de ambas as formas sugerirem indigências concretas, a forma da segunda é qualitativamente mais vincada do que a da primeira. Expressando esta falta do modo paradoxal que lhe corresponde, dir-se-á que ela consiste em «tapar os olhos à cegueira», adensando-a, assim, até limites insuspeitados pela condição humana (apesar de até mesmo o povo dizer que não há maior cego do que aquele que não quer ver). Sempre que Agostinho propõe um derrube ativo da pretensão de saber total, está a sugerir ao homem que abra os olhos para esta sua cegueira. De facto, assim como existe uma transcendência constitutiva e uma outra existencial, assim também se pode falar em Agostinho de uma *indigência constitutiva*, que não só pode como tende a ser transfigurada para uma *indigência existencial*. A proposta agustiniana é, em parte, uma tentativa de contrariar o «exórdio de penas» mediante uma aceitação do primeiro tipo de ignorância. Porque, em derradeira análise, «vale mais a ignorância piedosa do que uma ciência presumida»⁵⁶¹; e já se sabe

⁵⁶¹ *Sermo* CXVII, IV, 5: «Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae» (PL, XXXVIII, 663).

que o contrário deste tipo de ciência é, não um conhecimento seguro, mas sim um amor sem quebras à luz que ainda se não tem.

Tudo se conjuga – até mesmo a ideia que ficou em suspenso, ou a pairar em fundo. Afinal, existem razões para se falar de qualquer coisa como uma «tristeza do pensamento» ou não? Certamente. Aliás, uma peculiaridade da obra agustiniana é o facto de não se ficar por razões circunscritas a um ou a outro fenómeno: antes deste ou daquele motivo de tristeza, a razão mais radical (no sentido de «mais originária») para a tristeza do pensamento é a própria *ausência habitual de uma tristeza explicitada*. Desenvolvendo o pensamento de George Steiner até onde Agostinho consentiria, conclui-se que o «véu de tristeza»⁵⁶² a cobrir o homem pensante é tanto mais triste quanto menos é experimentado como véu – porque poucas coisas há tão tristes quanto os cegos amantes do mundo (*saeculi caecis amatoribus*) que julgam guiar os cegos para lá do mundo⁵⁶³.

3.2.2.2. *O filho veio ao homem mas o homem não o pensou*

Num esforço por resumir uma parte da tarefa formal do homem quanto ao entendimento próprio, Agostinho sugere que «não procure ver-se como ausente, mas antes cuide de distinguir-se como presente»⁵⁶⁴. Trata-se de uma parte significativa: basta acrescentar-lhe a nota de que nada é tão presente à mente quanto ela própria para se escancarar os portões conducentes ao segundo rasgo de indigência refletido pelo entendimento. E basta fazê-lo porque esta nota é, na verdade, muito mais do que isso: transforma todo o cenário, mostrando que o conhecimento de si é formalmente distinto dos outros: por um lado, a presentificação de um conhecimento sensível, inteligível ou de Deus rasga sempre um novo horizonte, a ponto de permanecer *algo a procurar* e de ser essa procura *que fundamenta a tensão para o conhecimento total, máximo e omniabarcante*; por outro lado, o conhecimento de si *já é total, máximo e omniabarcante*, de tal modo que *não faz sentido falar de uma procura da mente pela própria mente*.

Mas a verdade é que inúmeras «mentes» se procuram. Em primeiro lugar, o facto de existir uma disciplina como a Antropologia – mais ou pior ainda: o facto de existir

⁵⁶² Steiner, G., *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, p. 11.

⁵⁶³ Cf. *Conf. X*, XXXIV, 52 (CSEL, XXXIII, 265).

⁵⁶⁴ *Trin. X*, IX, 12: «Non [...] velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere» (CCL, L, 325).

uma disciplina como a Antropologia Filosófica – prova a toda a linha que o homem se pensa como *um objeto de estudo*: existindo uma disciplina que alegadamente estuda o homem enquanto homem (como existem disciplinas a estudar a vida enquanto vida, o peso enquanto peso, etc.), fará sentido conceber a existência de um *investigador* que explora *este objeto* como quem observa *algo* através de um microscópio. Em segundo lugar, são inúmeros os filósofos a teorizar acerca do homem, tal como já se viu que Agostinho ilustra, com base nas definições antigas de «homem».

Não se julgue, todavia, que isto se aplica apenas às disciplinas académicas e às definições antigas de «homem». Se assim fosse, a descrição não envolveria um problema, pois quem lê um texto como este tem à sua espera a mulher, os filhos, os amigos ou, pelo menos, o jantar. O fenómeno tem importância porque, também com a mulher, com os filhos, com os amigos e ao jantar, *essa pessoa tende a procurar-se* – como se fosse um objeto mais ou menos ausente. Deste modo, o acesso quotidiano do homem a si próprio distingue-se por dois fenómenos contrastantes, que por sua vez representam mais uma desformalização da transcendência e da falta. De uma parte, uma perspetiva centrada na transcendência relevará o facto de o conhecimento próprio ser objetivamente máximo, total e omniabarcante: a ideia de uma tensão para o conhecimento pessoal revela-se sem sentido, pois a mente é toda ela presente a si própria – não podendo, neste sentido, ser procurada com êxito. De outra parte, um ponto de vista atento à indigência sublinhará o facto de a condição humana estar inclinada a *fugir da vida mediante a teorização e/ou a objetivação*. Ocorre todavia que, como noutras desformalizações já estudadas, estes fenómenos de transcendência e de falta do entendimento como que se entrecruzam, confirmando que são partes, perspetivas ou pontos de vista de um mesmo acontecimento: o ser humano.

O livro X da *Trindade* conta com um parágrafo que tem a vantagem de incluir os dois fenómenos colocando a tónica no da indigência. Por isso, é oportuno citá-lo no contexto atual. Depois de constatar que a mente se conhece inteiramente a si própria, Agostinho pergunta e responde: «Sendo assim, por que se lhe preceitua que se conheça a si própria? Creio que seja para que pense em si e viva segundo a sua natureza, isto é, para que anseie ocupar a ordem que lhe cabe segundo a sua natureza, a saber: abaixo daquele a quem deve estar submetida, acima das coisas a que deve antepor-se; abaixo daquele por quem deve ser governada, acima das coisas que deve governar. Efetivamente, como que esquecida de si, [a mente] faz muitas coisas levada por uma ambição desregrada. De facto,

vê coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E, quando devia parar para fruir delas, ao pretender atribuí-las a si e considerando-se semelhante a Deus – não por obra dele, mas sim por si própria –, ao pretender ser quem ele é, afasta-se dele, desvia-se e cai no que é cada vez menos e que julga ser cada vez mais; na verdade, nem ela se basta a si nem nada basta a quem se afasta do único que basta. E por isso – por sua indigência e por sua dificuldade –, entrega-se excessivamente às suas ações e aos desassossegados deleites que nelas colhe. Assim, pelo desejo de adquirir conhecimentos das coisas exteriores – cujo género, conhecido já, ama e sente que podem ser perdidas se não forem guardadas com grande esforço – perde a segurança e pensa tanto menos em si quanto mais segura está de que não pode perder-se»⁵⁶⁵.

A passagem que acabou de ser citada humilha quem tenta desvelar os fenómenos por sua conta e olha para a obra agustiniana: as breves palavras com que são apresentados tantos e tão complexos fenómenos esbarra com as inúmeras páginas habitualmente necessárias para descrever os mesmos. Agostinho fala da *necessidade de o homem viver segundo a sua «natureza»*, não esquecendo porém que o *lugar* desta na *ordem* corresponde a uma estranha *posição intermédia*, a uma espécie de espargata entre *o menos que é quase nada* e *o mais que é a plenitude do ser*. A propriedade de se aplicar o conceito de natureza aos homens é questionável, numa medida ainda maior do que a já identificada, porque cada qual já se encontra *apostado no menos de uma forma ou de outra* – não sendo, desde logo, quem deveria ser. Esta aposta existencial redundará num *esquecimento de si* e numa *ambiçãõ desregrada* – esquecimento e ambição esses que são tanto maiores quanto mais o homem se *identifica* com o que está abaixo dele na ordem. É por esta via que reentram em cena os *conceitos de fruição e de uso*, se bem que este apenas surja em segundo plano. A oportunidade do trecho para esta fase é confirmada (se é que ainda o não foi) pelo facto de tomar os *tipos de semelhança* como pontos de incidência e destrinça entre aqueles dois conceitos. A semelhança que mais aposta no menos é, por seu turno, explícita e literalmente identificada com a *indigência (egestas)* e com a *dificuldade (difficultas)*. Nem sequer é esquecido que estes fenómenos de falta se

⁵⁶⁵ *Trin.* X, V, 7: «Utquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat? Credo ut se cogitet et secundum naturam suam vivat, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam tamquam sui sit oblita sic agit. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra in praestantiore natura quae deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus, quod putatur amplius et amplius quia nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit» (CCL, L, 320).

estribam e agravam no carácter *transitório* das realidades, *menores*, a que o homem costuma entregar-se. Numa formulação benévola, Agostinho afirma que tais realidades podem ser perdidas se não forem guardadas com grande esforço. Mas já se sabe que, em bom rigor, as realidades seculares estão condenadas a passar, de sorte que o homem fora do seu quarto mais não faz, por mais que se esforce, do que agudizar a inquietação de nascença.

Mas existe uma tese, em particular, que não só confirma como potencia a oportunidade do trecho para esta fase da dissertação. De facto, antes e depois de apresentar os fenómenos já estudados e resumidos no parágrafo anterior, Agostinho explicita a noção de pensamento: no início, opina que o preceito de *conhecimento* próprio é devido ao facto de o homem dever *pensar* em si; no final, sustenta que o ser humano pode realmente *não pensar* em si. Neste sentido, à ideia da geração eterna do entendimento pela memória deve ser acrescentada a tese de que *o conhecimento total não implica o pensamento constante*. Reassumindo a imagem agustiniana, pode-se dizer que *o filho veio ao homem mas o homem não o pensou* – quer dizer, o entendimento ou conhecimento está *sempre presente*, mas *nem sempre é presentificado*. A diferença entre o conhecimento e o pensamento próprios reside nisto mesmo: enquanto o conhecimento do homem pelo homem corresponde a uma dimensão do acesso desde sempre já presente, porque constitutiva, o pensamento de si corresponde a uma possibilidade – e a uma possibilidade atravessada pelo eventual querer, que já não é poder.

Pouco depois da última passagem citada, na qual apresentou todo um aparato de fenómenos, Agostinho aprofunda a diferença prática entre o conhecimento e o pensamento de si. Fá-lo num parágrafo que, apesar de extenso, deve ser citado na íntegra, mais não seja por interrelacionar aquela diferença com a memória e o amor: «É uma questão admirável o modo como a mente se procura a si mesma e se encontra, para onde se dirige a fim de se procurar e até onde vai a fim de se encontrar. Que há, de facto, tão presente à mente quanto a própria mente? Mas, porque está naquilo em que pensa com amor e com amor se habitou às realidades sensíveis, isto é, corporais, não consegue estar em si mesma sem a imagem delas. Surge daqui o seu erro, degradante, de não conseguir separar de si as imagens das realidades sensíveis *para se ver a si sozinha*; ligaram-se, de facto, pelo laço de um amor admirável. E esta é a sua impureza: *ao tentar pensar em si sozinha*, julga ser aquilo sem o qual não se pode pensar a si mesma. Quando, pois, lhe é ordenado que se conheça a si mesma, não se deve procurar como se fosse separada de si,

mas deve procurar separar de si aquilo que a si acrescentou. Com efeito, ela está mais dentro de si não só do que os objetos sensíveis, que estão naquela parte da alma que até os animais têm, apesar de não terem inteligência, a qual é própria da mente. Embora esteja mais no seu interior, a mente, de algum modo, sai de si mesma quando exterioriza a afeição do amor para com essas imagens, que são uma espécie de vestígios de múltiplas afeições. Estes vestígios como que se imprimem na memória quando as realidades corpóreas, que estão fora, são percebidas pelos sentidos de modo que, mesmo quando estão ausentes, estejam as suas imagens disponíveis para aqueles que nelas pensam. Conheça-se, pois, a si mesma, e não se procure a si mesma como ausente, mas fixe em si a atenção da vontade com que vagueava pelas outras realidades e *pense em si mesma*. Verá então que nunca deixou de se amar, que nunca deixou de se conhecer – mas que, ao amar outra coisa juntamente consigo, se confundiu com ela e, de algum modo, cresceu com ela, e assim, abraçando várias coisas como uma só, pensou que essas várias coisas são uma só»⁵⁶⁶.

Agostinho inicia esta passagem mediante o uso de terminologia associada ao espanto, e este facto já não causa espanto. Com efeito, a admirável questão (*mirabilis quaestio*) deste excerto identifica-se concetualmente com o maior enigma (*grandius aenigma*) tratado aquando do estudo da memória: ambas as expressões significam a bizarria de um homem não ver o que não pode deixar de ver. Mas esta nova aproximação representa um avanço, na medida em que refere a terminologia às noções de *amor desordenado* e de *confusão*. Deixando o estudo do primeiro conceito para o subcapítulo que já se avizinha, atente-se no segundo.

⁵⁶⁶ *Idem*, VIII, 11: «Ergo se ipsam quemadmodum quaerat et inveniat, mirabilis quaestio est quo tendat ut quaerat aut quo veniat ut inveniat. Quid enim tam in mente quam mens est? Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus dum rerum sensarum imagines secernere a se non potest ut se solam videat; cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris. Et haec est eis immunditia quoniam dum se solam nititur cogitare hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare. Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat; sed id quod sibi addidit detrahat. Interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae quam habent et bestiae, quamvis intellegentia careant, quae mentis est propria. Cum ergo sit mens interior, quodam modo exit a semetipsa cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exserit amoris affectum. Quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit, sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo, atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt» (CCL, L, 324-5).

Num artigo dedicado ao problema⁵⁶⁷, Craig de Paulo sustenta que o pensamento agustiniano corresponde a uma *ontologia da confusão*, mostrando que tal conceito define constitutivamente o homem. Fá-lo através da análise de um conjunto de dualidades da vida humana, as quais redundam em várias formas de tensão existencial. A tese segundo a qual a mente não consegue ver-se a si sozinha parece, no mínimo, confirmar a interpretação daquele autor. Ao não conseguir separar-se – *distinguir-se* – das realidades com as quais se vê, o ser humano acaba por *confundir-se* com elas, ao ponto de julgar ser isso sem o qual não pode pensar-se – *ao ponto de se ver como um objeto exterior, a procurar*. Este fenómeno não decorre de uma falta de conhecimento próprio, porquanto a mente está desde sempre já presente a si mesma. O que se passa é que à presença total da mente a ela mesma *está agregada uma amálgama de imagens às quais se devota atenção* – imagens essas que acabam por ser erroneamente identificadas com o pensamento efetivo de si⁵⁶⁸. Esta confusão existencial de fundo apenas é solucionável mediante o *discernimento de si* e a *exclusão do que está a mais*, e nunca através da procura de um suposto objeto que alegadamente está a menos. A mente não é um objeto de estudo, não está a menos – as realidades exteriores é que estão a mais.

Sendo assim, as indagações teóricas do homem pelo homem estão condenadas a fracassar, por um lado, e manifestam mais indigência, por outro. A «admirável questão» do início do excerto está envolta na bizarría de o homem procurar aquilo que já tem: o conhecimento de si. A tarefa de todo e qualquer ser humano neste campo mais não é (e seria quase escusado dizer que isto já não é nada pouco) do que contrariar a teorização ou a objetivação e *pensar em quem é totalmente conhecido*. Ou seja, não é mais (e não é mesmo nada pouco) do que presentificar atentamente quem já tem à disposição, porque é ele próprio. A descrição agustiniana do entendimento de si corresponde, portanto e em suma, a uma *vocação para o discernimento*⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ Cf. Paulo, C. J. N. de, «La Fenomenología Agustiniana de la Confusión», *Augustinus*, 51 (2006), pp. 9-21.

⁵⁶⁸ Cf. *Civ. Dei* XIX, 4, onde Agostinho identifica esta tese com a descrição do homem como um ser desterrado em Babilónia.

⁵⁶⁹ Como afirma Bernardo Dias no seu estudo comparativo das obras de Agostinho e Heidegger (Dias, B., *Heidegger Leitor de Agostinho – A Memória como Fenómeno Existencial*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011, p. 23), «a incompletude ou o carácter “por cumprir” da existência humana [...] só pode resolver-se no movimento vivo desse cumprimento. A tónica incide, pois, na própria relação [...]. Por isso, a *ratio* agustiniana é acima de tudo uma *vocatio*, isto é, uma chamada ou um apelo à existência, de acordo com um projeto de humanização que serve de motor à totalidade da existência». Cf., também, Martins, M.^a M., «L’Herméutique Originnaire d’Augustin en Relation Avec une Ré-Appropriation Heideggerienne», in *Mediaevalia*, 13-14 (1998).

3.2.3. Amor

3.2.3.1. *O laço da concupiscência: entrega de si ao mundo*

Todos os homens têm a noção mais ou menos consciente (o mais das vezes, quase inconsciente) de que o mundo está ao dispor, à mão, pronto a ser usado. Se fosse pedido a uma qualquer pessoa, logo na primeira hora da manhã, para confirmar o que acabou de ser afirmado, ela até poderia barafustar, dizer que não é bem assim. Fá-lo-ia, por hipótese, um pouco antes de *tomar* um banho quente, comer o *seu* pequeno-almoço e lavar os dentes, *servindo-se* da uma escova. Se tal pessoa trabalhasse, continuaria provavelmente o dia saindo de casa em direção ao seu labor, no âmbito do qual se cruzaria com mais ou menos pessoas. Se fosse desempregada, poderia dedicar-se a ver os programas televisivos da manhã. Estes cumprimentos vitais (como, na verdade, todos os outros) assentam na tese implícita de que *o mundo é dominado pelas pessoas que nele habitam*. A própria ideia de uma habitação pressupõe a tese de que o homem se encontra num sítio onde pode ser. Dito numa palavra: julgar que o dia está ao dispor *para mim* dá a impressão de domínio pessoal sobre toda a *minha* vida.

No entanto, quando a água quente se nega a sair pela torneira, a pessoa que acabou de acordar pode começar a pensar que deveria ter ficado na cama. «O dia começa mal», pode ela pensar, ao mesmo tempo que tenta resolver o *problema*. Se, ao chegar à cozinha, percebe que as cápsulas de café acabaram no dia anterior, dará consigo a rogar pragas ao mundo, por não lhe disponibilizar os ingredientes básicos para o que se avizinha. Deixando de lado as considerações relativas ao desaparecimento da escova de dentes (que pode gerar reações muito diversas), pense-se no que costuma acontecer quando a pessoa em causa quer chegar ao escritório em meia hora e uma avaria no motor obriga a ficar toda a manhã à espera do reboque; ou quando ela está a ver um programa e o televisor deixa de funcionar, sem razão aparente...

Na última passagem citada, Agostinho fala do laço de um amor admirável (*mirabiliter glutino amoris*). Embora o contexto do excerto seja o da indigência do entendimento, a sua abrangência extravasa uma aplicação tão específica: está em causa a *tendência de as realidades do mundo absorverem o homem*. Se uma pessoa acorda na

certeza de ter o mundo ao dispor, à mão, pronto a ser usado, este só o deixa ter essa certeza por alguns momentos: basta algo não funcionar como previsto para o homem deparar consigo, numa situação de passividade, entregue ao que julgava dominar. E isto não acontece somente com os objetos materiais: quando os outros decidem não comparecer a uma reunião agendada, a pessoa vê-se perante a vida na situação que sempre foi a sua: a de carência, de indignidade face a isso que julgava ter sempre aí, pronto a ser usado. Em síntese, as pessoas *precisam do mundo*, cada qual a seu modo; *não são elas que o tomam, mas sim ele que as domina*.

É muito fácil (é, aliás, quase instantâneo) o aprisionamento de si com este laço, a partir do qual a relação com a vida própria é convertido num serviço às coisas e às pessoas alheias. E é tão fácil (quase instantâneo) porque o interior está continuamente a ser assolado pela *concupiscência*. Nas páginas seguintes, procurar-se-á estudar a indignidade no amor à luz desta categoria existencial – a qual já recebeu neste estudo alguns acenos mas ainda não foi nele encarada de frente. Admitindo e partilhando a tese de que a análise poderia rumar por outras vias, entendeu-se por bem seguir esta por dois motivos. Em primeiro lugar, porque é um modo adequado de apresentar elementos já tratados a partir de uma nova perspectiva. Em segundo lugar, porque Agostinho lhe dedica especificamente um texto, que pode ser descrito como a «segunda grande parte» do livro X das *Confissões*. A descrição da indignidade nas dimensões do acesso assumirá, assim, o prometido carácter de uma exposição *in crescendo*.

No parágrafo XXIX daquele livro das *Confissões* – onde começa a tal segunda grande parte –, Agostinho reapresenta a ideia de que o homem se dissipou em muitas coisas (*in multa defluximus*). Este é um momento fundamental. As misérias da vida haviam sido chamadas à colação no parágrafo anterior, alegando-se então que o homem é um peso para si mesmo e dificulta a transcendência de si naquele que o eleva. De um modo renovado, a esperança humana é apresentada como estando numa posição intermédia entre o desejo de prosperidade na adversidade e o temor da adversidade na prosperidade – não sendo, por isso, esperança nenhuma⁵⁷⁰. Tudo é vão nesta «esperança», que se manifesta como provação sem nenhuma pausa (*sine ullo interstitio*)⁵⁷¹. No parágrafo XXX é introduzida, por uma parte, a descrição da queda como um visco, e por outra parte a dialética do «já – ainda não», desta feita mediante as expressões «o que ainda

⁵⁷⁰ Cf. *Conf. X*, XXVIII, 39 (CSEL, XXXIII, 255).

⁵⁷¹ Cf. *ibidem* (CSEL, XXXIII, 256).

sou» (*quod adhuc sim*) e «o que ainda não sou» (*quod inconsumatus sum*)⁵⁷². Esta introdução poderia ser apenas uma reintrodução, não se desse o caso de ser precedida por uma sentença relativa à tendência para a queda: «Sem dúvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século»⁵⁷³. Independentemente de estas serem ou não serem as únicas *desformalizações* da dissipação⁵⁷⁴, uma coisa é certa: cada uma delas abrange várias *instâncias*. A desformalização a ver agora, por exemplo, contempla as seguintes: (i) imagens e sugestões sexuais; (ii) tentações da gula; (iii) sedução dos perfumes; (iv) prazeres do ouvido; (iv) prazeres do olhar. O plural no enunciado de todas as instâncias deixa antever que, na verdade, cada uma delas representa ainda um modelo formal, no sentido em que pode ser repartido em ocorrências concretas de diversa ordem. Contudo, não importa tanto analisar ao detalhe as casuísticas de cada formulação. Importa, isso sim, entender as anotações que Agostinho vai fazendo sobre cada uma delas – anotações essas que, no seu conjunto, formam um quadro delineado em seus contornos⁵⁷⁵.

Uma nota básica da concupiscência da carne (e da outra também, como se verá) é assinalada por Agostinho quando diz que o ser humano chama «delícia» à calamidade⁵⁷⁶. O que é que isto significa? Até que ponto é válido? Significa que *a indigência é convertida num prazer que dissipa*, e a sua validade é confirmada ao pensar-se, por exemplo, que habitualmente as pessoas não comem de tudo o que lhes é dado. Isto é tanto assim que se considera estranho quem, diante de um banquete, escolhe comer uma peça de fruta. A supressão da «calamidade» da fome é vista como *oportunidade de granjear prazer*, não apenas – e talvez nem primariamente – como uma necessidade do corpo. Agostinho socorre-se do mesmo exemplo aqui adotado (o da comida) para confirmar a operatividade da concupiscência: «Tu ensinaste-me a ir tomar alimentos como se fossem

⁵⁷² Cf. *idem*, xxx, 42 (CSEL, xxxiii, 258).

