

«Beatos esse nos Volumus»

Uma leitura do *De beata vita* de St. Agostinho *

«Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit.»

(*De Civ. Dei*, XIX, I, 3)

«Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem...»

(*De Vera rel.*, V, 8)

I

1. Agostinho de Hipona, embora trilhando a senda do platonismo, acrescenta ao «essencialismo»¹ da filosofia ociden-

* Trabalho preparado no âmbito do Seminário de «Hermenêutica e Teoria da Significação na Idade Média (Mestrado de Filosofia Medieval da F.L.U.P.), em 1984-85, sob a orientação do Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves. A exposição foi, porém, ligeiramente alterada e sofreu alguns desenvolvimentos.

¹ Embora recorrendo ao vocábulo popperiano «essencialismo» que, conforme se sabe pela leitura da 10.ª secção de *The Poverty of Historicism* se opõe, naquele Autor, ao nominalismo e se ergue no interior da Metodologia (i.é., em diferente contexto do que aqui me traz), desejo entendê-lo como sinónimo de platonismo em sentido lato ou seja identificando-o com a metafísica. Ela ou é platónica ou simplesmente não é. (Cf. KARL POPPER, *Unended Quest. An intellectual autobiography*, Glasgow, Fontana-Colins 1976, 20,114 e n. 7. Cf. tb., GILLES DELEUZE, *Difference et Repetition*, Paris, PUF, 1968, 340: «Il est exact de définir la métaphysique par le platonisme...»).

tal uma superlativa interiorização² e dinamismo cujas marcas na idiossincrasia mental do ocidente serão definitivamente indeléveis.

A sua «conversão» — e por «conversão» dever-se-á entender, aqui, o longo período que se estende desde a leitura do *Hortensius* (ano de 373) ao baptismo (Abril de 387)³ — para

² É certo que já em Sócrates e no próprio Platão se observa a referida «interiorização» conferindo ao homem um lugar demiúrgico («interiorização dos deuses» escreveu A. ORTIZ-OSÉS, *Antropologia Hermenêutica*, Braga, Ed. Eros, 1983, 63); é certo ainda que se fala a propósito de Agostinho de um «socratismo cristão» — e o *De beata uita* ilustra-o. Mas convém compreender a interiorização agostiniana em sentido metafísico e dotada de um dinamismo novo cujo fundamento reside na própria estrutura do ser. Voltar-se-á aqui.

O «Deum et anima scire cupio» (*Sol.* I, II, 7) na sua íntima aderência e *cisão* ilustrarão a afirmação anterior — pelo menos para já.

³ Cf. *Conf.* III, 4, 7, para a ilustração da influência do livro de Cícero e IX, 6, 14, para o baptismo.

«Conversão» deverá entender-se aqui em sentido estrito, precisão que justifico quer pelo facto do objecto de estudo ser um Diálogo inicial, quer em virtude da polémica, que apresento de seguida, e que ocupou uma excelente plêiade de especialistas. Dever-se-á, entretanto, alargar a tese de J. GUITTON (*Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1959, 138) e falar como o fez M.^a CANDIDA C. R. M. PACHECO, de um Santo Agostinho em permanente vivência dinâmica de conversão — aspecto determinante da «originalidade» do seu pensamento (in *Ratio e Sapientia. Ensaio de filosofia medieval*, Porto, Civilização, 1985, 43).

Quanto ao problema da conversão, o primeiro grupo de investigadores que se dedicou ao «jovem Agostinho» pretendeu compreendê-lo dentro da oposição cristianismo-platonismo ou fé-filosofia. Assim, ADOLF von HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 4.^a ed., Tübingen, 1910, 63 e *Augustins Confessionen. Ein Vortrag*, Giessen, 1888) defendia um Agostinho intelectualmente neoplatónico; THIMME dizia-o em trânsito para o neoplatonismo mas ainda incapaz de superar o cepticismo (*Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner 'Bekchrung'* 386-391), in *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 3 (Berlín, 1908); enquanto PROSPER ALFARIC falava de uma verdadeira conversão ao neoplatonismo (*L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918). Contra esta ala, ergueu-se em 1920 CHARLES BOYER (*Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris) defendendo uma conversão clara ao cristianismo. A antinomia foi definitivamente superada por JENS NORREGAARD ao apresentar-nos convincentemente um Agostinho cristão e neoplatónico (*Augustins Bekehrung*, Tübingen, 1923). Uma segunda fase, rompendo com a

além de ser resultante de uma «psyche» inquieta e de circunstâncias existenciais e sócio-culturais determinadas, apurará a «intuição» platónica do filósofo vertendo-a em moldes cristãos. A sua aderência terminal e definitiva ao cristianismo, para além de ter permitido uma nova leitura do platonismo, veio abrir à filosofia novas fronteiras.

anterior dicotomia foi iniciada por KARL HOLL, *Augustins innere Entwicklung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III, Tübingen, Der Westen, 1928. Este investigador pôde acabar com a polémica ao revelar a impossibilidade de Agostinho em compreender o problema à maneira dos especialistas do início do nosso século. Na verdade, Agostinho recebera influências neoplatónicas, tanto do lado plotínico como da vertente cristã, com St. Ambrósio v.gr.; equacionar dicotomicamente o problema, não ultrapassando uma perspectiva psicológica, impossibilitaria também uma maior objectividade. Tal perspectiva anti-histórica, recebeu o golpe de misericórdia quando Pierre Courcelle comprovou que Agostinho não poderia ver as duas correntes como contraditórias, já porque St. Ambrósio citava nos seus sermões, quase textualmente, Plotino e Porfírio, já porque, o «uir humanissime atque magne», Mânlio Teodoro, como o Autor se expressa no *Dbu.* (I, 1), o homem a quem o Diálogo é dedicado, transmitiu ao Santo uma certa filosofia cristã de matiz neoplatónico (compreender-se-á, assim, o rasgado louvor — criticado nas *Retractationes* — que este Diálogo confere àquela personagem) (cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950)

Outra importante investigação, na pegada de Holl, foi levada a cabo por JOHN O'MEARA (*The Young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to his Conversion*, London-N. York-Toronto, 1954). Para O'Meara, o «young Augustine» teria visto, no cristianismo, um «neoplatonismo para a multidão» por oposição ao neoplatonismo para a «minoría», representado por Plotino ou Porfírio. Deve ainda recordar-se o importante contributo de MARROU (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938), que indo para além das obras do primeiro período, permitiu esclarecer abundante e circunstanciadamente o clima intelectual do período histórico de Agostinho.

Em 1958, o mestre de Upsala, RAGNAR HOLTE publica a mais completa tese que me é dada conhecer (*Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmaal*, Estocolmo; trad. franc.: *Études Augustiniennes*, Paris, 1962, donde citaremos) sobre o problema da felicidade e da sabedoria no jovem Agostinho: aqui se alarga o problema da relação fé-filosofia até à «tradição teológica da Igreja primitiva» (cf. pp. 160) e, para além deste plano histórico, provou-se, no campo filosófico, que o ponto de encontro entre a filosofia antiga e a sabedoria cristã se pode

É, justamente, esta a tese que a leitura — leia-se: interpretação — do *De beata uita* pode ilustrar⁴.

Na verdade, tratando-se do primeiro diálogo integralmente escrito após a conversão e versando um tema indubitavelmente clássico (o da «felicidade» ou «vida feliz»)⁵, este trabalho surge-nos como um autêntico «melting pot» de um pensamento incoativo já na posse do núcleo da fé cristã — que a sua obra posterior apenas desenvolverá — e, embora ainda não com pleno domínio da linguagem e por isso hesitante numa ou noutra questão, tendo como ponto de mira nítido os trajectos filosóficos que a «inteligência da fé» deve percorrer.

2. O diálogo em exame decorre na quinta de Cassiciaco, oferecida por Verecundo a Agostinho e seus amigos⁶.

situar na discussão sobre o fim do homem. Na sequência de Holte, referir-nos-emos a este tema como «especulação teleológica».

Após este trabalho genético, e mais recentemente, FRANÇOISE LEJARD debruçou-se sobre o tema específico da felicidade (*El tema de la felicidad en los diálogos de san Agustín*, in *Augustinus* 20 (1975) 29-82). Com a tese deste trabalho, dialogaremos mais adiante.