⁵⁷³ Leia-se *idem*, 41: «Ibes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi» (CSEL, xxxiii, 257).

⁵⁷⁴ Na verdade, não é explicitado nas *Confissões* se a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ambição do século esgotam a totalidade de sentido da categoria existencial sob estudo. Haverá outras desformalizações possíveis? A única resposta possível assenta no facto de Agostinho estar, provavelmente, a partir da Primeira Epístola de João, na qual é dito que *tudo* o que há no mundo cai no âmbito daquelas desformalizações (cf. *I Jo.* II, 15). O problema é que tal resposta, além de ser uma suposição, parte de um argumento de autoridade. Deve, pois, ser arredada desta dissertação filosófica.

⁵⁷⁵ Por vezes, tem-se a ideia de que a relação pessoal de Agostinho com cada uma daquelas instâncias é artificial, tal é a ordem expositiva que ele lhes confere. Não se percebe de que modo um emaranhado tão confuso de sugestões pode surgir no texto como algo facilmente discernível. De facto, as anotações de Agostinho parecem mais bem visar o universal humano, e não tanto a intensidade que as diversas instâncias de concupiscência da carne assumem nele, enquanto indivíduo.

⁵⁷⁶ Cf. *idem*, xxxi, 43 (CSEL, xxxiii, 259).

medicamentos. Mas, quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arma-me ciladas. Com efeito, essa passagem é um prazer e não existe outra passagem por onde se passe para onde a necessidade obriga a passar. E, como a conservação da vida é a causa do comer e do beber, junta-se-lhe como companheiro um perigoso prazer que, muitas vezes, se obriga a ir adiante, de tal modo que, por causa dele, se faz aquilo que eu digo ou quero fazer por causa da conservação da vida»⁵⁷⁷.

O fenómeno é tal que até mesmo as pessoas unicamente empenhadas em satisfazer necessidades (se é que elas existem) são amarradas com este laço. O excerto é claro: a causa subjetiva para comer pode identificar-se com a causa objetiva, ou seja, com a conservação da vida; mas o prazer espreita até mesmo neste caso, sugerindo por exemplo que se coma carne em vez de peixe (ou vice-versa, dependendo do gosto). Em consequência do mesmo fenómeno, o desejo de *suprir a necessidade* pode converter-se facilmente em desejo de *exceder a saciedade*. E tende mesmo a fazê-lo: este pode ser mais ou menos velado, mas é não só possível como insistente – sendo concretizado em instâncias de concupiscência.

Está de moda querer inscrever os fumadores em hasta pública, sendo que até mesmo as estações de metropolitano colaboram nesta «luta contra o fumo», em prol de pessoas que sejam «amigas do ambiente». Na melhor das hipóteses, isso deve-se à tese de não ser necessário fumar nenhum cigarro para viver. Todavia, segundo o ponto de vista augustiniano, existem muitas outras instâncias de concupiscência da carne, tanto ou mais dignas de reparo do que esta: a pessoa que dispõe de um dia inteiro para, sozinha, ir de Lisboa até ao Porto e vai de automóvel em vez de apanhar o comboio; o homem que não admite um único almoço que não seja «regado» com o seu copo de vinho; a mulher que só sai de casa depois de passar uma hora a «arranjar-se»; a criança que diz precisar do jogo que «está na berra»; o sujeito que dorme sempre dez horas, e o intelectual que recusa dormir mais de cinco porque diz ter de «produzir ideias». Os casos são, em potência, indefinidos. Dito de modo mais preciso: são tantos quantos os objetos (no sentido latino do termo, isto é, «aquilo que está posto diante» do homem). As *Confissões* descrevem o

⁵⁷⁷ *Idem*, 44: «Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laquens concupiscentiae. ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeat quo transire cogit necessitas. et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedissequa periculosa iucunditas et perumque praeire conatur, ut eius causa fiat, quod salutis causa me facere vel dico vel volo» (CSEL, XXXIII, 259).

acontecimento humano como uma tarefa que, sempre e de cada vez, está cercada – *invadida* – por estas e outras sugestões de queda. E os exemplos mostram que não lhes correspondem sempre, nem sequer habitualmente, ações objetivamente más. Isto é tanto assim que o emprego de certos objetos num dado momento e com uma dada intensidade pode, para uma pessoa, representar a cedência à queda e, para outra, corresponder à satisfação de uma necessidade real. Nem todos necessitam do mesmo, seja devido à compleição física seja devido ao projeto vital. Segundo Agostinho, o drama da indigência no amor encontra um dos seus nervos nestes *contornos baços que separam a necessidade do prazer*. O fenómeno dá ainda mais força à concupiscência da carne, que pode entrar no homem sem ele dar por isso: «Muitas vezes, não se sabe ao certo se é o necessário cuidado do corpo que ainda exige ser satisfeito, ou se é a falaciosa voluptuosidade do prazer que pede disfarçadamente para ser servida. Perante esta incerteza, a alma, infeliz, prepara a justificação da sua desculpa, congratulando-se por não ser evidente o que basta para o equilíbrio da saúde, a fim de que, sob pretexto da conservação da vida, encubra a satisfação do prazer»⁵⁷⁸.

A concupiscência pede para ser servida (*ministerium suppetat*). Esta expressão confirma pelo menos duas notas do fenómeno. Por uma parte, ela *pede*, significando isto que nenhuma tentação é mais forte do que o espírito acometido por ela; por outra parte, ela pede *para ser servida*, de tal modo que o aparente uso do mundo pelo homem tende a ser, na realidade, um uso do homem pelo mundo. Não é de mais repetir que a concupiscência é um visco, um laço. Como se disse na terceira parte – mais concretamente, no subcapítulo paralelo a este –, o projeto existencial de cada homem corresponde àquilo em que ele está deposto ao modo da fruição; o peso de cada homem é o seu amor, quer dizer, a forma de desejo em que cada um exerce ou depõe a vontade. Encobrir a satisfação do prazer com a máscara da necessidade significa, assim, *desligar-se do entendimento de si como tarefa no tempo*, para se deixar prender pela fruição momentânea dos objetos. Já não interessa que utilidade eles têm para a prossecução de um empreendimento, mas sim a *fruição* obtida nesse suposto «uso».

A concupiscência pede para ser servida – mas fá-lo com voz baixa. As trevas nas quais se esconde permitem-lhe entrar sem ser notada, a ponto de o homem só dar por ela

⁵⁷⁸ *Ibidem*: «Saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat na voluntaria cupiditatis fallacium ministerium suppetat, ad hoc incertum hilascerit infelix anima et in eo praeparat excusationis patrocinium gaudens non apparere, quid satis sit moderationi valetudinis, ut obtentuy salutis obumbret negotium voluptatis» (CSEL, XXXIII, 259).

quando já está a ser puxado para baixo. Muitas vezes, a experiência é o único modo de o homem atingir o seu estado decaído. Quando as coisas lhe faltam, ele topa consigo preso ao mundo, conformado com o mundo, ao serviço do mundo. A outra face desta moeda está no facto de a atenção do espírito aos objetos *não poder ser cortada de uma vez por todas*. Além de entrar no homem sem ser convidada a isso, a concupiscência da carne não sai dele logo após ser convidada a fazê-lo. De facto, até mesmo a continência face a uma queda regional ou particular pode converter o homem a uma outra tentação, qual é o orgulho de ter vencido a anterior⁵⁷⁹. O jugo só termina no momento da morte, pois a vida é uma tentação total: «São deploráveis e dignas de pranto estas trevas nas quais se oculta esta capacidade que há em mim, de o meu espírito, quando se interroga a si mesmo sobre as suas forças, julgar que não deve confiar facilmente em si, porque a maior parte das vezes lhe é oculto o que há nele, a não ser que lhe seja revelado pela experiência; e ninguém deve ter a certeza nesta vida – que é chamada “tentação total” – se aquele que pôde de pior tornar-se melhor, também de melhor se não tornará pior»⁵⁸⁰.

Assim como as tentações vêm sem ser pedidas, assim como não vão mesmo quando se lhes pede, assim também têm *graus*. A causa de algumas serem detetadas apenas quando os objetos faltam está no facto de o espírito estar particularmente subjugado ao seu domínio. Se a privação não é sentida com tanta força, a queda não terá sido até ao fundo. Se, por outro lado, gera sofrimento, a pessoa em causa estava atolada. Esta tese é apresentada mesmo a fechar o estudo desta desformalização. No mesmo ponto derradeiro, dedicado ao prazer do olhar, Agostinho aprofundara uma tese já tratada: além de as tentações não terem de envolver ações objetivamente más, os objetos em causa até podem ser bons em si mesmos. É o caso das «formas belas e variadas, as cores vivas e alegres. Oxalá estas coisas se não apoderem da minha alma; que dela se apodere Deus, que fez estas coisas muito boas. Porque o meu bem é ele e não estas coisas»⁵⁸¹. A explicação para este caso particular é a mesma de outrora: ao dedicar a sua atenção às cores, esta rainha (*regina colorum*) impera sobre o sujeito, que nessa medida é súbdito.

⁵⁷⁹ Leia-se *idem*, XXXVIII, 63 (CSEL, XXXIII, 274-5).

⁵⁸⁰ *Idem*, 48: «Sunt enim et istae plagendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea, quae in me est, ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota temptatio nominar, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meior deterior» (CSEL, XIII, 262-3).

⁵⁸¹ *Idem*, XXXIV, 51: «[...] pulchras formas et varias, nítidos et amoenos colores amant oculi. non teneant haec animam meam; teneat eam deus, qui fecit haec bonum quidem valde, sed ipse bonum meum, non haec» (CSEL, XXXIII, 265).

No ínterim entre esta tese e a da gradualidade, Agostinho descreve o fenómeno como expressão de os homens se tornarem amantes do século, domesticando a vida e, assim, sendo consumidos por ela no seu sono.

A segunda desformalização da concupiscência é apresentada nos seguintes termos: «Existe na alma, disfarçado sob os nomes de “ciência” e “conhecimento”, uma espécie de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de experimentar por meio da carne»⁵⁸². Agostinho dedica apenas um ponto do livro X ao segundo tipo de concupiscência, mas só esta frase já deixa entrever a densidade concetual do mesmo. De facto, compreende-se pela passagem citada que também esta desformalização consiste numa forma de *prazer*. Se a concupiscência da carne envolve uma fruição dos objetos, enquanto oportunidade de granjear prazer através tanto da necessidade quanto da saciedade, a concupiscência dos olhos não lhe fica atrás. Vai até mais longe do que a primeira desformalização, porquanto a sua forma de prazer é mais abrangente: *inclui também o que é contrário ao prazer da carne*. Para provar o dito com a vida, basta pensar no que ocorre após um acidente automóvel: poucos minutos depois, já se formaram longas filas nas faixas de rodagem do sentido contrário. A única razão plausível para o fenómeno é o facto de as pessoas desejarem ver a desgraça, apesar de a não quererem experimentar na pele: *abrandam só para ver*. Ora, o «só para ver» é uma nota fundamental deste tipo de concupiscência. As características do que é objeto da visão (belo, feio, agradável, desagradável, maravilhoso, horrendo, etc.) pouco importam; e só não são irrelevantes de todo porque têm de constituir *novidade*. O que interessa ao sujeito é «experimentar por meio da carne», ou seja, ver o que de cada vez está a aí para ser visto. Também esta *curiosidade* ofusca o entendimento de si como tarefa no tempo, porque o prazer vincula ao instantâneo, ao momento presente, ao «aqui e agora».

Ao relacionar a segunda desformalização da concupiscência com o desejo de experimentar, por um lado, e com os nomes de «conhecimento» e «ciência», por outro, Agostinho dá mostras de não ter presente apenas as curiosidades tidas por fúteis. Se assim fosse, o alcance da concupiscência dos olhos seria curto, porque regional. A filosofia, por exemplo, também se acha sob mira⁵⁸³: escrever uma tese de doutoramento para «saber

⁵⁸² *Conf. X, xxxv, 54*: «Inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae paliata» (CSEL, XXXIII, 267).

⁵⁸³ Tanto quanto se consegue perceber, é isto que Agostinho tenta provar quando fala do espírito que se dedica à indagação dos segredos da natureza. Cf. *Conf. X, xxxv, 55* (CSEL, XXXIII, 268).

coisas» é concupiscência dos olhos; ler a *Suma Teológica* para saber «o que Tomás de Aquino diz» é concupiscência dos olhos. A ousadia das *Confissões* é tal que se chega a vincar nelas que o próprio louvor de Deus pode nascer de uma tentação deste género, e que a permanência nesse louvor pode estar dominada por ele⁵⁸⁴.

Mas não se disse na segunda parte do estudo que Agostinho, na esteira de Aristóteles, constata o desejo universal de conhecimento? E não é o mesmo Aristóteles a deixar claro que a visão, de que Agostinho fala, preside aos sentidos em ordem ao conhecimento? Não é ele, por arrasto, a considerar que a experiência é condição necessária para o acesso? Tudo isto não só é verdade como valida a concupiscência dos olhos. Em causa está uma *modificação do desejo de experiência*, cimentado no *desvio da visão* e no resultante *conhecimento decaído*. Tal como os objetos da concupiscência da carne não têm por que ser objetivamente maus, a visão, que rege a concupiscência dos olhos, é um bem em si mesmo. É a partir dela que o homem adquire um conhecimento reto, não encurvado mas sim erguido. O que se passa é que, primariamente e o mais das vezes, o ser humano deixa-se absorver pelo desejo de experiência em detrimento de procurar compreender o que está implicado nessa experiência. A vontade de verdade, tratada na segunda parte, assume portanto uma forma indigente, na qual o conhecimento autêntico cede o seu lugar à informação e presta vassalagem ao ver por ver, ao ver o novo por ser novo e estar na moda, apenas porque isso é uma oportunidade de granjear prazer.

Ocorre que o novo envelhece rápido. A moda fica em desuso num piscar de olhos. O sinistro automóvel é visto num instante, as longas filas dissipam-se uns metros à frente o trânsito volta a fluir – e o sujeito vira-se para outra novidade que peça para ser servida. Ao ser mais ou menos dominado por esta concupiscência, o ponto de vista fica como que «sem sítio»: entrega-se a uma novidade, para logo deitá-la fora e perseguir outra novidade – que terá o mesmo fim da anteriormente preterida. Nesta selva imensa que é a morbidez da curiosidade⁵⁸⁵, a tarefa humana no tempo é reduzida a um cuidado instantâneo vão⁵⁸⁶. O desejo de compreensão vital dá primazia ao um olhar entorpecido. É daí, em suma, que a concupiscência *dos olhos* recebe o seu nome: «Além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob os nomes de “conhecimento” e

⁵⁸⁴ Cf. *idem*, xxxv, 57 (CSEL, xxxiii, 269-70), onde Agostinho dá os exemplos da osga e da oração.

⁵⁸⁵ Cf. *ibidem* (CSEL, xxxiii, 268).

⁵⁸⁶ Cf. *idem*, 56 (CSEL, xxxiii, 267).

“ciência”, uma espécie de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos sentidos do corpo, mas sim de experimentar por meio da carne. Visto que esse apetite está no desejo de conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado nas Escrituras por “concupiscência dos olhos”. Aos olhos pertence essencialmente a função de ver. Usamos também a palavra “ver” para os outros sentidos quando os aplicamos ao ato de conhecer. Na verdade, não dizemos “ouve o que brilha”, nem “cheira como resplandece”, nem “saboreia como reluz”, nem “apalpa como cintila”, , pois diz-se que todas estas coisas são vistas. No entanto, dizemos não só “vê o que brilha” – porque só os olhos o podem sentir –, mas também “vê o que soa”, “vê o que cheira”, “vê o que tem sabor”, “vê como é duro”. Por isso, a experiência geral dos sentidos é chamada, como foi dito, “concupiscência dos olhos“, porque os restantes sentidos, quando procuram conhecer algum objeto, também usurpam para si, por analogia, a função de ver, na qual os olhos têm primazia»⁵⁸⁷.

3.2.3.2. *A ambição do século ou o problema do(s) amor(es) de si*

«Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus, a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si, a celeste»⁵⁸⁸. Esta sentença de Agostinho tem o virtuosismo de, por uma parte, repor o andamento do estudo nos eixos do amor-próprio e de, por outra parte, focar com luz intensa os alicerces mesmos da ambição do século. No subcapítulo paralelo ao que agora começa, tentou-se provar que aquele conceito é discriminável em dois sentidos e que estes, por sua vez, assentam na equivocidade daquilo a que se chama «si». O trecho da *Cidade de Deus* envolve um dos sentidos; eliminar a equivocidade é viável, justamente, mediante um desvelamento do

⁵⁸⁷ *Idem*, 54: «Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui servientes deperunt qui longe se faciunt a te, inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino adpellata est. ad oculos enim videre proprie pertinet. utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. neque enim dicimus: audi quid rutillet, aut: olefac quam niteat, aut: gusta quam splendeat, aut: palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. dicimus autem non solum: vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, sed etiam: vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur, quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant» (CSEL, XXXIII, 267-8).

⁵⁸⁸ *Civ. Dei* XIV, XXVIII: «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contentum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contentum sui» (CSEL, XL/B, 56-57).

terceiro tipo de tentação. Por tudo isto, cada um dos aspetos tratados no subcapítulo acerca da transcendência no amor será não apenas *lembrado* mas também *acompanhado pela nota de indignância correspondente*. Sem esquecer quanto foi sendo visto sobre o tema em etapas dispersas, o fim deste itinerário consistirá na captação da problematidade vital do(s) amor(es) de si.

A fim de outorgar mais consistência ao projeto, é oportuno citar uma passagem decisiva sobre a ambição do século, na qual figuram as tais notas de indignância relativas aos aspetos do amor-próprio: «Porventura, Senhor – tu que és o único a dominar sem orgulho, porque és o único verdadeiro Senhor, tu que não tens senhor –, cessou em mim ou pode cessar em toda esta vida também este terceiro tipo de tentação: querer ser temido e amado pelos homens, não por outro motivo, mas para que daí advenha uma alegria que não é alegria? Daí resulta não amar-te acima de tudo, nem temer-te castamente [...]. E assim, como, por causa de certos deveres da sociedade humana, é necessário ser amado e temido pelos homens, o adversário da nossa verdadeira felicidade não nos dá tréguas, espalhando por todo o lado um “Muito bem! Muito bem!”, para que, enquanto recebemos avidamente estes aplausos, sejamos apanhados incautamente e desliguemos a nossa alegria da tua verdade, colocando-a na falsidade dos homens, e nos agrada ser amados e temidos, não por causa de ti, mas sim em vez de ti»⁵⁸⁹.

Ficou evidente na parte anterior que a dedicação a si é, num certo sentido, natural, imediata, quase se diria «espontânea». A noção de cuidado (*cura*) perfilou-se como expressão do fenómeno, o qual foi designado como «amor natural de si». Ora, a primeira frase do excerto indicia que este desejo universal de majoração ou maximização seja, para Agostinho, desde sempre já marcado pelo orgulho – pela soberba de vida. Mas o que é que está aqui em causa, ao certo? Quais as implicações disto? As outras frases do mesmo excerto responderam, e as considerações seguintes procurarão explicar.

Um olhar panorâmico sobre as formulações dos tipos de tentação dá a ver uma descontinuidade entre os dois primeiros e o terceiro. Desde logo, aqueles são chamados

⁵⁸⁹ *Conf. X, XXXV, 59*: «Numquid, domine, qui solus sine tyfo dominaris, quia solus verus dominus es, qui non habes dominum, Numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus, non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium? misera vita est et foeda iactantia. hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te [...]. itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis «euge, euge», ut dum avidè colligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeatque nos amari et timeri non propter te, sed pro te» (CSEL, XXXIII, 271).

de «concupiscência», enquanto este é designado de «ambição». Além disso (ou talvez por isso), as descrições das concupiscências da carne e dos olhos contêm um aparato concetual específico: aplica-se-lhes os conceitos de dispersão, entrega ao mundo, dissolução, apagamento, serviço, entre outros. Quando analisa a ambição do século, Agostinho fala antes de querer ser temido e amado (*timeri et amari velle*). Existe portanto, nesta e noutras formulações idênticas, uma *clara* referência ao sujeito: o homem orgulhoso esforça-se (aplica a sua vontade) para estar no centro. Fá-lo a todo o momento, sempre e de cada vez. A relação com tudo o mais bebe desta fonte comum. Sendo assim, dá a impressão que o presente fenómeno dista radicalmente dos dois anteriores: longe de entregar a vida, pela concupiscência, aos objetos que de cada vez lhe aparecem, o homem será enriquecido pela ambição do século.

Contudo, importa ter presente que a segunda grande parte do livro X se debruça sobre a *categoria existencial da tentação*. Ao incluir a ambição do século naquele texto, Agostinho está a sustentar que ela é uma instância da miséria vital. Seria estranho que o fenómeno apontasse no sentido oposto ao das concupiscências: se a ambição do século anda a par com as desformalizações da concupiscência, e se estas fazem parte da categoria existencial da tentação, é necessário que também ela tenda a *dominar a totalidade* da vida. A presente desformalização é, pois, muito mais complexa do que as anteriores: por um lado, consiste numa *propensão para a queda do sujeito*; por outro lado, envolve uma *inabdicável referência ao sujeito*. O ambiente natural deste fenómeno é mesmo, portanto, o do amor-próprio. Prosseguindo nos eixos deste andamento, será possível atingir os dois lados do problema.

Comece-se pelo primeiro: o entendimento do fenómeno como propensão para a queda do sujeito. O próprio enunciado de Agostinho coloca na pista do que aqui se acha sob consideração. Basta olhá-lo a partir de um outro ponto de vista: dizer que o sujeito quer «ser temido e amado pelos homens» implica que sejam estes e não aquele a decidir o rumo de si. Este vago conceito – «os homens» – desempenha no dito agustiniano a função de *agente* da passiva. «Os outros» (um conceito identificável com o anterior, e por isso igualmente vago) são a instância definitória, ao passo que o sujeito é, na verdade, objeto dessa definição. Se uma dada escolha for «bem vista», a pessoa em causa adotá-la-á; se a instância definitória disser e/ou pensar que é oportuno perseguir o seu contrário, o objeto que se julga sujeito não hesitará em persegui-lo. E mais: dando-se o caso de «os homens» julgarem uma coisa num momento e o seu contrário no momento seguinte, o

orgulhoso mudará de perspectiva ao compasso de tais pareceres. Ceder à tendência para a ambição faz com que o encaminhamento vital siga a maré do aprovado por toda a gente e (o que é o mesmo) por ninguém. A descontinuidade entre os fenómenos de concupiscência e ambição é, neste particular, muito menor do que a impressão automática. Aquela espera nos objetos que de cada vez aparecem; este deposita a esperança nos juízos de cada momento – mas, em ambos os casos, *a presidência do «si» é atribuída ao exterior*, seja na forma do prazer seja na forma do «Muito bem! Muito bem!».

Ao prosseguir a sua descrição no mesmo livro das *Confissões*, Agostinho afirma que «a língua dos homens é a nossa fornalha quotidiana»⁵⁹⁰. Se o motivo para ser quotidiana já é manifesto (desformaliza uma categoria existencial), a razão para ser fornalha começa a ser desvendada: o fenómeno *consume o entendimento com amor de si por si*.

A partir de um excerto da *Trindade*, viu-se, na parte anterior, não existir apenas um amor natural de si: existe também um «si» por adquirir na forma do amor ordenado. Esta tese abriu uma via não só para a escolha no âmbito do amor-próprio, mas também, e por inerência, para um ensino desse tipo de amor. A escolha pode inaugurar uma trindade dentro da única vertente do amor que não é trina: quando se *entende com amor*, a mente gera interiormente um *verbo*; como ama esse entendimento e entende esse amor, não só o verbo está no amor como o amor está no verbo – e ambos estão no homem que ama e sabe que ama. No entanto, ao ceder à ambição do século, o homem opta por desconsiderar essa forma de entendimento: longe de querer aprender a amar, quer ser temido e amado – é objetivamente passivo, não ativo. Quer dizer, o amor-próprio pode redundar num desencontro com a aquisição própria – e, portanto, no ódio por si.

Continuando a aplicar os conceitos de Agostinho, isto significa que *o ambicioso escolhe cortar as vias ao verbo*. O entendimento de si com amor dá lugar, interiormente, à veneração pelo que é «bem visto», pelo que «os homens» («os outros») dizem e/ou pensam. Mas a inexistência de um preceito enquanto preceito decorre, em parte, da circunstância de o amor natural de si visar o verbo de modo constitutivo, na justa medida em que só este possibilita a transcendência existencial do que é interior. Sendo assim, o homem que não aprende a amar-se deste modo converte a sua vida em *expressão de uma*

⁵⁹⁰ *Idem*, XXXVII, 60: «Cotidiana fornax nostra est humana lingua» (CSEL, XXXIII, 272).

trindade frustrada. Sem dúvida que ele se ama por natureza; mas tal amor não gera uma tríade. A possibilidade de participar na Trindade nasce do esforço voluntário por entender-se com amor – e é justamente esta possibilidade constitutiva a achar-se voluntariamente cancelada pelo sujeito.

Sendo assim, também a dedicação horizontal deixa de receber a plena transfiguração referida no subcapítulo paralelo. Abortando a geração do verbo, o homem pura e simplesmente não consegue ver «os outros» como «próximos». Ele fica entalado entre a tensão constitutiva para a abertura e a tendência ativada para o fechamento. Sem dúvida que distribuirá as pessoas por diferentes planos; é evidente que não reconhecerá a mesma importância nas opiniões da esposa, do superior e do empregado de balcão. Porém, tocando na ferida gretada pela queda, Agostinho constata que a diferença é apenas de grau: se bem que de modos diversos, o ambicioso vê, em todas as pessoas, *instâncias de confirmação vital* – quer dizer, momentos de um mesmo projeto de amor-próprio. Elas são justamente «os outros», uma massa com vários elementos mas em todo o caso anónima. O fenómeno é muito intrincado porque se desdobra em dois momentos: os homens como juízes da vida; os homens como instâncias de validação pessoal. Tendo em vista centrar-se e manter-se no centro (do modo explicitado acima), o sujeito vê-se obrigado a orientar a vida para e pelo exterior. Numa palavra: tem de esquecer-se de qualquer entendimento com amor.

Já é sabido que Agostinho desformaliza a geração do verbo na forma da captação de que se é imagem do próprio amor. Esta tese formou a base da descrição do amor ordenado como dedicação, total e exclusiva, à Trindade. Os demais amáveis são, neste *como* do amor, referidos a ela – e o amor maior por si encontra o seu pleno sentido nela. Ora, as derradeiras considerações da passagem citada não esquecem a nota de indignância que acompanha este aspeto do subcapítulo anterior: acometido de várias formas⁵⁹¹ pela ambição do século, o homem desliga cada vez mais a sua alegria do referente da imagem, aderindo sempre mais à falsidade dos homens.

Mas não acontece que, desbotando a imagem, a presidência do «si» fique como que vacante. Acontece precisamente o contrário: uma vez que toda a sua constituição lhe advém do *único* modelo da imagem (o único a dominar sem orgulho, o único Senhor que

⁵⁹¹ São de facto várias (cf., por exemplo, *idem*, XXXIX, 64 [CSEL, XXXIII, 275]). Todavia, não se revela nem necessário nem oportuno analisar as casuísticas de cada uma delas. Tal como verificado a propósito das múltiplas instâncias de concupiscência da carne, o importante é entender as anotações que Agostinho vai fazendo por ocasião de cada uma delas – as quais formam um quadro conjunto e de contornos delineados.

não tem senhor, etc.), o homem ambicioso agrega a si as *inúmeras* realidades que julga poderem confirmar a sua orientação vital. Ao suprimir o centro efetivo do temor e do amor, tenta erigir-se a si mesmo como centro. Ao fazê-lo nestes moldes, confunde-se com as realidades seculares, que leva voluntariamente do exterior para o interior.

O homem visa naturalmente o verbo que transcende, pelo que habita a cidade celeste; sofre existencialmente de múltiplas instâncias que rebaixam, pelo que habita a cidade terrestre. O problema do(s) amor(es) de si nasce, portanto, da existência de dois «si» em constante batalha interior. Um vai do único entendimento com amor até ao desprezo do que não gera o verbo; o outro vai de tudo o que não gera o verbo até ao desprezo do entendimento com amor. Neste apartado, em particular, e tanto neste capítulo quanto nesta parte, em geral, tentou-se mostrar que o ser humano pode impedir que a vida seja vista como tarefa, sim, mas jamais pode eliminar a tensão para o endeusamento. A ambição do século é, em suma, a tendência para o endeusamento ilícito. Ceder a ela é comer de tudo o que não sacia, a ponto de o homem perder cada vez mais, pelos seus atos, a cidadania celeste. Até mesmo a escolha do efetivo amor-próprio está *sempre* marcada por esta soberba: ela «não cessou em mim nem pode cessar em toda esta vida».

4.

PRINCÍPIO DE MORTE: ENCAMINHAMENTO PARA A MORTE E SER NA MORTE

A pedra que os intérpretes rejeitaram tornou-se pedra angular. A construção do entendimento agustiniano do corpo precede o modo como este pode ser experimentado aqui e agora, neste solo pobre. Até prova em contrário, está fora de dúvidas que o caráter somático do homem é, na obra de Agostinho, campo fértil em curvas e contracurvas, entendimentos e desentendimentos, asserções e contradições – *problemas*, numa palavra. Fazer filosofia é (talvez não só, mas certamente também) descrever todos os fenómenos, na medida em que eles deem assentimento à descrição. A forma como Agostinho olha o corpo não foge à regra, desde logo porque a regra não permite nenhuma exceção. O esforço do presente capítulo tem, por isso, um fito concreto: iluminar o *problema* do corpo *na medida possível*. Tal pode ser feito mediante a fixação, em terra firme, da pedra angular.

Na leitura de uma generosa fatia da literatura secundária sobre o tema, nota-se a insistência em relevar o possível *estado das coisas* em detrimento do problema propriamente dito. Pode ser mais ou menos verdade que, no momento de olhar o fenómeno, Agostinho se socorra de uma luz ténue; admite-se sem pestanejar que a sua descrição possa assumir tonalidades escuras. No entanto, importa não esquecer que existe um problema anterior ao possível estado das coisas – um problema que, aliás, subjaz ao possível estado das coisas. Desprezar este facto é o mesmo que procurar entender os efeitos emaranhados sem atender às causas lineares. Está longe, portanto, e numa palavra, de ser filosofia.

No sermão CLV, à primeira vista de passagem, Agostinho identifica o fundamento da experiência corpórea aqui e agora. Diz ele: «Elimine-se a morte, a última inimiga, e viverá eternamente comigo a carne, minha amiga»⁵⁹². A carne é descrita como uma realidade favorável, não obstante existir um fenómeno *alheio e adverso* à mesma que, por sua vez, a transfigura. Ou seja, todas as experiências nefastas de corpo são efeito de uma

⁵⁹² *Sermo* CLV, XIV, 15: «Detrahatur mors novissima inimica, et erit mihi in aeternum caro mea amica» (PL, XXXVIII, 849).

causa prévia – a qual, nos antípodas de lhe ser constitutiva, *é posta em ato pela vontade humana*. De acordo com o excerto, a arquirrival do cumprimento humano é, não a carne, mas sim a morte. Esta é indiretamente querida pelo ser humano sempre que se converteu ou converte ao que é tão transitório quanto a sua vida terrena. Neste mesmo sentido, o quarto capítulo da parte anterior já deixara claro que, segundo Agostinho, o corpo humano estava faticamente aberto à possibilidade de não morrer. A sua «natureza» – quer dizer, a sua constituição – apontava ao mesmo tempo para as possibilidades de morrer e de não morrer. Foi a vontade – quer dizer, a ativação pessoal de um desejo – que cancelou a primeira possibilidade. Como afirma Vasco Cardoso, parafraseando António Variações, «a culpa é da vontade»⁵⁹³.

Este é o pano de fundo. Existe uma «amizade» que é, por assim dizer, «anterior» à circunstância histórica das faltas. Isto de tal modo que a indigência corpórea se suporta, não numa hostilidade inerente à dimensão somática, mas sim num desajuste e na consequente tensão face ao que é constitutivamente corpo. O livro XIII da *Cidade de Deus* é pródigo em esclarecimentos sobre o tema. Como sucede quase sempre que o aborda, Agostinho assume como *ponto de partida* o facto de a adesão ativa ao transitório ser da responsabilidade do que permanece. Pelo menos neste particular, a sua tese é luzidia: é a dimensão superior que dobra os joelhos diante do inferior, resultando desta servidão voluntária uma conversão ao que é passadigo. Todavia, há momentos em que Agostinho olha o tema a partir de outro prisma (e é este que importa retomar agora): também a dimensão inferior, ao deixar de servir o que é superior, fica como que à deriva. O corpo não está feito para tomar o assento da presidência. Ao fazê-lo, instaura a anarquia – fica sem norte; encaminha-se para a morte. No fundo (e não obstante os problemas da proposta agustiniana que já se teve oportunidade de vincar), a conspiração da carne contra o espírito assume todos os contornos da rebelião dos vestígios contra a imagem desbotada: ela reclama a regência da alma, insta a uma reordenação hierárquica, contorce-se pela restauração da (e o desenvolvimento na) tranquilidade – na certeza de que, onde existe mortalidade, é impossível haver paz⁵⁹⁴. Sem a alma, o próprio corpo deixa de ser plenamente aquilo que era e aquilo que pode ser (torna-se também ele curvo), brotando daqui daqui os efeitos da definhão.

⁵⁹³ Cf. Cardoso, V., *A Vontade de Verdade nas Confissões de Santo Agostinho*, p. 45.

⁵⁹⁴ Cf., por exemplo, *En. Ps.* LXXXIV, 10 (CCL, XXXIX, 1169-70).

Um dos grandes contributos do livro XIII da *Cidade de Deus* está no facto de talhar, com mais pormenor do que noutros textos, a tal pedra de ângulo sobre o corpo. Como ideia-mestra das considerações agustiniana em torno do fenómeno (e também como súpula de quanto foi visto desde o início deste capítulo), Agostinho identifica o facto de a deposição da alma ter instaurado no homem um *princípio de morte*: «Uma vez que a alma se satisfiz com o uso perverso da liberdade própria e desdenhou de servir a Deus, foi destituída do original serviço do corpo. E já que desertou por seu arbítrio do senhor superior, não reteve de seu arbítrio o servo inferior. Não tem de nenhum modo a carne submetida, como poderia ter se permanecesse ela mesma submetida a Deus. Desde então, portanto, a carne *começou a desejar ardentemente* [*concupiscere*] contra o espírito, e é nessa tensão que nascemos – trazendo nos nossos membros o princípio de morte e os assaltos ou a vitória da carne»⁵⁹⁵.

A língua portuguesa não detém nenhuma palavra com a mesma carga de sentido de *concupiscere*; «desejar ardentemente» é uma expressão sem metade da força do termo latino, além de se desviar do substantivo respetivo, que corresponde a um conceito já estudado: «concupiscência» (*concupiscere*). Para mais, quer o verbo quer o substantivo portugueses têm o defeito de apontar direta e unicamente para a atual condição da sexualidade humana (veja-se por exemplo o *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*). Ora, como já se teve oportunidade de vincar, os termos latinos detém um sentido muito mais abrangente na obra agustiniana. A leitura detida do trecho mostra que, segundo Agostinho, *a concupiscência é justamente o princípio de morte*. A sexualidade assoma então como um submomento dela (porventura o mais visível, mas de modo nenhum o único). O que conduz a algum tipo de definhamento é, pela própria razão de conduzir ao definhamento, concupiscência; os que se desviam do desejo ordenado caem, pelo próprio facto de se desviarem do desejo ordenado. A guerra declarada da carne contra o espírito é, portanto, despoletado pela morte: ela enfraquece e enferma o acontecimento humano – e esta é a única certeza que ele tem acerca do seu ser-no-mundo⁵⁹⁶. Feita para o eterno, a alma é voluntariamente deposta no que passa;

⁵⁹⁵ *Civ. Dei* XIII, 13: «Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio desererat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa manisset, Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati simus, *trahenter originem mortis in membris nostris vitiatque natura contentionem eius sive victoriam*» (CSEL, CLI/A, 631-2).

⁵⁹⁶ Leia-se *Sermo* XCVII/A, 3: «*Aqui só a morte é certa*. Tudo o mais, seja bom ou mau, é incerto. O que é que eu estou a dizer? É concebida uma criança: talvez nasça, talvez seja abortada. É incerto: talvez cresça,

voluntariamente deposta no que passa, identifica-se com isso mesmo em que se depõe: «A natureza humana ficou de tal forma viciada e mudada que sofre nos [seus] membros o desejo ardente da desobediência e a ligação necessária à morte»⁵⁹⁷.

A ligação necessária à morte desdobra-se, por sua vez, em dois fenómenos complementares; este princípio percorre duas sendas que desembocam num mesmo ponto de chegada. O *primeiro fenómeno* é o mais intuitivo, e corresponde à evidência de todos os homens estarem votados ao fim. Agostinho expressa-o com a imagem do *encaminhamento para a morte em passadas largas*: «Quem começa a ser neste corpo votado a morrer não faz nada que não o encaminhe para a morte. De facto, a sua mutabilidade durante todo o tempo desta vida (se é que se lhe deve chamar “vida”) mais não é do que encaminhar-se para ela. [...] todo o tempo vivido é tirado do curso da vida. E o que resta dele faz-se cada dia menos e menos, de tal modo que *o tempo desta vida não é absolutamente nada além de uma corrida para a morte*. Por isso, quem percorre um maior intervalo de tempo até à morte não anda mais lentamente: o caminho até ao fim é que é maior»⁵⁹⁸.

talvez não cresça; talvez envelheça, talvez não envelheça; talvez venha a ser rica, talvez pobre; talvez honrada, talvez humilhada; talvez venha a ter filhos, talvez não venha a tê-los; talvez se case, talvez não se case – e o mesmo se aplica a todos os bens que nomeies. Considera também os males: talvez fique abalada, talvez não fique abalada; talvez seja mordida pela serpente, talvez não seja mordida; talvez seja devorada pelas bestas, talvez não seja devorada. E considera todos os males: por toda a parte, talvez venham a suceder, talvez não venham a suceder. Poderás tu dizer “talvez morram, talvez não morram”? Os médicos, quando examinam a enfermidade e concluem que é mortal, dizem assim: “Vai morrer, já não escapa. Do mesmo modo, quando nasce um homem, deve dizer-se: “Não escapa”. Quando nasce, começa a enfermar» (Cetera nostra et bona et mala incerta sunt; sola mors certa est. Quid est quod dico? Conceptus est puer; forte nascitur, forte aborsum fit. Ita incertum est: forte crescit, forte non crescit; forte senescit, forte non senescit; forte dives erit, forte pauper; forte honoratus, forte humiliatus; forte habebit filios, forte non habebit; forte ducet uxorem, forte non ducet; et quidquid aliud nominaveris in bonis. Respice et ad mala: forte aegrotat, forte non aegrotat; forte a serpente percutitur, forte non percutitur; forte a bestia devoratur, forte non devoratur. Et respice omnia mala: ubique est, forte erit, forte non erit. Numquid potes dicere: Forte moritur, forte non moritur? Quomodo medici, quando inspexerint valetudinem, et mortiferam esse cognoverint, hoc pronuntiant: Moritur, inde non evadit. Ex quo nascitur homo, dicendum est: Non evadit. Quando natus est, aegrotare coepit» [PL, XXXVIII, 590]). O itálico é do original.

⁵⁹⁷ *Civ. Dei* XIII, 3: «Natura humana vitata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inoboedietiam concupiscendi et obstringetur necessitate moriendi» (CSEL, XL, 618).

⁵⁹⁸ *Idem*, 10: «Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilis toto tempore vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. [...] quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur. et quotidie fit minus minusque quod restat, ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursos ad mortem. Qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris confecit» (CSEL, XL, 626). Leia-se, também, *En. Ps.* CIX, 20: «Os homens nascem; vivem; morrem. E uma vez que uns morrem, outros nascem, e ao morrerem estes, outros se erguem: chegam, aparecem, afastam-se e não persistirão. O que é que se tem aqui? O que é que não corre? Que coisa, como que reunida da chuva, não se encaminha para o abismo? De facto, assim como a corrente reunida da chuva num instante, das águas invernais, se encaminha para o mar – e não aparecia nem viria a aparecer senão pela reunião da chuva –, assim também o género humano se reúne do oculto e corre; e, pela morte, volta a encaminhar-se para o oculto; Entretanto soa, depois passa. («Nascuntur homines; vivunt; moriuntur; et, aliis morientibus, alii nascuntur, rursusque, illis morientis, alii

Mas as palavras agustinianas acerca do fenómeno nem sempre se reduzem a esta constatação crua: vezes há em que o registo é de tal maneira sarcástico que convida à repulsa. É o caso das afirmações a respeito do modo como os pais cuidam dos filhos: alegram-se com o seu nascimento e desejam o seu crescimento em sabedoria, estatura e *idade*; esquecem-se, porém, de que a maturidade se alimenta da juventude, e que esta brota da supressão da infância. De facto, as idades da vida vencem mediante um assassinato parricida, de tal modo que o desejo paterno do crescimento etário implica o anelo de que a idade anterior morra. No final das idades vividas, haverá sempre mais mortes do que nascimentos... Agostinho vai mais longe, dizendo que não são só as idades a perpetrar crimes desde género: os próprios filhos, de modo mais ou menos consciente, olham os pais sem saber o que eles ainda fazem no mundo: «Cada recém-nascido pergunta ao seu progenitor: “O que fazes aqui?”»⁵⁹⁹; e outra vez: «Ao nascerem, parece que os filhos dizem aos seus pais: “Vá lá, pensem em ir-se embora daqui; representemos também nós a nossa farsa»⁶⁰⁰. Neste sentido, a alegria dos pais pelo nascimento dos filhos é indiretamente gáudio pelo aparecimento dos seus carrascos: «Porventura nasceram os filhos para viver contigo na Terra, ou antes para expulsar-te e suceder-te? Alegras-te porque nasceram aqueles que virão a expulsar-te?»⁶⁰¹. Por mais incomodativo que seja este registo de Agostinho, o seu ponto é incontestável, chegando mesmo a roçar o senso comum: em condições normais, os filhos levarão os pais à sepultura. No melhor ou no pior dos casos (consoante a subjetividade de cada um), a experiência do encaminhamento para a morte dos progenitores pode ser suprimida, por exemplo se o pai morre quando o filho ainda não despertou para a lucidez. Em qualquer caso, a «lógica» da vida envolve nada menos do que a *supressão*, contínua e em marcha rápida, *das possibilidades outrora tão firmes*.

Seria demasiado cómodo tapar o fenómeno com o véu da psicologia; o maior ou menor pessimismo de Agostinho não chega a tocar nem sequer a fímbria do problema. Mas existe um outro modo de anestesiar a perspectiva – com a agravante de se vestir com

oriuntur: succedunt, accedunt, decedunt, nec manebunt. Quid his tenetur? quid non currit? quid non quasi de pluvial collectum it in abyssum? Quomodo enim fluvius repente collectus de pluvial, de guttis imbrium, it in mare, nec apparet; nec apparebat, antequam de pluvia colligeretur, sic hoc genus humanum de occultis colligitur, et profluit; morte rursus in occultum pergit; medium hoc sonat, et transit» [CCL, XL, 1620)].

⁵⁹⁹ *Idem* LXII, 14: «Ad hoc enim nascitur puer, ut dicat maiori: Quid hic agis? » (CCL, XXXIX, 803).

⁶⁰⁰ *Idem* CXXVII, 15: «Nati enim pueri tamquam hoc dicunt parentibus suis: Eia, cogitate ir hinc, agamus et nos mimum nostrum» (CCL, XL, 1878).

⁶⁰¹ *Idem*, 15: «Num deinde nati sunt tibi filii in terra tecum victuri, an te potuis exclusuri et successuri? Ad eos gaudes qui nati sunt, ut excludaris?» (CCL, XL, 1878).

as roupas da filosofia propriamente dita. O D. Juan, de Molina, eleva-se como um dos seus baluartes, nomeadamente quando diz em relação à morte corporal: «De aqui até lá, há uma grande jornada!»⁶⁰². E o estoicismo adorna a tese com a ideia de que a morte deve ser indiferente ao homem, na medida em que quando ele está ela não se encontra presente, e quando ela se encontra presente ele não está⁶⁰³. Quer dizer, se por um lado até mesmo o moribundo continua a pensar que a morte não virá no segundo em que pensa nela, por outro lado o fim não parece ter nada que ver nem com o princípio nem com o meio da vida. A aceitação desta tese dupla levaria a concluir que o encaminhamento para a morte não tem nada que ver com o acontecimento humano enquanto acontecimento – ou seja, desde o início até ao *instante* em que cessa.

Em sentido oposto, Agostinho sustenta que a morte tem que ver com o acontecimento humano enquanto acontecimento – *e tem que ver com ele muito mais do que a vida*. Esta ideia já se achava presente em duas das citações acerca do encaminhamento para a morte. Num apontamento que mais parecia de passagem (e que talvez tenha, de facto, passado despercebido), Agostinho escrevera não saber bem se se poderia chamar «vida» ao tempo que o homem passa na terra; numa formulação mais chamativa, chegara a dizer que a vida humana é uma farsa (*mimus*). Trata-se da mesma ideia presente na célebre frase das *Confissões* segundo a qual a vida mortal é mais bem uma morte vital⁶⁰⁴.

Sendo assim, a provável impossibilidade de se sustentar que o homem é ao mesmo tempo na vida e na morte levará a excluir que ele seja, não na morte, mas sim na vida⁶⁰⁵. Se é absurdo afirmar que o homem é na morte quando já não está nela, também o é dizer que já não é na morte quando não está nela. No primeiro caso, o homem estará *depois* da morte, ao passo que no segundo estará *antes* dela. Como é evidente, a morte é o que medeia entre os seus «antes» e «depois». Sucede que o «antes» corresponde logicamente à vida, e o «depois» tão-pouco corresponderá à morte (justamente: corresponderá ao «depois» dela). Resta portanto concluir que *o homem é na morte enquanto está a morrer*,

⁶⁰² Molina, T. de, *El Burlador de Sevilla*, «Segunda Jornada», in *Comedias*, vol. 2, 7.^a ed., Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1963, p. 203).

⁶⁰³ O próprio Agostinho refere a tese, sem no entanto dizer que é estoica. Cf. *Civ. Dei* XIII, 11 (CSEL, XL, 628).

⁶⁰⁴ Cf. *Conf.* I, VI (CSEL, XXXIII, 5).