⁴ Recorreu-se às *Obras de San Agustín* (sigla, O.S.A.) editadas pela Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Tomos I, II, III, V e VIII. Para o *Dbu.*, servimo-nos tb. de R. JOLIVET, *Dialogues Philosophiques-IV*, Paris, D. Brouwer, 1948, 222-91. Trad. port.; *Diálogo Sobre a Felicidade*, Lisboa, Ed. 70, 1988.

⁵ Sobre a razão do emprego da disjuntiva, mas também sobre o seu valor conjuntivo, cf., mais adiante, o texto referido pela nota 93.

⁶ Cito o que escreve F. LEJARD (*Tema de la felicidad*): «Tradicionalmente se cree que el lugar a donde se retira Agustín es Cassiciacum, lectura que los benedictinos adoptaron en el siglo XVII. Con todo, hay ocho manuscritos milaneses o italianos, de excelente cualidad, que recogen el nombre de Cassiaco. Parece que era ese el verdadero nombre de la finca. Se trata de Cassago de Brianzo, cerca de Milán, a unos 33 kms. al norte, o de Casciaco, a 6 kms. de Varese? No tenemos ningún dato concreto sobre el particular. A lo sumo, según los detalles de los 'Diálogos de Casiciaco', podríamos admitir que forma parte de los alrededores de Milán. Y según esto, la finca estaría en Cassago y no en Casciaco, aunque el paisaje montañoso de Casciaco parece estar más de acuerdo con las descripciones de dichos diálogos. Tal vez haya que esperar hasta que algunas excavaciones nos descubran el verdadero lugar».

«O mihi transactos reuocet si pristina soles/Laetificis aurora rotis, quos libera tecum/Otia tentantes, et candida iura bonorum/Duximus Italiae medio, montesque per altos!»⁷

É assim, em belos versos virgilianos, que Licêncio, uma das personagens mais vivas do diálogo, recorda aqueles dias passados em Cassiciaco. O ambiente que transparece é de calma e beleza propícia ao tema em discussão.

Também o início do *De Ordine* nos pode revelar aquele ambiente⁸: Agostinho, por hábito, orava e reflectia num certo período da noite, quando a água, ao correr junto da sala de banhos, o deliciava com o seu som entre as pedras. Licêncio, ao lado do mestre, era importunado por uns ratos e Trigécio, pela insónia, no mesmo aposento. O som da água que caía é ocasião bastante para Agostinho exercer o seu ensino.

Cassiciaco é, de facto, uma escola («scholam nostram»)⁹, lugar de ensino e discussão pessoal das ideias e do estudo aturado dos códices. O trabalho intelectual («studiorum laborum»)¹⁰ e o manual¹¹, a oração e a meditação, prenunciam o retiro monasterial do recém-baptizado, conforme no-lo narra o seu primeiro biógrafo¹²: «Deo uiuebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini meditans die ac nocte».

A leitura dos diálogos e das cartas de Cassiciaco não nos deixam qualquer dúvida: as referências à oração e à temperança são constantes, o clima é de louvor e acção de graças¹³.

É de uma forma bastante íntima que Agostinho trata aqueles que com ele residiam em Cassiciaco: são os «seus» amigos («meos»)¹⁴.

⁷ Cit. por S. Agostinho, *Carta 26*, 4, c. 106. In MARROU, *Saint Augustin*, 341, n. 1.

⁸ I, III, 6-7.

⁹ *De Ord.*, I, III, 7.

¹⁰ *Id.*, I, III, 6 ou *C. Acad.*, II, IV, 10.

¹¹ *C. Acad.*, I, II, 15.

¹² *Vita Sancti Agustini scripta a Possidio*, III (texto editado por O.S.A., vol. I)

Cf. tb. Solil. I, XII, 20: «Sed quaero abs te cur eos homines quos diligis uel uiuere, uel tecum uiuere cupias? — Ut animas nostras et Deum simul concorditer. Ita enim facile cui priori contingit inuentio, ceteros eo sine labore perducit».