⁶⁰⁵ Leia-se *Civ. Dei* XIII, 10: «Nunca, portanto, o homem está na vida desde que está neste corpo – que mais morre do que vive – se não pode ser ao mesmo tempo na vida e na morte» («Numquam igitur in vita homo est, ex quo est in isto corpore moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simule est» [CSEL, XL/A, 626-7]).

ou seja, enquanto se encaminha para a supressão de todas as possibilidades de ser: «Na verdade, antes de a morte chegar não se está a morrer mas sim a viver; depois de a morte chegar, [o homem] estará morto e não a morrer. Naquele caso está ainda antes da morte; neste está depois da morte. Então quando é que se é na morte? Quando se está a morrer. De facto, a estes três momentos – *antes, em e depois* – correspondem estes três estados: *vivo, a morrer e morto*»⁶⁰⁶.

Por isto se conclui que o princípio de morte aberto no corpo pela queda se desdobra, realmente, em dois fenómenos complementares. Além de se encaminhar para a morte, o homem está atualmente, num determinado sentido, mais nela do que na vida. O acontecimento humano enquanto humano insta a experimentar o corpo como habitante na terra dos morrentes (*terra morientium*)⁶⁰⁷; a porta pela qual cada pessoa entra nela é a porta da mortalidade. Por isso, desde que nasce, é preciso ir dizendo a quem entrou no mundo que não escapa – começou a adoecer, a morrer. Tal enfermidade é ponto de partida, ponto intermédio e ponto de chegada da morte vital. Desde a queda, todas as apostas humanas – também as que são constitutivamente garantidas pelo corpo – se encontram inquinadas pela *impossibilidade das possibilidades*.

Quando se escreve «todas» é mesmo *todas* que se quer escrever – também as apostas que, de raiz e enquanto tais, são indícios de transcendência. O celibato e o matrimónio são, aqui e agora, vividos sob o jugo da lúbia, na forma dupla do domínio (*libido dominandi*) e da carne (*libido carnalis*). O trabalho tem como intrusos de viagem o esforço, o cansaço e o definhamento corpóreo. E poder-se-ia continuar. Não há, por isso, uma grande jornada até à morte: ela está já aqui, não só ao virar da esquina, mas também – e principalmente – a meio do caminho supostamente reto. Tão-pouco deve o homem tornar-se imune ao fenómeno: ele contamina o acontecimento humano até ao instante derradeiro, e Agostinho chega a dizer que deve ser o único objeto da reflexão individual⁶⁰⁸. De aqui até lá, não há nenhuma jornada. Ela está sobejamente presente onde

⁶⁰⁶ *Idem*, 11: «Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens; cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc iam post mortem. Quando ergo in morte? Tunc enim est moriens, ut, quem ad modum tria sunt cum divimus “ante mortem, in morte, post mortem” ita tria singulis singula “vivens, moriens, mortuusque” reddantur» (CSEL, XL/A, 627).

⁶⁰⁷ *En. Ps.* CIII, sermão IV, 4 (CCL, XL, 1524).

⁶⁰⁸ Cf. *Ep.* X, 1-3 (CSEL, XXXIV/A, 22-5).

cada qual se encontra – só ela deve interessar. Os produtos desta região são padecer até morrer, encaminhar-se e ser na morte – nascer para trabalhar e morrer⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹ Leia-se *Sermo* CXXX, 2: «O que é que abunda nestas terras, neste século maligno, além de nascer, trabalhar e morrer? Examinem as coisas humanas, convençam-me se eu minto; observem todos os homens e vejam se estão neste século para outra coisa além de nascer, trabalhar e morrer. Estes são os produtos da nossa região, é isso que nela abunda» (In terris istis, in isto saeculo maligno quid abundat, nisi nasci, laborare et mori? Discutite res humanas, convincite me, si mentior; attendite omnes homines, utrum ad aliud sint in hoc saeculo, quam nasci, laborare et mori. Haec sunt mercimonia regionis nostrae, ista hic abundant» [PL, XXXVIII, 726]).

CONCLUSÕES

Um estudo sobre a obra agustiniana tem de ser inconclusivo. Iniciar a «conclusão» com esta frase significa vê-la, desde o princípio e enquanto tal, como um intento votado ao fracasso. De facto, está-se em crer que a imposição académica de fechar teses com um compartimento estanque – isolado do ritmo pulsante do raciocínio – é vestígio de uma escolástica bacoca e barroca, na qual a forma vence o conceito e o leitor preguiçoso encontra uma âncora. O método para contornar esta necessidade passa por ver a «conclusão» do avesso, quer dizer, por encará-la a partir do lado oposto ao que lhe é próprio: em vez de pretender agarrar o argumento de uma vez por todas e em poucas páginas, esta parte abrirá mão do definitivo – a fim de tocar o mistério sempre em fuga. Fá-lo-á mediante a *lembrança* e a *conjugação* de alguns dos principais fenómenos descritos nas páginas anteriores – em mais um esforço por captar com a linguagem aquilo que, na verdade, só é experimentado no curso da vida⁶¹⁰.

O andamento neste trilho pode começar pela mão de Edith Stein, para quem, «como os nossos primeiros pais puderam sair da família de Deus para o campo dos rebeldes, assim cada um de nós está sempre numa corda bamba entre o nada e a plenitude da vida divina. E, mais tarde ou mais cedo, faremos a experiência disso»⁶¹¹. O acontecimento humano bem pode definir-se como esta *corda bamba* que, nas linhas de Agostinho como nas deste estudo, se acha erigida em categoria existencial: o ser humano é imagem e região de indigência, transcendência e falta; mais cedo ou mais tarde, fará a experiência disso. Na primeira parte do estudo, o verbo fez-se carne numa disputa entre duas linhas de interpretação fortes e extremadas. Uma delas exclui a imagem da obra

⁶¹⁰ Cf. Molder, M.^a F., *O Pensamento Morfológico de Goethe*, INCM, Lisboa, 1995, p. 453, onde é dito que «uma conclusão que termina um estudo só pode ser uma figura de retórica». Embora sustente que as conclusões não são adereços vazios, a autora admite que elas se limitam a rememorar brevemente aquilo que permanece inconclusivo: «A conclusão terá, assim, de aparecer como um gesto de apontar para o inconclusivo, para o incompleto, imitando a bela imagem utilizada pelo filósofo Zenão para exprimir a relação entre a dialética e a retórica: converter o punho cerrado numa mão aberta».

⁶¹¹ Stein, E., *Das Weihnachtsgeheimnis*, ed. portuguesa: *O Mistério do Natal*, Encontro da Escrita, Lisboa, 2013, p. 28.

augustiniana, ao passo que a outra lê Agostinho sem a indigência. Quanto foi visto no devido momento leva a uma conclusão antagónica: apesar de constituírem duas sendas opostas, tais interpretações *encaminham para o mesmo beco sem saída*, que consiste no *esquecimento da «natureza humana*. Se o homem é apenas indigência, não existe substrato no qual essa mesma indigência possa ocorrer; se é apenas imagem, identifica-se essencial e totalmente com o modelo de quem é imagem. No primeiro caso, a «natureza humana» não passará de uma natureza extinta; no segundo, não será humana, mas sim divina. Os elementos avançados naquela parte começaram a mostrar que, de acordo com Agostinho, ser no mundo corresponde mesmo a estar numa corda bamba. Existir aqui e agora, nesta condição única porque pessoal, significa ocupar uma *posição intermédia* – entre a falta sem mais e a transcendência absoluta.

O panorama da segunda parte relembra que, segundo Agostinho, *a existência humana é constitutivamente vontade de verdade*. No que concerne a esta tese, Nietzsche é augustiniano⁶¹². Por uma parte, o fenómeno do verdadeiro é condição necessária de facto para a transcendência existencial. Por outra parte, o prendimento ao saber comporta uma indigência originária até à desocultação plena do ser. Acontece que o entendimento de ambas as dimensões (a transcendência pelo verdadeiro e a falta pela sua ausência) está adormecido, num sono letárgico. A conclusão desta etapa pode, por isso, ser enunciada assim: existe uma luta entre o *desejo natural de ser mais conforme à imagem* e a *ilusão de verdade que anestesia no costume*. Deste modo, a transcendência e a falta são inscritas num registo simultaneamente epistemológico, ontológico e ético: o homem quer saber para ser; é mais na medida em que acede; cresce no ser ao empenhar a vida na sabedoria.

Joga-se muito na dialéctica entre ser tudo e não ser nada, crescer e decrescer, permanecer no transitório e agarrar o permanente, possuir o que vivifica e perder-se,

⁶¹² Tal não significa, claro está, que o encaminhamento da tese assumida a mesma direcção em Agostinho e em Nietzsche. Na verdade, este é um exemplo flagrante de como uma ideia pode sofrer múltiplas e distintas (se não mesmo opostas) desformalizações. Agostinho cinge-se àquela que, quer na sua obra quer na de Nietzsche, é a realidade concreta e antropológica do universal humano – uma realidade marcada, justamente, pela inalienável vontade de verdade. Nietzsche assume esta premissa e, sustentando porém que a superação da vontade de verdade é impossível para o homem, propõe a criação do super-homem – uma eventual possibilidade que vai, certamente, muito além da realidade do universal humano. Também assim, e no mesmo sentido, o preâmbulo de *Assim Falava Zarathustra* não podia estar mais de acordo com Edith Stein quanto à corda bamba; mas a sua conclusão tão-pouco podia ser mais oposta à daquela autora (como à de Agostinho): «O homem é para mim uma coisa sobremaneira incompleta. [...] Até agora, todos os seres têm apresentado alguma coisa superior a si mesmos; e vós, quereis esse refluxo desse grande fluxo, preferis tornar ao animal, em vez de superar o homem? [...] O homem é corda estendida entre o animal e o super-homem. [...] O grande homem é este ser uma ponte, e não uma meta; o que se pode amar no homem é ele ser uma *passagem* e um *acabamento*» (preâmbulo, II-IV). A tradução é de Araújo Pereira (Guimarães Editores, Lisboa, 2007).

transcender o que está dado e ir no encaminhamento cada vez maior do que é menor. A metáfora da alimentação encontra o seu ambiente natural neste clima, nesta escolha entre a frugalidade (vívda e sabida) que vem do ser e a nequícia (morta e ignorante) implicada nos diversos tipos de privação. Sendo certo que a tarefa humana visa a *adesão ativa ao que é desejado e não pode ser perdido contra vontade*, também é certo que está aberta para todos a eventualidade do *preenchimento exógeno de si* (ou, como se lhe chamou noutra lugar, a possibilidade da engorda vital).

Tudo isto a partir da *desordem* em que o homem já se encontra, desde sempre, a existir. Esta interpela ao *recentramento reflexivo*. O próprio fenómeno do adverso (em maior ou menor escala) convida a um *regresso progressivo à transcendência existencial*, mediante a autognose. Tal possibilidade nasce de o acontecimento humano ser *racional* e, por isso, incluir sempre uma chispa do divino. Sendo assim, conclui-se que a posse de Deus é ainda mais do que o conhecimento do modelo de quem se é imagem: é também, e em primeiro lugar, o encontro do homem consigo próprio – não só na dimensão de falta, mas também nas vias abertas para a transcendência.

Mas nem só de razão vivem os diálogos de Cassiciaco. O campo é mais vasto: inclui não apenas o caminho racional para o regresso, mas também a *epifania do dom* para o qual ele remete – porquanto está enxertado no âmago do acontecimento humano. Quando se lê a afirmação agustiniana de que a sabedoria é um alimento confeccionado por «um outro alguém», é-se levado a concluir que a própria racionalidade está atravessada por um elemento de que o ser humano não é responsável. É paradoxal que, por um lado, o homem só possa despertar pela razão própria e, por outro, seja incapaz de uma elevação autónoma até ao lugar correspondente na ordem. O exposto conduz a uma reformulação que envolve problemas de inteligibilidade: segundo Agostinho, *a faculdade necessária para a transcendência está ela mesma submersa na indigência*. E o contrário também ocorre. A vida do homem sobre a terra não está configurada na forma do «ou...ou»: o ser humano é imagem e indigência, pois a imagem inclui ela mesma indigência e a indigência inclui ela mesma a imagem.

Algo não bate certo com a razão que o homem respira ao existir assim, neste deserto. Trata-se de uma razão ofuscada, anestesiada, adormecida, mas que inclui em gérmen muito do que pode levar à transcendência existencial. É certo que envolve um «algo» divino; sem dúvida que o regresso a ela é condição necessária de facto para a transcendência – mas também é indubitável que o dom é imprescindível para o regresso.

Como conjugar estas peças no mesmo *puzzle*, sem eliminar alguma das dimensões constitutivamente humanas? O caminho percorrido na segunda parte leva a concluir que Agostinho hesita na resposta a estas perguntas. Em primeiro lugar, não se percebe bem onde, como e quando pode o homem contrariar a falta inclusa na transcendência. Em segundo lugar, é identificável nos diálogos até mesmo uma oscilação entre a possibilidade e a impossibilidade humanas de uma transcendência aqui e agora. Em terceiro lugar, o fenómeno do saber não é objeto de uma definição clara e inequívoca. Em quarto lugar, a linguagem dos diálogos constitui um problema para a unidade da obra agustiniana. Um exemplo deste último ponto é a circunstância de se falar sempre de um *regresso* pela razão (*regressus in rationem*). O exposto leva a pensar que os diálogos veem a transcendência como tarefa aquém de um progresso (*progressus*): o ser humano vem de Deus e para Deus vai, mas estas vinda e ida são, conforme os diálogos, como que um lançar-se no mundo e depois voltar atrás, como que uma fuga e uma ulterior ida no encaicho da imagem desbotada, cujo modelo se deseja reencontrar. Pode-se dizer que o regresso dos diálogos ainda não revela integralmente o fenómeno da conversão, a qual convida a uma progressão⁶¹³.

Há ainda mais problemas. O fenómeno do adverso, por exemplo, tende a ser solucionado mediante uma visão utilitarista que não se coaduna com a proposta cristã. Este problema, aliado aos que estão a ser rememorados na presente conclusão e aos que constam das páginas que a precedem, leva a concluir mais uma vez que os diálogos de Cassiciaco: fazem um *desvelamento* dos fenómenos centrais para o entendimento da imagem de Deus e a da região de indigência; mas fazem um desvelamento *ainda parcial*. A metáfora mesma da imagem só aparece de modo tácito (embora não se passe

⁶¹³ Depois de se ter chegado a esta conclusão, viu-se que Saturnino Álvarez, num artigo que já vem sendo citado («Qué “Philosophia” Practica Agustín en los “Diálogos” de Cassiciaco»), defende uma tese idêntica – associando-a explicitamente às metáforas da travessia e do porto (anteriormente estudadas), mas recorrendo de passagem a uma abordagem histórica. Vale a pena citar um parágrafo do texto, quase na íntegra: «Pode ter algum interesse indicar, de passagem, que as metáforas da viagem e do retorno ao porto que Agostinho adota aí [i.e., nos diálogos] eram habituais na literatura pedagógica e moral do mundo antigo. Estão presentes em Cícero, que foi em larga medida mentor do seu itinerário espiritual [...]. O lugar-modelo ao qual referir essas metáforas era a *Odisseia* para os gregos, como o era a *Eneida* para os latinos. Plotino recorda Ulisses como exemplo do sábio, em passagens que eram bem conhecidas de Agostinho (“Sobre a Beleza”: *En.*, I, 6, 8). Há, no entanto, um equívoco, ou pelo menos uma ambiguidade, no uso de tal fraseologia de expedição fora da pátria e retorno a ela para representar a sorte da vida humana. Com efeito, o esquema *exitus-reditus*, que Agostinho começa por adotar, será submetido com o tempo a censura. Diante do modelo da *Odisseia*, proporá o [modelo] mais bíblico-cristão de “Êxodo”». (p. 8). Leia-se, também, parte do primeiro parágrafo da página 28 (que, na verdade, ainda vem da página 27): «O ministério da filosofia, no primeiro período, consiste em propor o “retorno” à pátria – *portus* –, segundo o modelo feliz da *Odisseia* (conserva, pelo menos, elementos desse modelo); em fases posteriores, a peregrinação dirige-se a um final pensado conforme o modelo do *Êxodo*».

exatamente o mesmo com a de indigência). O leitor é interpelado, assim, a trilhar uma nova senda: a partir das múltiplas teses com que conta depois de ler os diálogos, pode lançar-se numa compreensão pessoal da transcendência e da falta segundo Agostinho.

Neste momento-charneira, os gonzos da imagem e da indigência ganharam vidas autónomas, uma vez mais, a ponto de a porta de entrada para a transcendência se afigurar como porta de saída para a falta e vice-versa. Depois de um capítulo de abertura, a descrição separada da imagem começou a ser feita no segundo capítulo da terceira parte. O foco incidiu na *descrição* do mundo como vestígio de Deus, partindo do enunciado segundo o qual tudo o que é, na medida em que é, é belo e bom. Acrescentou-se a estes transcendentais, depois, o que foi descrito como «transcendental cognoscitivo». A *tese fundamental* assenta na noção de medida, que, por sua vez, assenta na visão hierarquicamente ordenada da realidade. A partir do exposto, pode-se *concluir* que o fenómeno do adverso não é, em Agostinho, solucionado mediante uma visão utilitarista: apesar de haver realidades mais belas, melhores e mais verdadeiras do que outras, todas têm uma essência, uma beleza, uma bondade e uma verdade próprias. O homem pode experimentar algo como feio, mau, falso e até mesmo como próximo do nada na exata medida em que existe um padrão de ser, beleza, bondade e verdade. Tal não significa que as realidades inferiores, na hierarquia ordenada, existam em função de algo que não elas.

O acontecimento humano surge como exceção a este modelo (natural), tanto porque o homem se não deixa prender por determinações genéricas quanto devido ao facto de ele ser enquanto expectativa do mais. Os raciocínios do terceiro capítulo sobre esta *descrição* aprofundaram a *tese fundamental* já enunciada no capítulo introdutório respetivo – nomeadamente a tese de que os homens estão ávidos da divindade, definindo-se desde sempre já por aquilo que ainda não são na realidade, mas sim na esperança. Por conseguinte, é legítimo *concluir* que o interior é o «lugar» em que Agostinho define dialeticamente onde, como e quando pode o ser humano contrariar a falta.

Uma vez estabelecida a sede da imagem de Deus (memória, entendimento e vontade, com os seus rasgos de transcendência), tornou-se necessário averiguar até que ponto, ainda assim, a exterioridade também indicia um mais. O quarto capítulo focou-se na *descrição* do corpo como pista para o transcendente. A sua *tese fundamental* consistiu em sustentar que o homem exterior recebe da alma um valor que o transcende. Isto leva a *concluir* que, embora o corpo humano partilhe a extensão com os dos animais, diferencia-se deles por deter um carácter transitivo.

O pano de fundo deste cenário – comum a todas as conclusões da terceira parte – pode ser relevado à luz da ideia de *expressão*. Como foi visto na primeira parte, ela é necessária para se poder falar da imagem de algo ou alguém. Um filho é expressão do seu pai na justa medida em que, ao ser tirado dele, se vê nele algo do pai. E a imagem perfeita identifica-se com a expressão perfeita – tão perfeita que se identifica com o modelo. Assim, dizer que o ser humano é imagem de Deus significa que aquele encontra *toda* a sua razão de ser em quem o transcende. Desligado de Deus, de quem é imagem no modelo divino, o homem desliga-se daquilo que há de estritamente humano nele. Conclui-se que cada homem, e o homem todo, se caracteriza por *ser totalmente em ordem a Deus*. Certamente de modo constitutivo, porventura de modo histórico, cada qual expressa uma realidade que, em jeito dialético, o transcende na forma da inabituação. Por tudo isto, ser *na* possibilidade não é o mesmo que ser *uma* possibilidade arbitrária: nas diversas situações em que se vai encontrando ao longo do dia, cada pessoa é chamada ao *seu* desempenho existencial concreto (que não específico); o *seu* corpo e a *sua* alma concorrem – cada qual de forma própria – para a possibilidade de cumprir uma *meta única*.

O estudo separado da indigência nasceu da constatação de que as sandálias *já foram* antepostas à vida. Neste olhar, panorâmico e retrospectivo, a metáfora deve ser aproximada da literalidade: a entrega às coisas do mundo representa de facto, na descrição augustiniana, a confusão vital com isso a que o homem se entrega ao modo da fruição. É assim mesmo: segundo Agostinho, o homem converteu-se às sandálias. Conclui-se, portanto, que a queda humana não afeta as pistas de transcendência abertas pelo intramundano: o que há no mundo mantém as suas essência, bondade, beleza e verdade próprias, mas o homem quis e quer muitas vezes fazer-se mundo. Hoje como ontem, esta tentativa é rechaçada pelo próprio mundo, cujo sofrimento infligido ao homem garante o não-apagamento da tensão para o alto. Estes dois fenómenos – *repulsa do mundo* que pretende a ocupação exclusiva do seu lugar; *tensão do homem* que visa a sua origem – tiveram como ponto de chegada a falta de *poder* face ao que é possível *querer*. Em suma, o homem não quis o que lhe era possível poder, de tal modo que já não pode o que ainda é possível querer.

A indigência *de condição* pode (e, aliás, tende a) ser ponto de partida para uma derrapagem mais acentuada: a indigência *existencial*. Com base no terceiro capítulo da quarta parte, lembra-se que as quedas pessoais brotam de *modalidades universalmente*

primeiras de inclinação para o nada, quer dizer, para a falta do que é constitutivo do homem. A isto se chamou «trindade partida em três»: primariamente e o mais das vezes, o sujeito da memória expulsa o modelo da imagem de seus palácios, quedando-se com a *diversão* e o *tédio*; vai apagando a luz do entendimento, encaminhando-se para uma *cegueira tanto maior quanto menos é pensada*; deixa-se prender com laços admiráveis, *abortando o verbo* que abre à recordação, ao entendimento e à entrega pessoal efetivos. Sendo assim, conclui-se que a circunsessão das dimensões do acesso tem cara e coroa. É claro que os elementos próprios da memória continuam a reclamar os do entendimento e da vontade, que os elementos próprios do entendimento continuam a reclamar os da memória e da vontade, que os elementos próprios da vontade continuam a reclamar os da memória e do entendimento – tudo isto é claro. Mas a humana condição presente acrescenta a esta uma *circunsessão negativa*: negligenciar os elementos próprios da memória significa *esquecer o entendimento de si com amor*, de tal forma que o fenómeno gera mais *ignorância(s)* e *ódio(s)* de si por si.

Já foi dito que o interior é o «lugar» em que Agostinho define dialeticamente onde, como e quando pode o ser humano contrariar a falta; importa acrescentar que a falta não é contrariada sempre que o homem dialoga com a indigência de condição a ponto de derrapar existencialmente. Conclui-se que, no fundo, a sede da imagem e da indigência é a mesma: o interior, justamente. Ora, apesar de existir um motivo da tensão para o alto desde a interioridade (a saber: o facto constitutivo de o homem ser expressão do alto), o mesmo não se verifica na tendência para o nada. Agostinho tenta suprir a *carência de razões objetivas* para tal com a *abundância de descrições subjetivas* da vida como morte e da morte como vida. A entrega do interior ao exterior – fenómeno que todos experimentam logo na aurora da lucidez – tornou e torna *possível a impossibilidade*. Nesta região de indigência, até mesmo o homem empenhado na transcendência existencial se encontra a caminho do *fim*; um fim que, na verdade, está não apenas lá ao fundo mas também aqui, agora, no presente de cada dia, no *meio* – e que, portanto, influi na batalha quotidiana entre o dentro e o fora, entre a carne e o espírito.

Depois da *leitura* deste *escrito*, é não só legítimo mas também compreensível pensar que a experiência da corda bamba se tornou mais fácil, de sorte que a via para a transcendência *existencial* ficou menos estreita. É legítimo, é compreensível – mas é também um erro. Mesmo admitindo a possibilidade (muito remota, apenas lógica) de as páginas anteriores corresponderem a alguma coisa, convém não esquecer que as

inspeções do espírito não desliscam a quotidianidade. O que se escreve não é a vida. Na melhor das hipóteses, é uma representação da vida; com elevada probabilidade, corresponde a um discurso sem nenhum peso, nem interesse, nem importância. Sem nenhum peso, nem interesse, nem importância, limita-se a ser aquilo que é: um discurso. E um discurso de que este aparte, se se vir bem, faz parte. Quer se queira quer se não queira, e por mais tinta que se gaste, também esta dissertação é uma mera nota teórica no quadro de uma existência maior. A verdade segue o seu livre curso, alheia à prosa que só a confunde, iluminada pelo lusco-fusco da vida como imagem de Deus e região de indigência: «Não procures saber o que é a verdade. Logo se vão interpor a cerração das imagens corporais e as nuvens dos fantasmas, as quais hão de perturbar a claridade que no primeiro golpe de vista brilhou para ti, no momento em que eu disse “verdade”. Se és capaz, mantém-te nesse primeiro golpe de vista, em que foste atingido como que por um clarão, quando foi dito “verdade”. Mas não és capaz. Vais voltar a cair nas coisas vulgares e terrenas. E em razão de que peso, pergunto, é que tu voltarás a cair senão pelo visco da paixão das imundícies contraídas e pelos desvios no peregrinar?»⁶¹⁴.

⁶¹⁴ *Trin.* VIII, II, 3: «Non quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nebula phantasmatum et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas. Ecce in ipso primo ictu qua velut coruscatione perstringeris cum dicitur veritas mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena. Quo tandem pondere, quaeso, relaberis nisi sordium contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus» (CCL, I, 271).

ANEXO

«VÓS SOIS DEUSES»⁶¹⁵ E «ÉS PÓ»⁶¹⁶ – DESDE UMA TRANSCENDÊNCIA ATÉ À
TRANSCENDÊNCIA

Até um determinado estágio, a obra agustiniana encontra no discurso racional um fiel companheiro de percurso. Isto significa não apenas que a razão é indispensável nele, mas também que este se não esgota naquela. O discurso cimentado na razão vai até um dado estágio – mas queda-se nele⁶¹⁷. Basta percorrer poucas linhas de Agostinho para se concluir que o seu projeto passa por dizer o indizível. Noutros termos, passa por «argumentar» (não só mas também) num âmbito que não é propriamente filosófico, racional em sentido estrito. Algo de idêntico foi dito na incursão introdutória relativa ao uso da metáfora: no quadro da sua proposta de sentido, o discurso racional de Agostinho mostra-se parco, imperfeito – indigente. E isto não só na sua proposta de sentido; e isto não só no discurso racional por ele adotado: a experiência mostra que o homem sempre tentou, sempre tenta e (com elevada probabilidade) sempre tentará expressar algo ou alguém que suplanta a razão, porquanto jorra transcendência por todos os lados e se identifica com a transcendência mesma. O desvio representado pelo uso metafórico é apenas um exemplo. Um exemplo que, embora seja expressão da douta ignorância, é ainda e tão-somente *uma* expressão dela. Esta, ao contrário da razão, acompanha todo o encaminhamento agustiniano. Acompanha-o, em concreto, aquando do recurso à *fé*, ao fazer uso da *autoridade*, quando apela à *graça*.

Colocado perante este cenário, o intérprete experimenta um problema em que nenhuma das alternativas é estritamente filosófica. Pode recorrer à *fé*, usar da autoridade e apelar à *graça* como se de elementos racionais se tratassem – mas estará a ser ingénuo, confundindo o que deve ser distinguido. Pode ainda excluir aqueles pontos – mas estará a retirar um dos fundamentos da obra agustiniana, arruinando todo o edifício. Assumir-se-á uma terceira via, intermédia: os pontos serão assinalados, sem no entanto serem associados. Isto envolve certamente tantos ou mais inconvenientes do que as outras vias.

⁶¹⁵ *Sl.* LXXXI, 6 e *Jo.* X, 34.

⁶¹⁶ *Gn.* III, 19.

⁶¹⁷ Tal não significa que Agostinho subvalorize a razão. Leia-se, a título de mero exemplo, *Ep.* CXX, I, 3: «Deus está muito longe de odiar em nós essa faculdade pela qual nos criou melhores do que outros animais. Deus nos livre de pensar que a nossa fé nos incita a não aceitar nem buscar a razão – pois nem sequer poderíamos crer se não dispuséssemos de almas racionais» («Absit manque, ut hoc in nobis deus oderit, in quo nos relinquis animantibus excellentiores creavit. absit, inquam, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus» [CSEL, XXXIII, 706]).

Partilha, além do mais, dos problemas inerentes a uma e à outra: por um lado, cai na ingenuidade relativa de recorrer à fé, de usar a razão e de apelar à graça em âmbito filosófico; por outro lado, retira parte dos fundamentos do edifício agustiniano. Por isso – não havendo uma alternativa estritamente filosófica para o caso –, apresenta-se esta *solução de compromisso* em apêndice, fazendo uma *indicação formal* de aspetos que ficam por aclarar.

É apropriado reconvocar a ideia de *transcendência constitutiva*. Muito do que foi visto nasce de (e encaminha-se para) uma confirmação cada vez mais apurada dela. De um modo e de outro, de cada vez com mais elementos, procurou-se sustentar que Agostinho descreve o acontecimento humano na forma do mais. Um mais que não é indiferenciado, mas sim superlativo. Na sua obra, tal significa que *todos os homens*, pelo mero facto de serem homens, *estão constituídos na forma de um endeusamento*. Agostinho esboça a tese com facetas diversas. Uma delas (porventura a mais chocante) consiste em afirmar que *os homens são deuses criados*. «*Deuses*», em primeiro lugar: porque estão constituídos na forma do mais; porque a sua «natureza» é marcada de raiz por uma transcendência; porque a sua forma de acesso aponta desde a origem para um sobredimensionamento. Falar do ser humano na ausência de um endeusamento corresponde, portanto, a não falar dele. Mas os homens são, em segundo lugar, *deuses criados*: porque não o são enquanto forjadores do seu princípio; porque são-no enquanto participantes no verdadeiro Deus; porque a sua transcendência primeira é constitutiva, sim, mas é também participada.

A sugestão de Lúcifer – «Sereis como deuses»⁶¹⁸ – fica aquém da verdade, mas não é uma mentira em si mesma. Verdadeiramente, os homens não só *serão* como deuses mas também, em certo sentido, *já o são*: já são deuses criados. Existe, por consequência, um endeusamento irrecusável, inalienável, constitutivo. Todavia, *há vários tipos de participação na divindade*. Há vários tipos de endeusamento. O problema é o mesmo de sempre, e joga-se outra vez no *como* do encaminhamento para o superlativo.

O sermão CLXVI tem tanto de brevidade quando de relevância para o contexto presente. Agostinho procura harmonizar o dito paulino de que o homem deve despir-se da mentira⁶¹⁹ com o dito sálmico segundo o qual todos os homens são mentirosos⁶²⁰. Num

⁶¹⁸ *Idem* III, 5.

⁶¹⁹ Cf. *Ef.* IV, 25.

⁶²⁰ Cf. *Sl.* CXVI, 11.

primeiro golpe de vista, Paulo e David parecem estar em desacordo; as passagens das escrituras aparecem como eventualmente contraditórias. Mas, num olhar atento, mostram-se como expressão do mesmo: posto que a sugestão de Lúcifer não é ela mesma uma mentira (abarca, aliás, uma verdade radical), esta só pode dar-se no interior do homem. *É o ser humano que se faz mentira*, agora como no momento da queda original. A tarefa humana pede uma passagem da morte à vida, do meramente humano ao superlativamente divino – quer dizer, da mentira para a verdade. E esta não é dada pela mera constituição humana. Na verdade, o restabelecimento na verdade plena passa a requerer um concurso extraordinário vindo de fora – a graça de Deus: «Deus manda-nos isto: *que não sejamos homens*. [...] O homem velho – isto é, Adão – pertence à mentira; o homem novo, filho do homem – isto é, Cristo –, pertence à verdade. Se te despes da mentira, despojas-te de Adão. Se falas a verdade, revestes-te de Cristo. De facto, ao exortar a um despojamento do homem velho e a um revestimento do homem novo, o apóstolo diz: “Despindo-vos da mentira, falai a verdade”. E o salmo admoestava e chorava por aqueles que, ao não quererem despir-se de Adão e revestir-se de Cristo, *desejavam ser meros homens, e não homens novos*. [...] *Para que deixes de ser homem, recebeste a chamada daquele que por ti se fez homem*. Não te irrites: ao exortar-te a que não sejas homem, é-te pedido, não que sejas um animal irracional, mas sim que te contes entre aqueles a quem foi concedido chegar a ser filhos de Deus. De facto, *Deus quer fazer-te deus*, não por natureza, como aquele que gerou, mas sim por graça, mediante a adoção»⁶²¹.

Ao contrário do que seria expectável a partir da primeira frase do trecho, Agostinho está a lidar com *duas concepções da humanidade*. Isto é muito importante. É até mesmo decisivo. Cabe perguntar a que «homem» está Agostinho a referir-se quando apela à desumanização. A densidade do excerto presta-se a uma *leitura rápida*: é fácil pensar que está a ser sugerida a destruição ativa de tudo quanto é humano no homem – algo de equivalente à niilificação *tout court*. Se assim fosse, porém, a crítica infligida a

⁶²¹ *Sermo CLXVI*, 1-2 e 4: «Hoc iubet deus, *ut non simus homines*. [...] Ad mendacium vetus homo pertinet, id est, Adam; ad veritatem novus homo Filius hominis, hoc est Christus Deus. Si deponis mendacium, exue Adam; si loqueris veritatem, indue Christum; et non tibi erunt contraria quae modo in Scripturis sunt posita. Quia et Apostolus exuendum hominem veterem et induendum novum monens, dicit: “Deponentes mendacium, loquimini veritatem”. Et Psalmus illos admonebat et plangebatur, qui nolentes exuere Adam et induere Christum, *non novi homines, sed tantum homines esse cupiebant* [...]. *Ut enim non sis homo, ad hoc vocatus es ab illo, qui propter te factus est homo*. Noli suscipere. Non enim ita tibi dicitur ut homo non sis, ut pecus sis, sed ut sis inter eos, quibus dedit potestatem filios Dei fieri. *Deus enim deum te vult facere*; sed non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione» (PL XXXVI, 907-9).

intérpretes como Jairzinho teria de ser arremessada contra o próprio Agostinho. Com efeito, a desumanização absoluta e em todos os sentidos implica o abandono do fenómeno da imagem. E isto traz consigo, por arrasto, a impossibilidade total de pensar o homem. A antropologia augustiniana sairia inevitavelmente gorada nos seus intentos.

Exige-se, pois, uma *leitura detida*. Nela emerge, sem aviso prévio e de rompante, a referência à *filiação divina*. Este é um dos casos em que o discurso racional já não acompanha Agostinho no seu percurso. Não há como negá-lo: a «simples» proposta de que os homens estejam chamados a ser filhos de Deus é um escândalo para a razão. No seu esforço por dizer isto (que é indizível), Agostinho afirma que os homens estão chamados a deixar de ser meros homens (*tantum homines*) para se tornarem em homens novos (*novi homines*). Neste terreno escuro, toca-se às apalpadelas a ideia de que o revestimento de Cristo nada tem que ver com a possibilidade de um «homem melhorado», com qualquer coisa ao modo de um «aperfeiçoamento» da humana condição. Nada disto. Revestir-se de Cristo (ou melhor: ser revestido por ele) é despir-se da mentira própria do homem; é deixar de se ser homem no primeiro sentido, mas para se tornar numa *realidade humana inteiramente transfigurada* – correspondente ao restabelecimento na verdade plena, absoluta, sem mácula.

É muito difícil expressar o que aqui se acha sob análise, porque o revestimento de Cristo, apesar de corresponder a uma transfiguração absoluta, não representa mesmo a desumanização *tout court*. Já foi dito que isso significaria abandonar a tese da imagem. A descrição augustiniana consiste, não em destruir, mas sim em *transfigurar por inteiro* até mesmo a imagem que está dada originária e constitutivamente. É assim que o leitor topa com o paradoxo fundamental: *o revestimento de Cristo corresponde à transcendência da própria transcendência constitutiva*. Num sentido, as desformalizações feitas ao longo desta dissertação representam muito – imenso. Mas, neste sentido em particular, ainda representam muito pouco – são nada, quando comparadas com o endeusamento *conferido pela graça de Cristo*. Como não podia deixar de ser, introduzir um elemento tão estranho à razão como é o da graça produz um autêntico *volte-face* na antropologia augustiniana: sem ela, o homem ainda não é nada; com ela, é o próprio Cristo⁶²².

⁶²² Cf. *En. Ps.* XXX/B, 3 (CSEL, XXXVIII, 192).

Na carta CLXXXVII, por exemplo, o paradoxo é visto a partir da ideia de que a Trindade não inabita todos os homens⁶²³. Isto revela-se muito estranho, nomeadamente quando se tem presente o que foi estudado. Agostinho diz que os homens são constitutivamente imagem da Trindade; mas rediz também que a Trindade faz a sua tenda apenas em alguns. Em causa está o *paradoxo da filiação divina*: a vida trinitária *ad intra* não é constitutiva (requer um concurso extraordinário vindo de fora), apesar de os homens serem constitutivamente imagem do Pai, do Filho e do Espírito. Uma vez mais, existem formas diversas de participação no verdadeiro Deus. Existem várias formas de endeusamento, dentre as quais se destaca o endeusamento na forma da inabitação trinitária.

O tratamento exaustivo da transfiguração imagética não pôde ser feito no corpo do estudo. Não pôde nem devia sê-lo. Produziu-se uma descrição filosófica, que não teológica. Mas algo tem de ser dito em apêndice. Assim, no que respeita à transfiguração dos vestígios, importa ter presente uma tese de David Meconi. Numa obra exclusivamente dedicada ao conceito agustiniano de endeusamento (obra que, diga-se de passagem, é de leitura obrigatória para quem quiser ver o tema desenvolvido), aquele autor mostra que, segundo Agostinho, *o fim da criação é eclesiológico*⁶²⁴. Na hierarquia dos seres, bem como nas suas dialéticas entre o bem e o mal, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso, Agostinho vislumbra a tensão para uma paz inabalável (*pacem quietis*), que o homem experimentará plenamente apenas no sábado eterno (*pacem sabbati*) e sem ocaso (*pacem sine vespera*)⁶²⁵. Já aqui e agora, a criação está orientada para a *comunhão* de todos os seres no *louvor de Deus*. Já aqui e agora, a criação tem os olhos postos nos novos céus e na nova terra. Em Sião. Na Jerusalém celeste⁶²⁶. Mas os novos céus e a nova terra (onde

⁶²³ Leia-se *Ep.* CLXXXVII, XII, 35: «Eis por que Deus, que está presente em todo e qualquer sítio, não habita em todos, mas apenas naqueles que torna seu templo felicíssimo, ou seus templos felicíssimos, resgatando-os do poder das trevas e transportando-os para o reino do seu Filho muito amado, o que começa com a regeneração» («Quam ob rem deus, qui ubique praesens este t ubique totus, non in omnibus inhabitat sed in eis tantum, quos effecit beatissimum templum suum vel beatissima templa sua eruens eos a potestate tenebrarum et transferens in regnum filii caritatis suae, quod incipit regeneratione») (CSEL, LVII/B, 113).

⁶²⁴ Cf. Meconi, D. V., *The One Christ – St. Augustine’s Theology of Deification*, The Catholic University of America Press, Pensilvânia, 2013, pp. 30 e sgs. Leia-se a página 162 da mesma obra: «A pessoa espiritual é sempre uma pessoa da Igreja de Cristo. [...] A pertença à igreja é essencial para a santidade. De facto, assim como a criação antiga começou com a união carnal de Adão e Eva, assim também a nova criação nasce da união esponsal e espiritual da Cristo com a sua Igreja. Os que estão fora deste casamento permanecem menos do que humanos ou, como Agostinho afirma, permanecem “bestas” (*pecora*) que não querem ser cultivadas e domesticadas por Cristo e a sua Igreja».

⁶²⁵ Cf. *Conf.* XIII, XXXV, 50 (CSEL, XXXIII, 386).

⁶²⁶ Cf., por exemplo, *En. Ps.*, L, 6; *idem*, LXI, *passim*; *idem*, LXXXVI, *passim*; *idem*, XCVIII, 4; e *idem*, CXXXVI, *passim*.

se dá o louvor perfeito de Deus) encontram-se no fim do caminho existencial. Aí, mas só aí, o homem poderá fruir da eterna inabituação da Trindade.

Neste panorama, Cristo emerge como o único mediador entre o Deus verdadeiro e os deuses verdadeiramente criados. É ele quem faz a ponte entre o Deus por essência e os deuses por participação. Porque só ele é perfeito Deus e perfeito homem. Jesus, e só Jesus, é o Deus que se fez homem, para que os homens se fizessem ainda mais do que deuses criados⁶²⁷. A Trindade desce em Cristo, para que o Filho suba na participação do Pai, mediante o Espírito⁶²⁸. Aqui, agora, opera na Igreja através dos sacramentos, também designados por Agostinho como «verbo visível» (*visibile verbum*)⁶²⁹.

Igualmente deste modo, tudo quanto foi visto acerca do corpo recebe uma transfiguração. Porque os homens estão chamados a *formar um só corpo em Cristo*. Agostinho recorre a Paulo de Tarso para afirmar que a transfiguração do homem e da mulher num só corpo é imagem da união corporal, perfeita, entre *Cristo e a Igreja*. Não se trata de a segunda união mencionada ser uma imagem da primeira. Pelo contrário: o modelo do matrimônio é que é o corpo de Cristo – cabeça e membros, o Filho de Deus e os filhos de Deus. O final dos subcapítulos sobre o amor ganham, assim, uma expressão muito mais forte: o «sim» dos esposos é uma aposta porque é imagem da comunhão substancial, corporal, existencial de Cristo com a Igreja. Uma aposta que é infinita. Caso contrário, não é nem nunca foi aposta nenhuma.

Um amor assim volve caridade (*caritas*). O amor natural é transfigurado em amor por Cristo, com Cristo e em Cristo. Agostinho aborda o conceito, por exemplo, num único ponto de um único tratado sobre o Evangelho de João⁶³⁰. Importa destacá-lo por dois motivos. Em primeiro lugar, porque dá azo à construção de um mapa da ignorância, justamente a partir das suas brevidade e incisividade; não se pretende esgotar o tema, mas as indicações formais daquele ponto deixam antever por onde e para onde se deve ir. Em segundo lugar, porque desformalizam o tema a partir das duas concepções de humanidade acima afloradas. Agostinho pergunta-se por que motivo o mandamento da caridade é um «mandamento novo». Não existia já na antiga lei? Por que se fala de algo que é «novo», se é tão velho quanto o próprio homem? A resposta consiste no confronto entre as concepções de homem velho e novo – do homem que é mentiroso e do homem que,

⁶²⁷ Cf. *Sermo* XXIII/B, 1 (Dolbeau, VI).

⁶²⁸ Cf. *ibidem* (Dolbeau, VI).

⁶²⁹ *In Ioahn. Ev. Tract.* LXXX, 3 (CCL, XXXVI, 529).

⁶³⁰ *Idem* LXXX, 1 (CCL, XXXVI, 491).

revestido em Cristo, participa da vida trinitária *ad intra*. A grande novidade do mandamento do amor está no facto de o ser humano ser convidado a amar o próximo e a si próprio *como Jesus Cristo os amou*. Uma vez mais, este «como Jesus Cristo» não representa um melhoramento do homem, ou qualquer coisa como um aperfeiçoamento da condição humana. Representa, isso sim, uma transfiguração absoluta do amor. Os maridos e as esposas, os pais e os filhos, todos os homens amam-se ou podem amar-se por constituição. Mas o «como Jesus Cristo» transfigura este amor, renova e mergulha numa novidade: a novidade do homem novo, herdeiro do Deus feito carne, filho do Pai divino, no Espírito que santifica mediante os sacramentos⁶³¹. Sempre no mesmo ponto do mesmo tratado, Agostinho identifica esta comunidade na caridade com o povo novo (*populum novum*), o corpo da nova casada (*corpus novae nuptae*), esposa do Filho unigénito de Deus (*fili Dei unigeniti sponsae*). Que povo novo é esse? Que filho? Que esposa? Segundo Agostinho, é a Igreja.

Pare-se um pouco e atenda-se aos aspetos focados. Disse-se que o fim da criação é eclesiológico. Viu-se, depois, que a Igreja transfigura não só os vestígios de Deus na criação mas também os vestígios de Deus no corpo. A união corporal perfeita verifica-se entre Cristo e a Igreja. Isto de um modo tal que as realidades alegadamente humanas, como o matrimónio, são imagens da aposta absoluta de Deus no homem. Mais adiante, considerou-se o amor enquanto uma das dimensões do acesso a receber uma transcendência em Cristo. A ideia do amor no Verbo (*caritas*), como expressão do homem novo, viabilizou o fechamento do círculo, mediante a constatação de que a Igreja é a comunidade dos homens novos, unidos num louvor a Deus que, embora imperfeito, tende para a glorificação sem o caso reservada para o sábado eterno.

Neste breve caminho de transfiguração, haverá que perguntar, ainda, se as demais dimensões do acesso (expressões da transcendência constitutiva) também ficam aquém da transcendência operada em Cristo pela graça. Numa breve passagem da *Trindade*, Agostinho desenha todo um quadro para responder de modo afirmativo. Convém citá-la,

⁶³¹ Leia-se *ibidem* LXV, 1: «[...] “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros”. Não como se amam os que se corrompem, nem como se amam os homens porque são homens – mas sim *como se amam porque são deuses e filhos do Altíssimo*, de tal forma que o seu único Filho os assume como irmãos, porquanto se amam uns aos outros com esta caridade com que ele mesmo os amou, para conduzi-los à única meta que lhes basta, onde o seu desejo se sacia de bens. Então, quando Deus for tudo em todos, não faltará nada ao desejo» («Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis”, non sicut se diligunt qui corrumpunt, nec sicut se diligunt homines, quoniam homines sunt; sed sicut se diligunt, *quoniam dii sunt et filii Altissimi omnes*, ut sint Filio eius unico fratres, ea dilectione invicem diligentes, qua ipse dilexit eos, perducturus eos ad illum finem qui sufficiat eis, ubi satiatur in bonis desiderium eorum. Tunc enim aliquid desiderio non deerit, quando omnia in omnibus Deus erit» [CCL, xxxvi, 491]).

distinguir alguns dos seus traços e, para concluir, ligá-los numa visão de conjunto: «Esta Trindade da mente [i.e., a memória, o entendimento e o amor de si] não é imagem de Deus pelo facto de a mente se recordar de si mesma, de se entender e de se amar a si mesma, mas sim pelo facto de poder também recordar, entender e amar aquele por quem foi criada. Ao fazê-lo, torna-se sábia. Se o não fizer, ainda quando se recorda de si mesma, se entende e se ama a si mesma, é insensata. Recorde-se, pois, do seu Deus – “à imagem” de quem “foi criada” –; entenda-o e ame-o. Para o dizer em poucas palavras, honre o Deus incriado, pelo qual foi criada capaz dele e do qual pode ser partícipe (por isso está escrito: “Eis que o culto de Deus é a sabedoria”), e será sábia, não pela sua luz, mas sim pela participação na luz suprema. Reinará feliz nesse lugar onde será eterna. Assim, a sabedoria do homem é considerada como sendo também sabedoria de Deus. Só então é autêntica – porque, se é humana, é vã»⁶³².