¹³ *Cf.* a mais significativa e bela oração in *Solil.* I, I.

¹⁴ *Dbu.*, I, 5. *Cf. tb. Conf.* IX, 4; *Solil.* I, IX, 16: «Amas ergo et uitam tecum carissimorum tuorum...»

No dia em que decorre o *De beata uita* encontravam-se lá a mãe de Agostinho, Mónica; Navió, seu irmão; Trigécio e Licêncio, seus discípulos ainda jovens; Lastidiano e Rústico, seus primos e o pequeno Adeodato, filho de Agostinho¹⁵.

Há apenas duas personagens secundárias neste diálogo. Lastidiano e Rústico não tinham frequentado qualquer escola de Gramática e as suas participações são esporádicas e tímidas¹⁶. E no entanto, é o mestre quem no-lo informa, tais presenças são consideradas importantes em virtude «*eorum sensum communem*»¹⁷. É que, não o esqueçamos, o tema em discussão é comum a todos os homens, cultivados ou não.

Quanto a Licêncio, o mais intrépido e emotivo, tanto quanto sabemos pela leitura do *De Ordine*, é um entusiasta da poesia, «repente admirabiliter poeticae deditus», poetando possivelmente sobre os amores de Priamo com a donzela Tisbe. Ainda no *De Ord.*¹⁸, o seu mestre adverte-o no sentido de que a sua construção poética poderia representar, em relação à procura da verdade, um muro ainda mais intransponível que o que separava os dois amantes¹⁹.

Os interesses de Trigécio dirigem-se para a história, quer por ser mais velho quer, talvez, por ter saído recentemente do serviço militar²⁰.

Juntamente com o irmão Navió, as posições destas três personagens são culturalmente identificáveis. São interlocutores válidos, incómodos por vezes²¹, obrigando Agostinho a

¹⁵ *Dbu.*, I, 6. Do grupo estava incompreensivelmente ausente, pelo menos no que concerne ao primeiro dia, Alípio, em quem alguns alunos depositavam certa confiança.

¹⁶ *Dbu.*, II, 12.

¹⁷ *Dbu.*, I, 6.

¹⁸ I, III, 8-9.

¹⁹ A personalidade juvenil, irrequieta e emotiva ou intuitiva de Licêncio não deixa de ser curiosa. O que dele escreveu Vieira de Almeida a propósito do *C. Acad.* é válido também para o *Dbu.*: «A oposição Licêncio-Trigécio é uma de muitas formas conhecidas do conflito entre um pseudo-realismo conceitual e uma intuição que se debate, por se aperceber de que o contraditor está em erro e não saber como demonstrá-lo» (*op. cit.*, pela nota 35, pp. 20). No *Dbu.* porém, a oposição é sobretudo com Agostinho (*cf.* II, 10 e 14).

²⁰ *De Ord.*, I, II, 5.

²¹ *Cf.*, v. gr., a admoestação a Licêncio (II, 10) por este haver forçado a economia do diálogo.

certas inflexões contrárias ao projecto previamente traçado. O aparato e preparação retórica e magistral não deixam o mestre soçobrar.

Bem diferentes são Mónica e Adeodato. Eles não se encontram obnubilados pela «cultura de luxo» da época e possuem perante o cristianismo uma aderência mais antiga e firme, no caso de Mónica²², mais transparente, no caso de Adeodato. Quanto a este, as suas respostas no Diálogo mas sobretudo o seu papel no *De Magistro*, ocorrido três anos mais

²² «...matre adhaerente nobis muliebri habitu, uirile fide anili securitate, materna charitate, christiana pietate!» (*Conf.* IX, 4,8). *Cf.* ainda o excelente elogio de seu filho (*Dbu.* IV, 27): «*animum attentissimum in Deum*», falando a partir da fonte divina da sabedoria.