O *primeiro traço* a distinguir é semelhante ao apontamento inicial sobre a antepenúltima citação. Naquele momento, disse-se que uma leitura apressada poderia fazer supor que a tarefa humana redundava, em Agostinho, na niilificação *tout court*. Também o caso presente se presta a uma interpretação deste género: é fácil pensar que Agostinho está a excluir qualquer aplicabilidade da imagem às dimensões constitutivas do acesso. É fácil; mas é errado. Tal como no caso anterior, o que se passa é que ele está a lidar com duas concepções distintas – desta feita, com *duas concepções distintas da imagem de Deus*. Não podia ser de outro modo: se tudo correu bem, o estudo precedente confirmou a existência de uma imagem constitutiva – tão constitutiva que não solicita uma dedicação ativa à recordação, ao entendimento e ao amor do que transcende.

O *segundo traço* é tanto ou mais relevante do que o primeiro. De acordo com Agostinho, não é só o corpo a possuir um carácter transitivo. Assim como este encontra o seu valor na alma que é imagem constitutiva, assim também a imagem constitutiva encontra o seu valor na imagem perfeita. E que imagem é essa? É a imagem ativa de quem recorda, entende e ama o próprio Deus – origem da imagem no pai, modelo da imagem no Filho, unificação da imagem no Espírito. Por isso, a memória, o entendimento e o

⁶³² *Trin.* XIV, XII, 15: «Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse, et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque dei sui “ad” cuius “imaginem facta est” eumque intellegat atque diligat. Quod ut brevius dicam, colat deum non factum cuius ab eo capax facta est et cuius esse particeps potest; propter quod scriptum est: “Ecce Dei cultus est sapientia”, et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia ut etiam dei sit. Tunc enim vera est; nam si humana est, vana est» (CCL, L/A, 442-3).

amor de si devem visar uma outra imagem. Uma imagem superior no itinerário para o transcendente. Por outras palavras, a memória, o entendimento e o amor de si *são* «apenas» *uma etapa do caminho que vai desde uma transcendência até à transcendência.*

Isto conduz ao *terceiro traço*, que brota dos apelos augustinianos à glorificação de Deus (*collere dei*) e ao culto de Deus (*cultus dei*). Seria absurdo ver nestas exortações a introdução de qualquer coisa como uma retórica de bispo! Na verdade, tais apelos assentam na ideia de que os homens novos constituem uma comunidade de amor na Igreja – comunidade essa que tem como fito glorificar a Deus, cultivar a caridade, amar o divino, fruir das pessoas que transcendem o homem. Neste sentido, a solidão originária não corresponde mesmo a um isolamento solipsista. O homem está chamado a fazer um caminho desde a solidão horizontal até à comunidade vertical operada dentro da Igreja, mediante os sacramentos – e, se isto não elimina as vertentes fundamentais da solidão, certamente arreda pé do isolamento solipsista.

O *quarto traço* a extrair do trecho decorre do anterior, e tem que ver com a noção de estultícia (*stultitia*). Diz Agostinho que, se o sujeito desformaliza o acesso na forma exclusiva da memória, do entendimento e do amor de si, é estulto. É exatamente isto que está em causa na ideia de um exercício curvado da solidão originária, em que esta degenera num isolamento solipsista. Como foi dito, a imagem da Trindade no homem interior tem, também ela, um carácter transitivo. A desconsideração deste facto é sempre uma adesão à sugestão diabólica. A partir dela, o homem fica aquém do que poderia ser na imagem: o deus criado assume-se como princípio de si, fecha-se em si, esquece-se da (ou recusa voluntariamente a) sua origem.

O *quinto traço* corresponde ao outro lado da mesma moeda: a sabedoria. É o próprio Agostinho a adotar a expressão, dando-lhe um sentido muito próprio. Segundo ele, a imagem cunhada nesta «moeda» é, não já a de César, mas sim a de Deus⁶³³. Assim, se a estultícia é a consequência lógica do isolamento solipsista, a sabedoria consiste na dedicação ativa a Deus; é, se assim se pode dizer, a resposta infinita do homem à aposta infinita de Deus. O leitor de Agostinho só não se escandaliza com a sua ousadia porque já está habituado à (ou já automatizou a) tese da imagem. Para ele, não há nada de novo debaixo deste céu. Talvez a novidade absoluta (velha como Agostinho, e como Agostinho nova) esteja adormecida no sono letárgico. O que se está a dizer é nada menos,

⁶³³ Cf., por exemplo, *En. Ps. LVII, passim e idem cxv, 8.*

absolutamente nada menos, do que isto: o homem pode tornar-se sábio em Deus, a sabedoria é participação de Deus e ele está chamado a ser um deus superlativo. Mas, se não deixar de ser homem no primeiro sentido – melhor ainda: se não deixar de ser «apenas» um deus criado –, não mais será do que um projeto fracassado. Cairá. Passará. Acabará. Nessa mesma medida, já estará contaminado pela morte – por «ser» no encaminhamento da morte, revelando-se, por isso, mais não-ser do que ser. Menos ser do que pode ser, do que está chamado a ser.

Esta visão conjunta inaugura uma clareira. A esta nova luz, o problema da sabedoria encontra uma resposta. Foi visto na primeira parte que os diálogos de Cassiciaco oscilam muito quanto à definição de «sabedoria». Uma expressão flagrante do problema estava no facto de alguns livros a tomarem como uma situação definitiva (exclusiva da vida após a morte), ao passo que outros a associam ainda com a metáfora da travessia (fazendo, então, parte da vida no mundo). A primeira parte contou, também, com a descrição da ciência como o conhecimento das realidades humanas e divinas. Tudo isto gerou um problema de fundo, não solucionável a partir da panorâmica dos diálogos. Com os traços desenhados nas partes seguintes do estudo, e mediante a sua conjugação com este quadro suprarracional, a pergunta recebe uma resposta: em sentido estrito, *a sabedoria é própria apenas das realidades divinas; mas as realidades divinas influem no homem já aqui, agora*. Mediante a graça conferida por Cristo, com Cristo e em Cristo, os homens podem ser deuses supremos já nesta terra. É-lhes possível, deste modo participado, gozarem desde já de uma felicidade: a felicidade própria dos habitantes da cidade de Deus. Sucede no entanto que, postos no mundo, estes cidadãos continuam, também e ainda, a trilhar as pedras da cidade terrestre. São cidadãos de duas cidades, seres intermédios, a caminho de uma habitação onde ainda não estão realmente, é certo, mas cujo trilho já conhecem. Agostinho não se cansa de dizer que, na encarnação, Cristo abriu um caminho – o caminho – dos homens para Deus. Trilho que ainda tem de ser percorrido (o homem ainda está no deserto), mas que já conduz à pátria.

A partir de tudo quanto foi visto, pode-se então falar de uma felicidade aqui e agora *na esperança (in spe)*. É o que Agostinho refere no livro X das *Confissões*: «Toda a minha esperança não está senão na imensidão da tua misericórdia. Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres. Exiges de nós a continência. Diz alguém: “E sabendo eu que ninguém pode ser continente se Deus não lho conceder, era já fruto da sabedoria o saber de quem era este dom”. [...] Ó amor que ardes continuamente e nunca te

extingues, caridade, ó meu Deus, inflama-me! Ordenas-me a continência: concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres»⁶³⁴.

Note-se como Agostinho não deixa de relacionar o conceito de esperança com as noções de graça e sabedoria. A felicidade aqui e agora influi apenas no homem simultaneamente humano e celeste, ou melhor, no homem mais humano porque mais celeste. A sabedoria, enquanto conhecimento que gera, nutre, defende e consolida a fé que leva à verdadeira felicidade⁶³⁵, é desde sempre já conferida, na esperança, àqueles que usam da imagem constitutiva para tentarem chegar ao endeusamento pleno. Por isso, o homem que recorda, entende e ama a Deus é desde sempre já sábio – mas ainda não se lhe revelou o que virá a ser. É desde sempre já homem novo pela fé em Cristo – mas ainda há uma lei que o puxa em sentido contrário. É desde sempre já a morada da Trindade – mas ainda espera a visão face a face. É deus – mas ainda é pó.

⁶³⁴ *Conf.* X, XXIX, 40: «Tota spes mea non nisi in magna misericordia tua. da quod iubes et iube quod vis. imperas nobis continentiam. et cum scirem, ait quidam, quia nemo postest esse continens nisi deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum. [...] o amor, qui sempre ardes et nunquam extingueris, caritas, deus meus, accende me! continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis» (CSEL, XXXIII, 256).

⁶³⁵ Cf. *Trin.* XIV, I, 3 (CCL, L/A, 42-34). Todo este ponto é fundamental para a diferenciação entre ciência (*scientia*) e sabedoria (*sapientia*).

BIBLIOGRAFIA

Existem (pelo menos) dois modos de constituir uma bibliografia. Por uma parte, é legítimo fazer o levantamento mais exaustivo possível dos textos relevantes para o problema tratado. Por outra parte, pode-se indicar apenas aqueles que foram efetivamente lidos, consultados e/ou citados. Optou-se pelo segundo modo. Tem-se consciência do muito que ficou por nomear. Seja como for, está-se em crer que a facilidade de acesso eletrónico aos textos torna o primeiro modo de constituição bibliográfica dispensável. O que se perde em omissões ganha-se na justeza de uma dissertação que não pretende, de modo nenhum, exhibir conhecimentos.

No que respeita aos originais da obra augustiniana, usou-se preferentemente a edição do *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Quando os livros ainda não receberam esta edição, usou-se por regra a série latina do *Corpus Christianorum* e, na ausência desta, a *Patrologia Latina*. Em casos pontuais, não foi possível recorrer a obras já editadas criticamente e, em casos ainda mais pontuais, tão-pouco se pode recorrer à segunda edição nomeada. A razão para tal é o facto de as bibliotecas da Península Ibérica não possuírem alguns volumes daquelas edições. Ora, se as universidades fogem ao dever de comprar aquelas obras, não são os doutorandos a ter de o fazer.

Refira-se ainda que parte do trabalho de tradução é próprio e feito com base nos originais indicados no primeiro ponto. Isto sem prejuízo de as traduções indicadas no segundo ponto terem sido consultadas. Nalguns casos, aliás, o trabalho pessoal inspirou-se fortemente nelas.

1. Originais da obra augustiniana

Confessionum, CSEL, vol. XXXIII, P. Knöll (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

Contra Academicos, CSEL, vol. LXIII, P. Knöll (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

De Beata Vita, CSEL, vol. LXIII, P. Knöll (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

De Bono Coniugali, CSEL, vol. XLI, J. Zycha (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1972.

De Civitate Dei, CSEL, vols. XL/A e XL/B, E. Hoffman (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus, A. Mutzenbecher (ed.) CCSL, vol. XLIV/A, Brepols, Turnholt, 1975.

De Doctrina Christiana, CCSL, vol. XXII, J. Martin (ed.), Brepols, Turnholt, 1962.

De Genesi ad Litteram, CSEL, vol. XXVIII/A, I. Zynka (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1970.

De Genesi Contra Manichaeos, CSEL, vol. XCI, D. Weber (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1998.

De Immortalitate Animae, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1984.

De Libero Arbitrio, CCSL, vol. XXIX, W. M. Green (ed.), Brepols, Turnholt, 1970.

De Magistro, CCSL, vol. XXIX, G. Weigel (ed.), Brepols, Turnholt, 1970.

De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manichaeorum, CSEL, vol. XC, J. B. Bauer (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

De Musica, PL, vol. XXXII, J. P. Migne, (ed.), Brepols, Turnholt, 1984.

De Natura Boni, CSEL, vol. XXV/B, I. Zycha (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1972.

De Natura et Origine Animae, CSEL, vol. LX, C. F. Urba et I. Zycha (eds.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

De Ordine Libri Duo, CSEL, vol. LXII, P. Knöll (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1962.

De Quantitate Animae, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1877.

De Sancta Virginitate, CSEL, vol. XLI, J. Zycha (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1972.

De Trinitate, CCSL, vols. L e L/A, W.J. Mountain e F. Glorie (eds.), Brepols, Turholt, 1968.

De Utilitate Credendi, CSEL, vol. XXV/A, I. Zycha (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1972.

De Vera Religione, CCSL, K.D. Daur e J. Martin (eds.) vol. XXII, Brepols, Turnholt, 1962.

Enarrationes in Psalmos, CCSL, vols. XXXVIII-XL, E. Dekkers e J. Fraipont (eds.), Brepols, Turnholt, 1961.

Epistulae, CSEL, vols. XXXIV/A, XXXIV/B, XLIV, LVI/A e LVII/B, Goldbacher, A. (ed.) Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1961-1970.

In Epistolam Iovannis ad Parthos, PL, XXXV, J. P. Migne, Brepols, Turnholt, 1967.

In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV, CCSL, vol. XXXVI, Willems, R. (ed.), Brepols, Turnholt, 1954.

Retractionum, CSEL, vol. XXXVI, P. Knöll (ed.), Johnson Reprint Corporation, Nova Iorque e Londres, 1963.

Sermones (LXXI-CL), PL, vols. XXXVIII e XXXIX, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1984.

Sermones de Novo Testamento (CLI-CLVI), CSEL, vol. XLI/B, Patroens, G., Turholt, 2008.

Sermones de Novo Testamento (LI-LXX/A), CCSL, vol. XLI/A, Verbraken, P.-P. et al (eds.), Brepols, Turholt, 2008.

Sermones de Vetere Testamento (I-L), CCSL, vol. XLI, Lambot, C. (ed.), Brepols, Turnholt, 1961.

Soliloquiorum, PL, vol. XXXII, J. P. Migne (ed.), Brepols, Turnholt, 1877.

2. Traduções da obra augustiniana

Almeida, V. de, *Contra os Académicos – Diálogo em Três Livros*, Atlântida, Coimbra, 1957.

Calabrese, C., *Interpretación Literal al Génesis*, Eunsa, Pamplona, 2006.

Carvalho, M. S. de, *A Natureza do Bem*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 1992.

– *Diálogo sobre a Vida Feliz*, Edições 70, Lisboa, 1988.

Dolbeau, F. (ed.), *Vingt-Six Sermons au Peuple d'Afrique*, 2.^a ed. revista e melhorada, Études Augustiniennes, Paris, 2009.

Faria, A. J., *Sobre a Potencialidade da Alma*, 2.^a ed., Vozes, Petrópolis, 2005.

Lamelas, I., *Santo Agostinho – A Alegria da Palavra: Gaudeo Ubi Audio*, Tenacitas, Coimbra, 2012.

Pelland, G., *Cinq Études d'Augustin sur le Début de la Genèse*, Desclée, Paris, 1971.

Pereira, J., D., *A Cidade de Deus*, três vols., 4.^a ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.

Santo, A. do E. et al., *Confissões*, 2.^a ed., INCM, Lisboa, 2004.

Silva, P. O e, *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio*, INCM, Lisboa, 2001.

– *Diálogo Sobre a Ordem*, INCM, Lisboa, 2000.

Tonna-Barthet, A. (ed.), *Nos Hiciste, Señor, Para Ti – Kempis Agustiniano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991

3. Livros de outros filósofos

Aristóteles, *Metafísica*, ed. bilingue (grego-inglês): *Metaphysics*, vol. I, Loeb Classical Library, Londres e Nova Iorque, 1933.

– *Poética*, INCM, Lisboa, 2000.

– *Retórica*, INCM, Lisboa, 2000.

Barbosa, J. M., *Educação e Liberdade*, Príncípia, Cascais, 2016.

– *Miserere*, ed. de autor, Lisboa, 2012.

Cusa, N. de, *De Docta Ignorantia*, ed. portuguesa: *A Doutra Ignorância*, 3.^a ed. revista, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

Demétrio, *De Elocutione*, ed. bilingue (latim-inglês): *On Style*, Harvard, Cambridge e Londres, 1927.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. portuguesa: *Fenomenologia do Espírito*, Vozes, Petrópolis, 1992.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed. portuguesa: *Ser e Tempo*, parte I, Vozes, Petrópolis, 1988.

– *Phänomenologien des Religiösen Lebens*, ed. inglesa: *The Phenomenology of Religious Life*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 2004.

Kant, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, ed. portuguesa: *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, 6.^a ed., Lisboa, 2008.

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945.

Pascal, *Pensées*, texto fixado por Louis Lafuma, Seuil, Paris, 1978.

Platão, *Apologia de Sócrates*, INCM, 5.^a ed., Lisboa, 2007.

– *Teeteto*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.

Pseudo-Dionísio, *De Coelesti Hierarchia*, Patrologia Graeca, J. P. Migne, Brepols, Turnholt, 1857.

Ricoeur, P., *La Métaphore Vive*, Seuil, Paris, 1975.

– *Le Conflit des Interpretations – Essais d'Herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.

Stein, E., *Das Weihnachtsgesheimnis*, ed. portuguesa: *O Mistério do Natal*, Encontro da Escrita, Lisboa, 2013.

Unamuno, M. de, *Del Sentimiento Trágico de la Vida – En los Hombres y en los Pueblos*, 4.^a ed., Epasa-Calpe, S. A., Madrid, 1985

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. portuguesa: *Tratado Lógico-Filosófico*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.

4. Livros sobre a obra agustiniana

- Altuna, L. R., *Qué es lo Bello – Introducción a la Estética de San Agustín*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1945.
- Antoni, G., *La Prière Chez Saint Augustin – D'une Philosophie du Langage à la Théologie du Verbe*, Vrin, Paris, 1997.
- Arendt, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin – Versuch einer Philosophischen Interpretation*, ed. portuguesa: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.
- Balmus, C. I., *Étude Sur le Style de Saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Belles Lettres, Paris, 1930.
- Batiffol, P., *Le Catholicisme de Saint Augustin*, 4.^a ed., Libraire Lecoffre, Paris, 1929.
- Brown, P., *Augustine of Hippo – A Biography*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 2000.
- Burnaby, J., *Amor Dei – A Study on the Religion of St. Augustine*, Hipf & Stock Publishers, Eugene, 2007.
- Burt, D. X., *Augustine's World – An Introduction to his Speculative Philosophy*, University Press of America, Lanham, 1996.
- Canning, R., *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Lovaina, 1993.
- Cardoso, V., *A Vontade de Verdade nas Confissões de Santo Agostinho*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015.
- Carry, P., *Augustine's Invention of the Inner Self – The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Cillerai, B., *La Memoria come Capacitas Dei secondo Agostino – Unità e Complessità*, ETS, Milão, 2008.
- Cipriani, L. R. e Cipriani, D. R., *Ensayos sobre San Agustín – La Interioridad, el Tiempo y el Mal: Cuando el «Conócete a ti Mismo» Implica Algo Más que Mirarse en el Espejo*, Sociedad Filosófica Opus Mentis, Lima, 2003.
- Cipriani, N., *Lo Spirito Santo, Amore che Unisce – Pneumatologia e Spiritualità in Agostinho*, Città Nuova, Roma, 2011.
- Décrets, F., *Aspects du Manichéisme dans l'Áfrique Romaine – Les Controverses de Fortunatus et Faustus Avec Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970.
- Dias, B. E., *Heidegger Leitor de Agostinho – A Memoria como Fenómeno Existencial*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.
- Dideberg, D., *Saint Augustin et la Première Épitre de Sain Jean – Une Théologie de l'Agapé*, Editions Beauchesne, Paris, 1975.
- Dolby, M.^a del C., *El Hombre es Imagen de Dios – Visión Antropológica de San Agustín*, 2.^a ed., Eunsa, Pamplona, 2002.
- Fersili, G., *Guida alle Confessioni di Agostino*, Ancora, Milão, 2011.
- Fitzgerald, A. (ed.), *Augustine Through the Ages – An Encyclopedia*, Grand Rapids, Michigan e Cambridge, 1999.

- Flasch, K., *Augustin – Einführung in Sein Denken*, ed. italiana: *Agostino d'Ippona – Introduzione all'Opera filosofica*, Il Mulino, Bolonha, 2002.
- Fontanier, J.-M., *Lectures des Confessions I-IV de Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1999.
- *La Beauté selon Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1998.
- Gilson, É., *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, 4.^a ed., Vrin, Paris, 1969.
- *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, Paris, 1952.
- Goossens, T., *Heidegger and Saint Augustine on Existence*, Utrecht University, Utrecht, 2006.
- Guitton, J., *Actualité de Saint Augustin*, Grasset, Paris, 1955.
- *Temps et Éternité Chez Plotin et Saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933.
- Harmless, W. (ed.), *Augustine in His Own Words*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2010.
- Hinrichsen, L. E., *A Estética de Santo Agostinho – O Belo e a Formação do Humano*, Estef, Porto Alegre, 2009.
- Holte, R., *Beatitude et Sagesse – Saint Augustin et le Problème de la Fin de l'Homme Dans la Philosophie Ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962.
- Hugo, J. J., *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter Publishers, Princeton, 1998.
- Hultgren, G., *Le Commandement de l'Amour Chez Augustin – Interprétation Philosophique d'Après les Écrits de la Période 286-400*, Vrin, Paris, 1939.
- Jenson, M., *The Gravity of Sin – Augustine, Luther and Barth on Homo Incurvatus in Se*, T & T Clark, Londres, 2006.
- Madec, G., *Le Christ de Saint Augustin – La Patrie et la Voie*, Desclée, Paris, 2001.
- *Lectures Augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2001.
- *Chez Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1988.
- *Le Dieu d'Augustin*, CERF, Paris, 1998.
- *Introduction aux Révisions et à la Lecture des Oeuvres de Saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996.
- Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, 4.^a ed., Editions E. de Boccard, Paris, 1958.
- *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1955.
- Masutti, E., *Il Problema del Corpo in S. Agostino*, Edizioni Borla, Roma, 1989.
- Mccgrath, S., *The Young Heidegger's Reading of Augustine Ontological Restlessness*, University of Toronto, Toronto, 2002.
- Meconi, D. V., *The One Christ – St. Augustine's Theology of Deification*, The Catholic University of America Press, Pensilvânia, 2013.
- Miles, M., *Augustine on the Body*, Wipf & Stock, Eugene, 2009.
- Mutiloa, I. I., *Elementos Para una Antropología de la Felicidad en las Confesiones de San Agustín*, dissertação de doutoramento apresentada à Pontifícia Universidade de Santa Cruz, Roma, 2011.
- Nisula, T., *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Brill, Leida e Boston, 2012.
- O'Donovan, O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2006.

- Osborne, T., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007.
- Pegueroles, J., *San Agustín – Un Platonismo Cristiano*, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1985.
- Pereira, J. L., *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Bristol, 2013.
- Peza, E. de la, *El Significado de «Cor» en San Agustín*, Études Augustiniennes, Paris, 1962.
- Pinckaers, S., *A la Découverte de Dieu dans les Confessions*, Parole et Silence, Paris, 2002.
- Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, ed. espanhola – *Pueblo y Casa de Dios en la Doctrina de San Agustín Sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2012.
- Rosa, J. M.^a da S., *O Primado da Relação – Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007.
- *Em Busca do Centro – Investigações Sobre a Noção de Ordem na Obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 1999.
- Salinas, I. F., *De la Razón a la Fé por la Senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Scott, K. S., *Augustine – His Thought in Context*, Paulist Press, Nova Iorque e Nova Jérсия, 1995.
- Silva, P. O. e., *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007.
- Stock, B., *Augustine the Reader – Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Sullivan, J. E., *The Image of God – The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, The Priory Press, Dubuque, 1963.
- Tena, E. J. B., *Felicidad y Trinidad a la Luz del De Trinitate de San Agustín*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.
- Turienzo, S. A., *Regio Media Salutis – Imagen del Hombre y su Puesto en la Creación: San Agustín*, Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, Salamanca, 1988.
- Vincent, M., *Saint Augustin – Maître de Prière: d’Après les Enarrationes in Psalmos*, Beauchesne, ed. revista e melhorada, Paris, 1990.
- Xavier, M. L. L. de O., *Santo Agostinho – Pensar, Conhecer, Ensinar em De Magistro*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, 1985.