Curiosamente o agustinólogo V. Capánaga fala do Santo como de um «patrocinador de la cultura feminina» (*O.S.A.*, 439). De facto, o *Dbu.* atribui um lugar de relevo a Santa Mónica mas, convém situá-lo como um elo na corrente, que em virtude da mensagem evangélica, vai conferindo um novo lugar à mulher. Conforme lembra R. PÉRNOUD (*A mulher no tempo das Catedrais*, trad. Miguel Rodrigues, Lisboa, Gradiva, 1984, 26 ss.), o papel de São Jerónimo na cultura religiosa de voz feminina foi relevante. A comunidade de Belém, a figura de Paula ou a acção de Fabíola em Roma ou Ostia são exemplares (*cf.* com as atitudes helénicas de Safo, de Hiparchia ou do epicurismo...). Quanto ao *Dbu.*, as relações de Mónica com o filho devem ser encaradas num duplo aspecto. Em primeiro lugar, é Agostinho que leva o seu papel de professor ao extremo, ressaltando ou detendo-se em esclarecimentos a propósito da linguagem da mãe (tenha-se presente, II, 16) ou até da sua presença (*De Ord.* II, I, 1). Em segundo lugar, porém, é o filho que exige aquela presença (*ibid.*), são os seus rasgados e constantes elogios revelando certa perplexidade por tão sábia «ignorância» é, enfim, Mónica como figura nuclear no ensino final do Diálogo, conferindo-lhe uma outra dimensão e, sobretudo, libertando o filho do peso de uma erudição antiga. Não parece existir de facto, qualquer diálogo anterior ao *Dbu.* em que a mulher detenha uma tão determinante posição (—e é lamentável a omissão de R. Pernoud—). A passagem do *De Ord.* I, XI, 31 («*Nam et feminae sunt apud ueteres philosophatae et philosophia tua mihi plurimum placet*») revela-se, neste particular, esclarecedora: Agostinho reconhece que a cultura não depende do sexo, mostra-se informado da existência de filósofas e reconhece à «filosofia» de Mónica, a religião, um lugar na cadeia da cultura (e este aspecto tem implicações noutros domínios como v. g. o das relações filosofia grega-sabedoria cristã, ou quanto ao estatuto da «filosofia» no sistema agustiniano, conforme se verá) Sobre este tema, *cf.* ainda, K. E. BÖRRESEN, *Equivalencia y subordinación según San Agustín. Naturaleza y papel de la mujer*, in *Augustinus* 30 (1985) 97-197.

tarde, não nos deixam quaisquer dúvidas quanto à sua penetração mental bem como quanto à sua formação cristã²³

II

1. Como o seu nome indica, o *De beata uita* versa sobre a *felicidade* ou a *vida feliz* — temática essencial em todo o pensamento agustinista. As palavras que abrem formalmente o corpo do Diálogo («Beatos esse nos uolumus»)²⁴, apenas pronunciadas, são recebidas pelos convivas em absoluta exaltação: «Vix hoc effuderam occurrerunt una uoce consentientes» (II, 10).

São, pelo menos, três, as razões deste aplauso e unanimidade. Primeiro, por se tratar de uma comunidade *antiga*, decadente, formada e mais ou menos à vontade numa *koiné* filosófica que tinha entre os seus objectos preferidos para discussão ou estudo o tema da felicidade. Depois, porque qualquer questão sobre este tema antropológico é o que existe de mais vivo e espontâneo em qualquer tempo ou lugar²⁵.

²³ «...puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo. Tu bene feceras eum. Annorum erat ferme quindecim et ingenio praeuenibat multos graues et doctos uiros». (Conf. IX, 6,14). E, mais adiante: «Est liber noster, qui inscribitur De Magistro. Ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia, quae inserentur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alia mirabiliora sum. Horreri mihi erat illud ingenium: et quis praeter te talium miraculorum opifex?»

²⁴ Uma discussão prévia (II, 7 a 9) de carácter dualista, sobre a composição do homem em corpo e alma, prepara a abertura formal (parágrafo 10) e funda-a.

De um ponto de vista metodológico pode dizer-se que aquele dualismo antropológico (cf. tb. nota 37) vai prefigurar a discussão do *Dbu.* que se vai travar num dualismo, num antagonismo de lugares e posições a permitir, no final, uma «tertium gaudet» que conclui toda a discussão. Trata-se sobretudo de oposições filosóficas, de oposições de nível ontológico — está em causa a salvação do homem.

²⁵ Penso mesmo, para já não falar deste tema num âmbito «pré-filosófico», que o nosso tempo «post mortem» (Deus, homem...) ou «post-guerra» (Eugénio Trias), conforme a perspectiva de focagem, agudiza e actualiza este problema. A comunidade decadente de Cassiciaco é, neste domínio particularmente moderna. Aliás, a inflação ética pode estar intimamente ligada à deflação «cultural» ou, com mais rigor, aos seus períodos de «crise de fundamentos» ou, na expressão de Lefebvre,

Finalmente, porque se trata de um tema *religioso* em perfeita sintonia com o ambiente espiritual e humano de Cassiciaco; o próprio Agostinho o reconhece, no parágrafo 5; toda a comunidade aceita, logo desde o início (e sem nos preocuparmos, agora, em explicitarmos o seu alcance), que «Deum (...) qui habet, beatus est» (II, 11).

Numa afirmação plena de optimismo — uma presença constante neste Diálogo, deve dizer-se — e de *consequências culturais para o ocidente*, Agostinho considera a discussão sobre a felicidade um alimento saudável para a alma (II, 10).

É curioso atentar desde já como a presença do *Hortensius* é uma constante. Conforme se pode ler no *De Trinitate*²⁶ aquele livro de Cícero inicia-se com as seguintes palavras: «Beati certe, inquit, omnes esse uolumus?» No *De beata uita* diz-se: «Beatos esse nos uolumus — inquam?»²⁷ (II, 10). Para além da afirmação do poder «conversor» dos livros²⁸, Agostinho não hesita em considerar um tema pagão como um excelente alimento para a alma cristã. Nem adianta argumentarmos que se trata de um primeiro texto muito próximo daquela paganidade pois, como se lê no texto citado em epígrafe a este trabalho, este tema é uma constante absoluta em todos os períodos, do filósofo ao bispo²⁹. Esta ideia encontra-se com absoluta nitidez no parágrafo 13 deste Diálogo: fora deste tema (quem é feliz?, quem possui Deus?) nada se deve procurar saber ou se pode encontrar seja o que for («ultra quam nec quaeri quidquam oportet, nec inueniri potest...»). Que maior afir-

de «queda dos referenciais». Entretanto a comunidade de Cassiciaco detém a nova resposta à qual, sem dúvida, não estarão alheios os dois únicos membros não decadentes do grupo, Mónica e Adeodato. Aliás, esta influência do *tempo*, exterior mas sobretudo interior, está, conforme se verá mais adiante, no tema do diálogo, mais do que presente.

²⁶ XIII, IV, 7. Aliás, neste mesmo tratado, escrito cerca de 20 anos depois do *Dbu.*, Agostinho ainda cita longamente e com certo agrado o *Hortensius*.

²⁷ Como lembra LEJARD (*Tema de la felicidad*, 31, n. 16) a fórmula procede do *Eutidemo* (278 e) e tb. se encontra no *Protréptico* (frag. 3 e 4, Walzer).

²⁸ Cf. *Dbu.* I, 2: «libros doctorum sapientissimorumque» auxiliando o regresso ao «porto da filosofia».

²⁹ Ragnar Holte comprovou pormenorizadamente aquela permanência nas quatro fases agustinistas (cf. *Beatitudo* 195-206).

mação da positividade da cultura pagã?³⁰. Mas, ao mesmo tempo, que grande diferença entre aquela cultura e a nova!

Aquele início sumptuoso e clássico merece uma especial detença visto tratar-se do verdadeiro motor de todo o diálogo.

A partir da leitura do *Hortensius*, Santo Agostinho sente o desejo de encontrar a verdade. Porém, a sua experiência vivencial fê-lo compreender que não basta desejar sem converter a vida, a vontade. Pela conversão ele terá compreendido que o desejo da verdade é o desejo de Deus e este é a felicidade.