5. Artigos sobre a obra agustiniana

- Alfeche, M., «The Transformation from “Corpus Animale” to “Corpus Spiritale” According to Augustine», *Augustinianna*, 42 (1992), pp. 239-310.
- Alici, L., «Initium Omnis Operis Verbum – On the Semantic of *Opus/Operari*», in *Quaestio – Agostino e la Tradizione Agostiniana*, Brepols, Turholt, 2006, pp. 15-35.

- Barbosa, D. M., «*Natura Semper in Se Curva – A Tradição da Incurvatio de Agostinho a Duns Escoto*», *Lusosofia*, 2013, (in www.lusosofia.net/textos/20130119-barbosa_diogo_natura_semper_in_se_curva.pdf, consultado pela última vez a 26 de agosto de 2016).
- «Natureza Humana: Imagem ou Abismo? – Em Torno da Antropologia de Agostinho», *De Natura – La Naturaleza en la Edad Media*, 1 (2015), pp. 255-64.
- «A Vida Como Deserto nas *Enarrationes in Psalmos* de Agostinho», *Revista Filosófica de Coimbra*, 42 (2012), pp. 391-416.
- e Mendonça, M., «É Possível Conciliar Presciência Divina e Liberdade Pessoal? A Resposta do *De Libero Arbitrio* de Agostinho», *Civitas Augustiniana*, 1 (2012), pp. 59-78.
- Barclift, P. L., «In Controversy with Saint Augustin – Julian of Eclanum on the Nature of Sin», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 58 (1991), pp. 5-20.
- Batista, Q. M., «Doctrina Agustiniana sobre el Suicidio», *Revista Agustiniana*, 46 (2005), pp. 485-519.
- Bonner, G., «Augustine’s Concept of Deification», *Journal of Theological Studies*, 37 (1986), pp. 369-86.
- «“Libido” and “Concupiscentia” in St. Augustine», *Studia Patristica*, 6 (1962), pp. 303-14.
- Boulnois, O., «Augustin et les Théories de l’Image au Moyen Age», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91 (2007), pp. 75-91.
- Brunn, É. Z., «Le Dilemme de l’Être et du Néant Chez Saint Augustin», *Recherches Augustiniennes, Études Augustiniennes*, 6 (1969), Paris, 3-102.
- Buckenmeyer, R. E., «Augustine and the Life of Man’s Body in the Early Dialogues», *Augustinian Studies*, 3 (1962), pp. 131-146.
- Byers, S., «The Meaning of “Voluntas” in Augustine», *Augustinian Studies*, 37 (2006), pp. 171-89.
- Capánaga, V., «La Deificación en la Soteriología Agustiniana», *Augustinus Magister*, 2 (1954), pp. 745-54.
- Carvalho, M. J. de e Oliveira, S., «O Tempo e o Cântico – Um Aspeto das Análises de Agostinho Sobre o Tempo (Conf. IX, XXVIII, 38), in *Civitas Augustiniana*, 1, n.º 1 (2012), pp. 7-32.
- Carvalho, M. S. de, «“Beatos Nos Esse Volumus” – Uma Leitura do *De Beata Vita* de St. Agostinho», *Humanística e Teologia*, 9 (1988), pp. 69-95 e 187-222.
- Dodaro, R., «“Ego Miser Homo” – Augustine, the Pelagian Controversy and the Paul of Romans 7:7:25», *Augustinianum*, 44 (2004), pp. 135-44.
- Fay, T. A., «Imago Dei – Augustine’s Metaphysics of Man», *Antonianum*, 49 (1974), pp. 173-97.
- Ferri, R., «*Mens, Ratio, Intellectus* en los Diálogos Primeiros de Agustín», *Augustinus*, 43 (1998), pp. 45-78.
- Folliet, G., «“No One Ever Hated His Own Flesh” in Augustine», *Augustiniana*, 45 (1993), pp. 45-93.
- Lejard, F., «El Tema de la Felicidad en los Diálogos de San Agustín», *Augustinus*, 20 (1975), pp. 29-81.
- María, G. M., «Apuntes para la Imagen del Mar en las Confesiones de San Agustín», *Augustinus*, 31 (1986), pp. 179-84.
- Martins, M.^a M., «Santo Agostinho no Pensamento de J.-L. Marion – Uma Leitura de *Dieu Sans l’Être*», *Desenvolvimentos da Fenomenologia na Contemporaneidade*, Campo das Letras, Porto, 2007.
- «L’Herméneutique Originare d’Augustin en Relation Avec une Ré-Appropriation Heideggerienne», *Mediaevalia*, 13-14 (1998).
- Meconi, D. V., «Becoming Gods by Becoming God’s – Augustine’s Mystagogy of Identification», *Augustinian Studies*, 39 (2008), 61-74,

- Paulo, C. J. N. de, «La Fenomenologia Agustiniiana de la Confusión», *Augustinus*, 51 (2006), pp. 9-21.
- «Fenomenología Agustiniiana de la Inquietud Humana» *Augustinus*, 66 (2001), pp. 199-224.
- Principe, W., «The Dynamism of Augustine's Terms for Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person», *Studia Patristica*, 18, n.º 3 (1982), pp. 1291-99.
- Reta, J. O., «De l'Ilumination à la Déification de l'Âme selon Saint Augustin», *Studia Patristica*, 27 (1993), pp. 364-82.
- Ries, J., «Introduction aux Études Manichéennes – Quatre Siècles de Recherches», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vols. 33 35, 1957 e 1959, pp. 453-82 e 362-409.
- Springsted, E. O., «Will and Order – The Moral Self in Augustine's "De Libero Arbitrio"», *Augustinian Studies*, 29 (1998), pp. 77-96.
- Studer, B., «Sacramentum et exemplum chez Saint Augustin», *Recherches Augustiniennes*, 10 (1975), pp. 87-141
- Teske, R., «Love of Neighbour in St. Augustine», *Atti 3 – Congresso Internazionale su Agostino*, 1987, pp. 81-102.
- Turienzo, S. A., «Usos del Término "Regio" en la Obra Agustiniiana», *Revista Agustiniiana*, 38, 1 (1997), pp. 33-68.
- «Diferencia del "Logos" en la Obra de San Agustín – Repetición Para "Tiempos Precarios"», *Revista Agustiniiana*, 33, 1992, pp. 225-258.
- Un Aspecto de la Conversación Agustiniiana – Del Modo de Pensar Retórico al Filosófico, *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, 202 (1), 1989, pp. 75-109
- «Velle – Posse» – Un Tópico Antropológico-Moral Agustiniiano», in *Signum Pietatis – Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag (hrsg. von A. Zumkeller)*, Wurtzburgo, 1989.
- «Qué "Philosophia" Practica Agustín en los "Diálogos" de Casiciaco, in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13 (1986), pp. 5-33.
- «San Agustín y la Teoría de la "Lex Aeterna"», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 6 (1958-1959), pp. 245-290.
- «San Agustín y la Soledad», *Giornale di Metafisica – Revista Bimestrale di Filosofia*, 9, n.ºs 4-5 (1954), pp. 377-406.
- Villalmonete, A., «Miseria Humana y Pecado Original – Un Gran Tema Agustiniiano», *Revista Agustiniiana*, 33 (1992), pp. 111-52.

6. Outros livros

- André, J. M., *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Coimbra, 1997.
- Barbosa, D. M., *Natura Semper in se Curva – A Vinculação a Si e a Possibilidade de Desvinculação Segundo Duns Escoto*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 2012.
- Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, ed. italiana: *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milão, 1988.

- Brown, P., *The Body and Society – Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Faber & Faber, Londres, 1989.
- Bruna, M.ª J. S. *La Reconstrucción del Espejo – Análisis Histórico-Filosófico de la Idea de Expresión*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- Campo, C., *Sotto un Falso Nome*, ed. portuguesa: *Sob um Falso Nome*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008.
- *Gli Imperdonabili*, ed. portuguesa: *Os Imperdoáveis*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2005.
- Carvalho, M. S. de, *A Síntese Frágil – Uma Introdução à Filosofia (Da Patrística aos Conimbricenses)*, Colibri, Lisboa, 2002.
- Chesterton, G. K., *Ortodoxy*, ed. portuguesa: *Ortodoxia*, Alêtheia, Lisboa, 2008.
- D' Arcy, M. C., *The Mind and the Heart of Love – Lion and the Unicorn: A Study in Eros and Agape*, Henry Holt, Nova Iorque, 1947.
- Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1982.
- Dubarle, A.-M., *Le Péché Original – Écriture et Tradition*, Editions du Cerf, Paris, 1999.
- Eco, U., *Sugli Specchii e Altri Saggi*, ed. portuguesa: *Sobre o Espelho e Outros Ensaio*s, Difel, Lisboa, 1989.
- Emerson, R. W., *Emerson Essays and Representative Men*, Collins, Londres e Glasgow, 1910
- Faria, D., *Poesia*, Assírio & Alvim, Porto, 2012.
- Feldman, F., *What is this Thing Called Happiness?*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Ferro, N., *Naturalmente Hipócrita – Em Constante Referência a Kierkegaard*, Aster, Lisboa, 2015.
- *A Confusão das Coisas e o Ponto de Vista Leibniziano*, INCM, Lisboa, 2001.
- *A Relação de um Ponto de Vista Leibniziano*, dissertação de mestrado aprestada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 1988.
- Geerlings, W., *Christus Exemplum – Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustinus*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1978.
- Gilson, É., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, 12.ª ed., Vrin, Paris, 1969.
- Gonçalves, J. C., *Fazer Filosofia – Como e Onde?*, 2.ª ed., Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995.
- Huxley, A., *Brave New World*, Chatto and Windus, Londres, 1932.
- Kempis, T. de, *Imitatio Christi I, I e II*, ed. portuguesa: *Imitação de Cristo*, Paulinas, Lisboa, 2015.
- Maistre, X. de, *Voyage Autour de ma Chambre / Expédition Nocturne Autour de ma Chambre*, ed. portuguesa e conjunta: *Viagem à Volta do Meu Quarto seguido de Expedição Noturna à Volta do Meu Quarto*, Tinta-da-China, Lisboa, 2015.
- Marcel, G., *Pour une Sagesse Tragique*, ed. portuguesa: *Para Uma Sabedoria Trágica*, União Gráfica, Lisboa, 1969.
- Meneses, L. de & Urbano, P., *Theosis – La Doctrina de la Divinización en las Tradiciones Cristianas: Fundamentos para una Teología Ecueménica de la Gracia*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- Molder, M.ª F., *O Pensamento Morfológico de Goethe*, INCM, Lisboa, 1995.
- Molina, T. de, *El Burlador de Sevilla*, «Segunda Jornada», in *Comedias*, vol. 2, 7.ª ed., Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1963, p. 203).
- Nyrgren, A., *Eros och Agape*, ed. inglesa: *Agape and Eros*, Harper & Row Publishers, Nova Iorque, 1969.

- Oord, T., J., *Defining Love – A Philosophical, Scientific, and Theological Engagement*, Brazos Press, Michigan, 2010.
- Pasnau, R., *Metaphysical Themes – 1274-1671*, Clarendon Press, Oxford, 2013.
- Pétré, H., *Caritas – Étude Sur le Vocabulaire de la Charité Chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovainiense, Lovaina, 1948.
- Pimentel, J. P., *Glorificai a Deus no Vosso Corpo – Conceitos e Perspetivas da Teologia do Corpo*, Aster, Lisboa, 2015.
- Rees, B. R., *The Letters of Pelagius and His Followers*, The Boydell Press, Woodbridge, 1991.
- Shakespeare, W., *Hamlet*, III, I, trad. Portuguesa: *Hamlet*, Cotovia Lisboa, 2001
- Steiner, G., *Dix Raisons (Possibles) à la Tristesse de Pensée*, ed. portuguesa: *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, Relógio d'Água, Lisboa
- Suzuki, H., A., *The Doctrine of Original Sin – Its Historical Essentials and Doctrinal Essences*, tese de doutoramento, Minnesota, 1993.
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers – Faith, Trinity, Incarnation*, 3.^a ed. revista, Harvard University Press, Cambridge e Londres, 1976.

7. Outros artigos

- Beardsley, M., «The Metaphorical Twist», *Philosophy and Phenomenological Research*, 22 (1962), pp. 293-307.
- Bruna, M.^a J. S., «La Libertad en la Manifestación de la Imagen segun la obra *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 214 (2009), pp. 321-34.
- Carvalho, M. J. de, «Do Belo como Constituinte do Humano Segundo Sócrates/Diotima», *Revista Filosófica de Coimbra*, 38 (2008), pp. 369-428.
- «Problemas de Desconfinamento de Perspectiva – Pensar por si, o Pensamento de Outrem e Alguns Preconceitos Sobre a Filosofia Actual e o Passado da Filosofia», in Reimão, C., e Pimentel, C. (coords.), *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2003, pp. 117-38.
- Ferro, N. «Metáfora e Finitude», in Soares, M.^a L. C. et al (eds.), *Expressões da Analogia*, Colibri, Lisboa, 2009, pp. 135-42.
- Freire, J. G., «O Latim de Santo Agostinho nas suas *Confessiones*», in *As Línguas Clássicas – Investigação e Ensino*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1993, pp. 107-19.
- Meconi, D. V., «St. Augustine's Early Doctrine of Participation», *Augustinian Studies*, 27 (1996), pp. 79-96.
- Pereira, M., «A Flor do Cacto em John Ford», *pro manuscripto*.
- Rahner, K., «Reflections on the Love of Neighbour and the Love of God», *Theological Investigations*, 6 (1969), pp. 231-49.
- Rosselli, A., «Il Volto e le Mani – Materiali Per Un Commento a Greg. Nyss. *De Hominis Opificio* (PG 44), pp. 144-9)», in J.-M., Galy et al. (eds.), *L'Homme Grec Face à la Nature et Face à Lui-Même*, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, Nice, 2000, pp. 323-40.

- Turienzo, S. A., «Del Hombre y la Moral Arraigados en el Hecho de la Naturaleza al Hombre y la Moral Abiertos al Hacerse del Espíritu», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40 (2013), pp. 711-727.
- Williams, D. D., *The Spirit and Forms of Love*, Rowman & Littlefield, Nova Iorque, 1981.
- Williams, N. P., *The Idea of Fall and Original Sin – A Historical and Critical Study*, Bampton Lectures, Londres, 1927.

ÍNDICES

ÍNDICE REMISSIVO

Os números de páginas **a negrito** dizem respeito a notas de rodapé

A

Abismo, 91, 255
Acadêmicos, 104–5, 109–10, 129, 151
Acesso, 178–79, 187, 199, 321,
 Dimensões, 189, 190, 201, 204, 212, 222,
 236–38
 Formas, 224
 Natureza, 187, 188, 198
 Problema, 189
 Ver também: Circunsessão; Desejo;
Endeusamento; Imagem de Deus;
Transcendência
Adão, 246, 247, 331, **333**
Adversidade, 113–19, 116, 117, 125, 137–39,
 154, 280, 298
Alici, L., **251**
Allys, F., 207
Alma, 179, 181
 Alimentação, 125–35, 139
 Atividade, 194, 198, 210–12, 287
 Corpo e, 61–62, 163–64, 311–13, 312
 Definição, 182
 Dimensão superior do homem, 197
 Distensão da, 203–9, 203–9
 Interioridade, 173, 178, 181, 204, 205, 271,
 295, 308–10
 Moderação, 140
 Reconhecimento que não cria, 194
 Sono da, 114, 277, 278
Almeida, V. de, **105**
Altuna, L. R., **168**
Amargura, 83, 90, 99
Amnésia, 281
Amor, 75–80, 221–41
 A Deus, 221
 Agape e eros, 75–80
 Amar e ser amado, 306–7, 307
 Amáveis, 224–25, 229
 Ao mundo, 221
 Ao próximo, 221, 223, 227, 228–31, 229, 231,
 241
 Aprendizagem, 308
 Cada vez maior, 227
 Caridade, 233, 334–35
 Como do, 224, 238, 240, 241, 309
 Conhecimento com, 287, 294, 308, 309
 De si, 84, 221, 305–10, 336
 Definição, 222–23, 224
 Descentrado, 260
 Desordenado, 84
 Divino, 76, 79
 Ensino, 238, 239
 Escala, 225

Escolher, 221, 223, 234, 310
Espontâneo, 75
Fruição e uso, 85, 159, 224–25, 225, 226, 228,
 223, 231, 232, 293, 301, 337
Hierarquia, 225, 228, 235
Humano, 79, 232
Indiferença e, 75–76, 277
Indigência do, 297–310
Interessado, 76–77
Laço de, 294
Matrimonial, 241
Mau, 262
O que deve ser amado, 222
Philia, 78
Primeiro, 232
Problemas de inteligibilidade, 221, 236
Sombra e, 289
Tese das duas cidades, 305–6
Transcendente e imanente, 259
Anaxágoras, 33, 34
Anestesia, 256
Angústia, 89, 177
Antropologia, 291–92
Apetite. *Ver* Desejo
Aposta, 213, 233, 240, 241, 264, 265, 266, 293,
 317, 335, 337
Aprisionamento, 270, 283, 298
 Ver também Concupiscência
Aquino, T. de, 19, 20, 275, 304
Arendt, H., 221, 229–32
Aridez, 82
Aristóteles, 36, 114, 213, 304
Artes liberais. *Ver* Acesso
Autoridade. *Ver* Razão

B

Babilônia, 93, 94, 95, **296**
Barbosa, D. M., **19, 91, 255, 272**
Barbosa, J. M., **115, 279**
Batista, Q. M., **107**
Beardsley, M., **36**
Beierwaltes, W., **68**
Beleza, 122, 158, 159, 257
 Ver também: Ser; Bondade; Verdade
Bem
 Paradoxo da privação absoluta, 63
 Participação, 63, 84, 224, 225
 Por essência, 84
Benn, G., 177
Bondade, 122, 158, 257
Boulnois, O., 66, **68, 73**
Brown, P., **23**
Bruna, M.^a J. S., 38

Brunn, É. Z., 102, 114, 150, 152
Buckenmeyer, R. E., 1, 211, 247
Burnaby, J., 79

C

Caminho, 88, 89–90, 96, 100, 255, 267, 270, 284
Campo, C., 177
Cântico, 94, 143, 158–59, 161, 170, 176, 206–8, 258, 282
 Voz e, 207, 208
Cardoso, V., 216, 312
Carne. *Ver* Corpo
Carvalho, M. J. de, 21, 28, 32, 203, 208
Carvalho, M. S. de, 28, 130, 134
Casa, 92, 260, 268, 285
 Pousada e, 92, 143
Cassicíaco, diálogos de, 15, 53, 61, 101–24, 161, 178, 196, 258, 338
Cativeiro, 83, 92, 94, 95
Cegueira, 288, 291, 326
 Primeiro exórdio de penas, 288–91
 Celibato. *Ver* Corpo
Chesterton, G. K., 59
Cícero, M. T., 323
Cillerai, B., 209
Cipriani, N., 83
Circunsessão, 188–89, 190, 210, 222, 326
Clássico, 177
Compreensões teórica e existencial, 107, 109, 161
Concupiscência, 61
 Ambição do século e, 305–10
 Concupiscere e, 313
 Da carne, 299–303, 317
 Dos olhos, 303–5
 Graus, 302–3
 Laço da, 300, 297–305
 Luta contra, 301–2
 Necessidade e prazer, 299–301
Confusão, 219, 295, 325
 Ontologia da, 296
 Vocação para o discernimento, 296
Conhecimento
 Artes liberais, 128, 134, 145, 146, 148
 Ciência e consciência, 261, 267
 De Deus, 287
 De si, 110–11, 128, 177
 Desespero e, 290
 Desocultação, 108, 109
 Dinamicidade, 260
 Doutrina do mestre interior, 45
 Em si e por imagem, 194–95, 196, 198
 Estultícia, 140
 Inteligível, 123, 212–15, 216, 219, 287
 Intenção, 260
 Palavras, signos e, 199
 Pensamento e, 291–96
 Presença e presentificação, 288, 294
 Probabilidade, 41

Procura e/ou, 220
Próprio, 291
Sabedoria e, 108–10, 128, 130, 133, 137, 138–39, 140, 142, 144, 147, 152–53, 153, 154, 191, 336, 319–39
Saberes verdadeiro e falso, 39–41, 44, 117
Sensível, 210–12, 216, 287
Ser e, 109
Teórico e existencial, 129
Torcido, 87
Total, 213–16, 215–16, 219, 220, 287
Verdade, 41, 42
 Ver também: Acesso; Pensamento; Razão
Contemplação, 19, 123, 124, 159, 160–61, 175, 217, 245, 258
Coração, 18, 19, 49–50, 85, 198, 227, 233, 256, 285
Corpo, 173, 210, 219, 238, 242
 Alma e. *Ver* Alma e corpo
 Cadáver, 244–45, 252
 Celibato e matrimônio, 247–52, 251–52, 317
 Contradições, 242
 Dimensão inferior do Homem, 197
 Entrega, 247
 Espiritual, 246, 247, 250
 Experiência de, 311
 Extensão, 245
 Mortal e/ou imortal, 246, 247
 Natural, 246, 247
 Niilismo na concepção do, 253
 Posturas, 244–45
 Problema do, 311
 Sexualidade, 247–52, 248, 250, 299, 313
 Sociedade e, 247, 248
 Sono do, 277
 Trabalho e, 251–52, 317
 Transitividade, 157, 173, 243–45, 252, 336
 Ver também Morte
Criação, 122, 165, 185, 189, 333, 335
 Para Deus, 175
Cristianismo, 77, 144, 145, 147, 257, 323
Cristo total. *Ver* Igreja
Cuidado, 235–36, 306
 Ver também Interesse
Curvatura, 83–86, 90, 91, 95–96, 97
Cusa, N. de, 47–48

D

D'Arcy, M. C., 79
David (Rei), 260, 331
Décrets, F., 261
Dedicatórias e exortações, 104, 113, 131
Deleite. *Ver* Amor
Demétrio, 38, 39
Demócrito, 33
Desejo, 76, 78–79, 79, 86, 99–100, 99, 104–10, 106, 109, 129–31, 129, 134, 137, 138–39, 139, 148, 155, 157, 178, 181, 212, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 233, 256, 261, 271, 287, 296, 309, 312, 321, 322

Deserção, 87, 88, 313
Ver também: Deserto; Desterro

Deserto, 81–100, 114, 279

Desformalização, 44, 53, 83, 106, 109, 111, 114, 122, 171, 205, 214, 250, 267, 307, **321**, 337

Desocultação, 157, 195, 213, 238
Ver também Verdade

Desterro, 93, 143

Determinações
 Cognoscitivas, 40
 Existenciais, 21
 Genéricas e finitas, 185
 Teóricas, 21

Deus
 Amante do mundo, 257
 Ausência de, 89, 92
 Aversão por, 151
 Cantor inefável, 258
 Capacidade de, 97
 Culto de, 337
 Deposição de, 261
 Esquecimento de, 278
 Estar com, 152–53, 153
 Fundamento do Homem, 278
 Glorificação de, 337
 Inabituação de, 333
 Invocação de, 95, 153
 Mais interior ao homem do que o homem, 153–54, 201, 280
 Não estar com, 154
 Não estar sem, 152–53
 O bem, 139
 Por Deus e por si, 85
 Posse de, 134, 139–41, 151–55, 226, 227
 Presença tácita de, 199–201
 Providência de, 121
 «Que amo eu quando te amo?», 174, 197
 Ser possuído por, 152
 Tempo e, 72
 Tendência humana para, 62
 Teofania, 66–68, 68–74, 91, 97
 Trindade, 188
 Único objeto digno de fruição, 226–27, 227
 Verbo de, 169, 170, 171
 Visão face a face, 339
Ver também: Desejo; Eudeusamento; Vontade