Não é possível interpretar apenas «psicologicamente» o *desejo da felicidade* cujo momento «empírico» é pensado em termos onto-gnoseológicos de cariz socrático-platónico. Mas o mais interessante é que esta justificação aprofunda e confere uma nova dimensão à realidade «empírica» do desejo. *A alma não se exterioriza ao pensar a felicidade*. «Augustin fait ici entrer en compte une connaissance naturelle de Dieu et des Idées sous forme de *prolepseis*»³¹. O «axioma psicológico» tem uma dimensão ontológica e a felicidade é uma ideia transcendente. Daí que o homem não a possa buscar na *empíria*, daí também que Agostinho proceda no *De beata uita* a uma *mostração transcendental* para saber *quem é feliz e qual o ser da felicidade* ou a sua verdade. Porém, a propósito da verdade da felicidade, o homem é impotente e a acção da graça deve fazer-se no âmago do desejo da felicidade³² assim se distanciando Agostinho de Plotino³³.

Finalmente, conforme ficou escrito, se o desejo tem uma verdade, a vontade liberta-se e com ela o homem, livre dos

³⁰ Um exemplo maior desta positividade e diálogo de culturas está patente e brilhantemente discutido ao longo de todo o *De Doctrina Christiana*, manual da nova cultura e da relação possível (e necessária) com a cultura antiga. Note-se que, no terreno da exegese, tal atitude de diálogo fora já preparada pela escola de Alexandria (cf. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, trad. ital., Bologna, Il Mulino, 1972, 38-39).

³¹ HOLTE, *Beatitudo*, 224.

³² «Il maintient tout le temps que le point d'insertion de la grâce est situé dans les 'notions' et dans le désir de bonheur (*beatitatis appetitus*)». (cf. HOLTE, *Beatitudo* 293).

³³ ID., 54.

obstáculos que o impedem de alcançar o seu bem natural, a sua verdade, a sua felicidade.

A universalidade do desejo da felicidade, que não é posta em causa, funda-se numa metáfora da navegação³⁴. Convém surpreender alguns aspectos importantes por vezes mal entendidos³⁵. Logo no prefácio, e mais peremptoriamente no parágrafo 10, Agostinho reconhece a universalidade do «axioma psicológico», «todos queremos ser felizes»³⁶. Tal axioma, afirmado em primeiro lugar como questão de facto, só depois é respondido quanto à sua natureza. Conquanto aquela não fosse admitida afirmativamente, jamais a segunda investigação poderia ser levada a cabo. *Só se pode definir a felicidade se ela existir*. O que interessará ao epistemológico ou sobretudo ao lógico não é saber se o axioma é demonstrado ou não, interessa antes descobrir o seu *nível* de «demonstração» ou como ele foi apreendido.

A dialéctica ascendente que orienta o processo do *De beata uita* faz-se preceder de um procedimento dialéctico dedutivo, feito de divisões e distinções³⁷. No entanto há um momento indutivo curioso em que pouco se tem atentado: o axioma psicológico tem uma *referência* imedita experimental. É de facto, pela *experiência* que sabemos que «todos queremos ser felizes»³⁸.

³⁴ No amadurecimento das *Conf.*, ao reflectir sobre esta apetência natural do homem à felicidade, St.º Agostinho vai mais longe e mais fundo: a felicidade funda-se na memória (um dos nomes da alma e do tempo, ou melhor da sua consciência) e «si ibi est, iam beati fuimus, aliquando...» (X, 20,29). Experimenta-se a felicidade pela alegria (X 21-22) e vive-se-a na e pela verdade (X, 23).

³⁵ Se bem entendo, terá sido esse o caso de Vieira de Almeida no «Prefácio» que escreveu para a edição portuguesa do *Contra Academicos* (Atlântida, Coimbra, 1957, pp. 5-49), não sublinhando devidamente o papel «psicológico» como nível demonstrativo e justificativo da ascensão lógica e ontológica (cf., v. gr., pp. 13-14).

³⁶ *Dbu.*, I, 3: «His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatae uitae regionem feruntur...»

³⁷ Tais como corpo-alma, alimento da alma-do corpo, 'frugalitas' — 'nequitia', 'beatus' — 'miser', 'propitium' — 'aduersus', etc.; cf., adiante o desenvolvimento.