Dialética, 103, 196, 257, 270, 321, 324

Dias, B., **296**

Dispersão, 149, 150, 152, 307

Dolby, M.^a del C., **28**, 108, 146, 147, 190

Dom. *Ver* Vontade e graça

Douta ignorância, 35–51, 35–51, **50**, **67**, 217, 329

Duns Escoto, J., 20, 222, 275

E

Eco, U., 1, 115, **252**
 Emerson, R. W., 29

Endeusamento, 153–54, 153, 155, 260, 262, 283, 330
 Ilícito, 310
 Majestade perversa e, 262, 264
Ver também: Expressão; Imagem de Deus

Enfermidade, 86, 97, 103, 144, 268, 273, 313, 317

Entendimento, 187, 188, 189, 209–21, 237, 336
 Compreensão automática, 212, 215–16
 Imagem do Filho, 189, 191
 Total, 213
Ver também Conhecimento

Epicurismo, **130**

Eriúgena, J. E., 67, 68, 1, 73

Errância, 89, 96

Escala categorial, 164, 171, 183–84

Escoto, J. D., 19, 20

Espanto, 114–19, 215, 278, 294–95
 Primeiro tipo de, 116–17, 215
 Segundo tipo de, 118–19, 153, 196
 Terceiro tipo de, 119, 290

Espécie, 185–87, 248

Especulação, 18–19, 36, 38–39, 154

Esperança, 283–84, 298

Espírito, 82, 83, 99, 210, 334,
Ver também Alma

Essência, plenitude do ser, 293

Esterilidade, 128, 139

Estoicismo, **54**, **130**, 315

Estultícia, 154, 291, 326, 337
Ver também Douta Ignorância

Exemplum, 115, 117, 125, 137–39, 139, 142, 153, 161

Exílio, 95
Ver também: Deserto; Desterro; Região de indigência

Experiência, 311
 Da distensão, 203
 Interna, 110, 112, 158, 203, 268
 Violação do real, 203, 282

Expressão, 325

Exterior, 181, 255, 271
 Inferior e, 255

F

Falta. *Ver* Região de Indigência

Faria, D., 7

Feldman, F., **22**

Felicidade, 76, 106–7, 125, 129, 132, 181, 225, 226, 233, 236, 265, 306, 336, 338, 339
 Desejo de, 129
 Ser e, 106

Fenomenologia, 32, 102, 138, 142, 143, 154, 271, 272, 280
 Circular, 14, 15, 109, 142, 222, 232
 Da imagem de Deus, 13
 Da região de indigência, 13
 Desenvolvimento em, 142

Ferro, N., **16**, **38**, **39**, **41**, **185**

Filiação divina, 332, 333, 335
 Filosofia
 Adequação e, 17, 36, 38–40
 Autobiografia, 29
 Dialética «próprio-impróprio», 38–39
 Empreendimento, 13
 História e, 22, 28, 78, 130, **144**, 178, 252
 Leitura(s) em, 16
 Método(s) em, 13
 Modelo da fauna, 16–34, 23, 16–27
 Objetividade em, 17
 Pensar universalmente pessoal, 27–34
 Possibilidade, 32, 83, 154, 179, 183, 184, 240
 Psicologia e, 21, 23–27, 27–28, **28**, 78, 83,
 102–3, 178, 252
 Representação e, 40–41
 Superioridade, 18
 Transparência e, 17–18
 Verdadeira, 148, 154
 Flasch, K., 24–27, **24**, **25**, **26**, 28, 31
 Folliet, G., **115**
 Fortuna, 131
 Fruição e uso, 325

G

Galy, J.-M., **84**
Gedankenexperiment, 137, 167
 Geerlings, W., **115**
 Gil, F., **115**
 Gilson, É., 51, **126**, 210, **242**, **243**, 245
 Gozo, 274
 Graça, vontade e. *Ver* Vontade
 Guitton, J., **24**

H

Hábito, 115, 116–17, 116, 118, 143
 Haendel, G. F., 159
 Harmless, W., **30**
 Hegel, G. W. F., 39–40, **39**, 40, 42, 44, **252**
 Heidegger, M., 20, **25**
 Hilário de Poitiers, 66
 Homem
 Alienação, 270, 278
 Animalidade e, 47, 99, 150, 152, 173, 236,
 237, 244–45, 250, 283
 Apropriação de si, 278
 Bom, 93
 Compreensão objetiva/teórica do, 216–19,
 216–17
 Conceito vago, 307
 Condição, 87, 90, 92, 94, 99, 129, 134, 143–
 44, 229, 230, 255, 268, 270, 271
 Definição, 150, 283
 Desertor, 87
 Deus criado, 274, 330
 Dissipado, 298

Enigma, 40, 277
 Entregue a si próprio, 262
 Esquecimento de si, 279, 281–86, 281, 286
 Experiência de, 158
 Exteriorizado, 272
 Fez-se mentira, 331
 Finitude. *Ver* Morte
 Inquilino, 87, 88
 Interioridade, 280
 Língua do, 308
 Mau, 93
 Mero, 330–32
 Objeto de estudo, 291–92
 Peregrino sem meta, 281
 Possibilidade, 96–97
 Princípio, 84
 Reflexividade, 78, 79, 91–92, 111, 149, 179,
Ver também Acesso
 Segundo momento da escalada para Deus, 197
 Tarefa, 88, 103, 152, 186–87, 222, 225, 233,
 240, 247, 255, 259, 260, 261, 271, 280,
 284, 286, 291, 301, 310, 331, 336
 Teorização, 292
 Trevas e, 267
 Velho e/ou novo, 330–32, 331, 334, 335, 339
 Hugo, J. J., **243**
 Humildade, 240
 Huxley, A., 64

I

Igreja, 333–335
Ver também: Cristo total; Graça
 Ilusão, 97, 113–19, 113, 118–19, 118, 168
Ver também Vontade de verdade
 Imagem
 Expressão e, 266, 268
 Igualdade e, 71–72, 72
 e, 294
 Semelhança e, 69–70, 72, 293
 Imagem de Deus, 156–253
 «Forma do semelhante», 170
 Abundância, 79, 100, 138, 140–41, 140, **266**,
268
 Aplicabilidade ao homem, 157
 Atitudes perante a, 54, 74, 157
 Comunidade na, 230
 Definição, 61–62, 66–74, 157, 181
 Desbotada, 87, 98–99, 309, 312
 Dimensão constitutiva, 14, 55
 Dimensões estática e dinâmica, 171
 Dissimelhança e, 166, 168–70
 Errar por entre vestígios e a, 267
 Estudos sobre a, 13–14, 54–55, 55, 75–80
 Forma na, 170
 Igualdade e, 171–72
 Imagem da Trindade, 189, 222
 Jesus Cristo como a perfeita, 73–74, 170
 Modelo da, 309

Perda da, 65
 Rasgos de transcendência, 199–201, 220–21
 Reforma da, 96, 98
 Remissão absoluta para o modelo, 270–71
 Sede, 157, 177–241
 Sem Deus, 261
 Semelhança, 170–72, 185–87
 Teofania, 66–69, 68–74
 Tese quotidiana sobre a, 53–54
 Transcendência, 14, 83, 84, 85, 86, 95, 104–10, 105–7, 111, 151, 157
 Transitividade, 181
 Vestígios e, **171**, 172, 158–76, 183, 197, 256, 257, 259, 266, 295, 312, 333–34, 335
 Iniquidade. *Ver* Mal
 Inquietação, 18, 19, 21, 22, 109, 148, 226, 227, 294
 Paz e, 49, 150, 151, 225, 226–27, 227, 228, 256, 259, 312, 333
 Repouso e, 87, 131
 Interesse, 86, 104, 111, 129, 154, 176, 188, 200, 213–15
Ver também Vontade de verdade

J

Já-ainda não, 83, 99, 100, 179, 222, 271, 298–99
 Jerusalém, 93, 333
 Juliano, 63
 Justiça, 163, 263, 274

K

Kant, I., 19, 20, 22–23, **23**

L

Labirinto, 255
Ver também Confusão
 Laércio, D., 47
 Lamentação, 82, 89, 91, 94, 121
 Constitutiva e histórica, 94–95
 Languidez, 117
 Lei, 238, 334
 Hábito e, 231
 Milagre e, 117, 177
 Profetas e, 233, 234, 235
 Sobre a realidade, 116
 Transgressão da, 116
 Leitura, 177, 178
 Lejard, F., **131**
 Letargia, 113–14, 125, 143, 154, 157, 216, 240, 256, 321
 Lewis, C. S., 177
Libido. *Ver* Concupiscência da carne
 Lúcifer, 262–63, 330, 331, 337
 Lugar, 87, 88, 143, 148, 242, 244, 256, 277, 281, 285, 292–93

Lutero, M., 58, 135, 222
 Luz
 Interior, 267
 Trevas e, 198, 285, 289

M

Maistre, X. de, 269–70
 Mal, 158, 159, 165
 Defeito de perspectiva, 122–24
 Eixo problemático dos diálogos, 119–24
 Problema, 55, 123, 161
 Vontade, 76
Ver também: Adversidade; Queda; Região de Indigência
 Maniqueísmo, 261
 Marcel, G., 269
 María, G. M., **132**
 Markus, R. A., 46
 Marrou, H.-I., **108**
 Martins, M.^a B., **296**
 Masutti, E., 242, 243, **244**, 251, **253**
 Materialismo, 174, 175
 Matrimônio. *Ver* Corpo
 Meconi, D., 333
 Medida, 162–70, 165, 167, 170, 171, 182, 219, Desmedida, 183
 Medo, 225, 226–27
 Memória, 187, 188, 189, 190–209, 237, 336
 «Habitantes» da, 199, 200
 Aprendizagem, 193–201, 193–94, 196, 197, 199, 213
 Armazém, 276, 288
 Compreensão automática da, 191, 201–2, 276
 De Deus, 92
 Distensão, 203–9, 203, 282
 Diversão e tédio, 281–86, 326
 Ensino, 192, 193, 194
 Escrava, 192
 Esquecimento do lugar, 276–81
 Imagem do Pai, 189, 191, 209, 216
 Indigência da, 276–86
 Inteligível, 193–94, 194–201, 200
 Opacidade, 204
 Operação da, 192
 Palácios da, 198
 Presença e presentificação, 277, 282
 Sabedoria e, 191, 193
 Sensível, 191, 194–201, 200
 Mente
 Já se conhece inteiramente, 219, 291
 Procura da, 294
 Solidão e, 294
Ver também Razão
 Merleau-Ponty, 16, 21
 Metáfora(s), 35–51, 53, 329
 Alimentação da alma, 125–35, 322
 Conceito e, 39
 Descategorização, 41

Desvio metafórico, 36–37, 40–41, 48
 Exército, 160
 Indigência e, 44
 Luta de galos, 161
 Origem, 45
 Osga, **304**
 Peso, 227
 Porto, 130–31, 132
 Quarto, 269–70, 274, 279
 Semelhança e, 41–42, 45
Temetum, 214
 Teorias, 38
 Termo literal e, 38–39
 Verdade e, 48
 Mexia, P., 269
 Miles, M. R., **23, 211**
 Miséria, 58, 59, 60, 82, 90, 136–41, 138, 143, 150, 153, 271, 307
 Ver também: Falta; Queda; Região de indigência
 Molder, M.^a F., **320**
 Molina, T. de, 315
 Mónica, 125, 126, 129, 130, 134, 138, 143
 Monstuosidade, 272–73
 Morte, 145, 285, 326, 338
 Concupiscência e, 313
 Imortalidade e, 150
 Princípio de, 311–17
 Querida pelo homem, 311
 Terra dos morrentes, 317
 Única certeza, 313
 Mundo, 93, 94
 Amantes do, 291
 Ao dispor do homem, 297
 Categoria oposta à esperança, 284
 Compreensão enquanto, 258
 Definição, 260
 Dimensões do homem e, 197
 Experiência de, 158, 159, 162, 163, 164, 171
 Finitude, 165
 Habitantes do, 260, 267, 268
 Homem como, 257–68
 Mundanidade no, 232
 Nada, 267
 Participação, 169
 Pede ordem, 267
 Primeiro momento da escalada para Deus, 197
 Realidades intramundanas, 159
 Século, 259, 265–66
 Sentido histórico, 259–67
 Sentido originário, 257–59
 Sentidos supervenientes, 258
 Ser no, 155, 313
 Transitividade, 157, 158–76, 158, 258–59
 Vestígio de Deus, 158–76, 158, 171–73, 258, 257–68, 324
 Mutiola, I. I., 154

N

Natureza, 263
 Definição, 164
 Elevação sobre, 154, 259
 Humana, 61–62, 61, 62, 63, 64, 65, 78–79, 185–87, 264, 271, 272, 292–93, 293, 312, 321
 Necessidade de, 222
 Nazianzo, G. de, **190**
 Neoplatonismo, **25**
 Nequícia, 127, 128, 139
 Nietzsche, F., 19, 20, 321
 Niilismo, 152, 253
 Nygren, A., 56, 57, 35–51, 97, 100, 129

O

O'Donovan, O., **84, 97, 235**
 Objeto
 Inteligível, 195, 198–99, 199, 217
 Sensível, 192, 193, 195, 198, 210, 217
 Ócio, 111, 145, 153
 Oliveira, S., 203, **208**
 Orata, 137–39, 139
 Osborne, T., **85, 231**

P

Palavras, 159
 Parte e todo. *Ver* Contemplação
 Participação, 171, 183–84, 183, 258
 Pascal, B., 20, **21**, 32, 54, 114, 117, 270, 271
 Pátria, 88, 92, 96, 285
 Exílio e/ou, 90, 92, 94, 97
 Paulo de Tarso, 68, 330, 334
 Paulo, C. J. N. de, 296
 Pelagianismo, 276
 Pensamento
 Possibilidade e, 294
 Tristeza, 286, 291
Ver também: Acesso; Conhecimento
 Penúria, 149
 Percibilidade, 193
 Peregrinação, 87, 88, 93
 Pereira, J. L., 56, 57, 58–65, **58**, 77, 78, 135, 230, 332
 Permanência, 130, 131, 159, 165, 191, 192, 193, 205, 208, 209, 226
 Pimentel, J. P., **250**
 Princípio, 169
 Pitágoras, 33
 Platão, 29, **45**, 47, **54**, 193
 Plenitude, 140
 Plotino, **211, 323**
 Poitiers, H. de, 66
 Polo, M., 269

Posição intermédia, 97, 103, 119, 125–35, 149, 152, 179, 240, 246, 264–65, 273–74, 292–93, 298, 320–21
Povo, 335
Presença, modalidades de. *Ver* Memória
Presentificação, 194, 195, 206, 212, 216–21, 219, 238
Total, 219
Pseudo-Dionísio o Areopagita, 67–68, 73
Psicologia, 315
Purificação, 144–45, 145, 154

Q

Queda, 87–88, 150, 180, 229, 244, 259–67, 322, 324–26
Aproximar-se do nada, 265, 266, 326
Linguagem da, 59
Massa condenada e, 61
Original, 58, 59, 84, 154, 179–81, 201, 235, 244, 249, 331
Propensão para a, 307–8
Restauração e, 64
Sugestões de, 301
Quotidianidade, 145, 175, 256, 282, 292, 308

R

Ratzinger, J., 102, **103**, **145**
Razão, 99, 182, 237
Dimensão constitutiva, 153
Equivocidade do termo, 188
Espécie e, 185–87
Participação na, 182–83, 182
Pura desmedida da, 183, 184
Regresso pela, 142–55
Ver também: Acesso; Conhecimento; Mente
Razões seminais. *Ver* Espécie
Reforma protestante, 58
Região da segurança, 88
Região da verdade, 88
Região da vida feliz, 132
Região de indigência, 274
Atitudes perante a, 55
Definição, 81–100
Dimensão constitutiva, 14, 82–83
Estudos sobre a, 13–14, 55–56, 58–65, 100
Expressão, 35, 42, 45, 47, 53
Falta, 14
Forma, 35
Sede, 269–310
Segundo Jairzinho, 58–59
Solo comum, 268
Região dos vivos, 88
Região longínqua, 87, 88
Regresso e progresso, 246–47, 323
Reino
Da morte e da vida, 93

Relação, 167
Repouso, 285
Reprodução. *Ver* Espécie
Retidão
Retórica, 108, 133, 161, 337
Ricoeur, P., 37, 38, 41, **48**
Ries, J., 261
Rosa, J. M.^a da S., 32, **33**, 47, 49, **84**, **143**, 149
Roselli, A., **84**

S

Sabedoria, 138, 139, 276, 321, 338–39
Saber
Desconhecido, 213
Em falta, 214
Scott, K. S., **30**
Século. *Ver* Mundo
Sensível, 219
Sentidos, 148, 181
Engorda vital e, 148, 154, 310
Fuga aos, 145
Sensação e, 197
Ser, 158
Diminuição do, 128
Excesso de, 140
Participação no, 152–53
Privação, 136, 140, 152, 158, 159, 302
São, 93, 94, 95, 333
Sílabas, 159
Silêncio, 66, 115, 123, **207**, 258
Silva, P. O. e, 30, **161**
Solidão, 177, 337
Solipsismo e/ou, 181, 231, 337–38
Sono, 279
Tipos de, 277
Stein, E., 320, **321**
Steiner, G., 286, 291
Studer, B., **115**
Substância, 188, 189, 211, 229
Suicídio, **107**

T

Tales, 217
Tempo, 39, 177, 281
Compreensão automática, 201–2, 203
Distensão. *Ver* Memória
Eternidade, 209
Expectativa, 207, 222
Medição do, 206, 207
Tena, E. J. B., **103**
Tentação. *Ver* Concupiscência
Teologia, 188–89, 190
Ciência prática, 66
Do corpo, 242
Problema, 189
Thonna-Barthet, A., **279**

Tradição, 27, 47, 68, 137
Transcendência. *Ver* imagem de Deus
Transitoriedade, 283, 294, 312, 314
Travessia, 88, 90, 100, 132
Tribulação, 83, 89, 95, 97
 Encontrar e ser encontrado pela, 95
Turienzo, S. Á., 27, 146, 147, 148, 323

U

Ulisses, 323
Unamuno, M. de, 25
Universal humano, 30, 32, 113, 115, 181, 321
Universo, 182
 Uno e múltiplo, 148, 150, 152, 159, 160, 161, 164, 168, 175–76
 Ver também Contemplação
Utilitarismo, 120–24, 124, 175, 323, 324
 Ver também Interesse

V

Variações, A., 312
Verbo, 240
 Carne e, 29, 53
 Interior, 239, 241, 308–10, 326. *Ver também* Alma
 Visível, 334
Verdade, 257
 Criada ou encontrada?, 194–201
 Eterna, 194
 Falta de transparência da, 108, 120
 Ilusão de, 321
 Transcendental cognoscitivo, 166, 167, 169
 Verdadeiro, 42, 43, 106, 107, 108, 109–10, 111, 112, 114, 119
 Vontade de, 154, 212, 213–15, 321
Verdadeiro, fenómeno do. *Ver* Verdade

Vida

 Cântico. *Ver* Cântico
 Conservação da, 300
 Domesticar a, 283
 Praeponere específico, 255
Virtude, 127, 128, 131, 140, 145, 225, 226, 228, 233
Vontade, 187, 188, 189
 Como da, 273
 De Deus, 85
 De ilusão, 268
 De verdade, 104–10, 111, 115, 304
 Deposição da, 301, 313
 Espontaneidade e, 264, 271, 273
 Graça e, 58, 59–60, 60, 64, 97, 132, 134, 135, 147, 322, 319–29, 329–30
 Imagem do Espírito, 189
 Livre, 58, 271, 264
 Má, 262
 Mistério, 264
 Movimento interior, 263
 O que pode ser perdido contra, 226, 265, 266
 Poder, dever e/ou querer, 87, 98, 181, 265, 269–74, 325
 Tese das duas vontades, 272–74

W

Wittgenstein, L., 34
Wolfson, H. A., 190

X

Xavier, M.^a L., 27, 45, 46

Z

Zenão, 320

ÍNDICE GERAL

Agradecimentos	5
Siglas e abreviaturas	8
1. Obras de Agostinho	8
2. Outras obras	8
Resumo	10
Abstract	11

Introduções

1. Objeto e projeto do estudo	13
2. No encaicho de um método	16
2.1. A fauna de um país longínquo?	16
2.2. Um pensar universalmente pessoal	27
3. A descrição da realidade em metáforas como douda ignorância	35

Primeira parte

O caráter dimensional da imagem de Deus e da região de indigência – Na pista de uma definição dos fenômenos

1. A abrir	53
2. Jairzinho Lopes Pereira ou o abandono da imagem de Deus	58
3. Na pista de uma definição da imagem de Deus	66
4. Anders Nygren ou o esquecimento da região de indigência	75
5. Na pista de uma definição da região de indigência	81

Segunda parte

Desvelamento de fenômenos centrais para uma compreensão da imagem de Deus e da região de indigência – Um estudo com base nos diálogos de Cassiciaco

1. A abrir	102
2. Prendimento existencial ao saber, ilusão de verdade e caráter adormecido do ponto de vista habitual	104
2.1. O verdadeiro como condição de possibilidade para a transcendência	104
2.2. «Será mesmo assim?»	110

2.3. O mal como eixo problemático dos diálogos	119
3. Crescimento e decréscimo existenciais – A metáfora da alimentação da alma	125
4. Uma ocorrência particular da indignação	136
5. Ordem, desordem e regresso pela razão	142

Terceira parte
Imagem de Deus

1. A abrir	157
2. Os transcendentais no mundo como vestígios de Deus	158
3. A sede da imagem de Deus	177
3.1. O acesso e a transcendência constitutiva	177
3.2. Uma sede trina	187
3.2.1. Memória	190
3.2.1.1. O lugar interior que não é lugar	190
3.2.1.2. A eternização do instante	201
3.2.2. Entendimento	209
3.2.2.1. Gerado, não-criado, consubstancial ao pai	209
3.2.2.2. Conhecimento de si para lá de si	216
3.2.3. Amor	221
3.2.3.1. No meio da penumbra... uma clareira	221
3.2.3.2. Amor(es) de si	233
4. «Corações ao alto!» – O corpo humano como início de transcendência	242

Quarta parte
Região de indignação

1. A abrir	255
2. O homem como mundo e os vestígios de Deus ofuscados	257
3. A sede da região de indignação	269
3.1. Querer já não é poder	269
3.2. Uma trindade partida em três	274
3.2.1. Memória	276
3.2.1.1. O esquecimento do lugar	276
3.2.1.2. Diversão e tédio	281
3.2.2. Entendimento	286
3.2.2.1. Formas de ignorância	286
3.2.2.2. O filho veio ao homem mas o homem não o pensou	291
3.2.3. Amor	297
3.2.3.1. O laço da concupiscência: entrega de si ao mundo	297

3.2.3.2. A ambição do século ou o problema do(s) amor(es) de si	305
4. Princípio de morte: encaminhamento para a morte e ser na morte	311
Conclusões	319
Anexo	
«Vós sois deuses» e «És pó» – Desde uma transcendência até à transcendência	329
Bibliografia	
1. Originais da obra agustiniana	340
2. Traduções da obra agustiniana	341
3. Livros de outros filósofos	342
4. Livros sobre a obra agustiniana	343
5. Artigos sobre a obra agustiniana	345
6. Outros livros	347
7. Outros artigos	349
Índices	
Índice remissivo	352