³⁸ Pretende-se dizer que a tomada de consciência da universalidade do axioma (e só isso) pertence ao domínio experimental. Assim, nas *Conf.* (X, 21,30) enquanto se escreve: «beatam uero uitam nullo

Do ponto de vista psicológico, da sua experiência pessoal, Agostinho reconhecia não ser fácil alcançar o porto da filosofia ou da felicidade. O principal escolho na navegação seria a soberba (*uanissimam gloriam, superbum studium inassimas gloriae*) (I, 3). E a soberba é o contrário do amor.

É impossível deixar de pensar nas *Confissões* nesta altura. O prefácio do *De beata uita* é o primeiro esboço daquela monumental obra escrita onze ou catorze anos após a conversão³⁹. Se este relato confere verdade à biografia das *Conf.*, estas fornecem a luz certa para a compreensão do prefácio do *De beata uita*. Compreende-se assim a hesitação e o medo do erro que aflige o convertido, a propósito da «anima quaestio» (I, 5) i.é, a busca da sua verdade⁴⁰, a visão e participação da alma no mistério divino⁴¹ — problema enfim, que sempre obsidiará o bispo de Hipona⁴². O esclarecimento do anterior pelo ulterior não nos deve deixar impedir de compreender a conversão já em sentido religioso⁴³.

Logo em 386 Agostinho compreende a sua conversão como resultante da acção e influência dos amigos (Teodoro, Ambrósio...), dos livros («Hortensio», «Platonis», S. Escritura), da Providência («tempestas», «pectoris dolor»), da sua própria acção pessoal (cf. I, 4). Não obstante a questão sobre o responsável primeiro ser «multum obscura», o lugar da Provi-

sensu corporis in aliis experimur», também se pode ler: «Nec ergo aut cum paucis, sed beati prorsus omne sese uolumus. (...) Quid si quaeretur a duobus, utrum militare uelint? Fieri possit, ut alter eorum uelle se, alter nolle respondeat; si autem ab eis quaeretur, utrum esse beati uelint, uterque se statim sine ulla dubitatione dicat optare...» (X, 21,31).

³⁹ Há, como é sabido, divergências entre os especialistas sobre a data da composição das *Conf.*: 400 ou 397?

⁴⁰ *Conf.* V, 11,21.

⁴¹ *Conf.* VII, 10,16 e I, 2,2.

⁴² «Deum et anima scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» (*Sol.*, I, II, 7).

⁴³ Refiro-me a todas as interpretações que, em virtude do «ambiente» das obras de maturidade e da condenação das *Retract.*, ou da fixação dialéctica do *Dbu.*, falassem de uma conversão primeiro filosófica e depois religiosa. Ver-se-ão adiante as razões desta explicação que, aliás, é já um dado pacífico e adquirido.

dência (*Fortuna*)⁴⁴ é prioritário. Se a felicidade é um «Dei donum» (I, 5), e se a ela se chega pela filosofia (I, 1), forçoso é reconhecer a acção divina no conjunto das circunstâncias que lançam Agostinho nessa tarefa — não poderá ter sido outro o seu raciocínio. Entretanto, todo o processo é vivido como um «agon» entre a alma e aquela acção da graça, conforme diz Françoise Lejard⁴⁵.

O parágrafo quarto é, neste aspecto, extremamente interessante. Santo Agostinho passa resumidamente em revista o seu trajecto vital. O «Hortensius», lido aos dezanove anos, fê-lo procurar com afã desmedido a filosofia⁴⁶ ao ponto de aderir ao maniqueísmo⁴⁷, ao academismo⁴⁸. Finalmente, pela palavra de Santo Ambrósio e do próprio Teodoro⁴⁹ e graças à leitura de alguns livros de Platão e Plotino⁵⁰, compreendeu qual a

⁴⁴ «El sentido escondido de Fortuna es el de *Providentia*», F. LEJARD, *Tema de la felicidad*, 38. Cf. ainda *Ret.* I, 1,2.

Afim a este tema é a discussão sobre as razões que terão levado Agostinho à demissão do professorado; cf. Marrou, *op. cit.*, pp. 65. Convém dizer que quer se tratassem de razões metafísicas, ou de «pectoris dolor» (*C. Acad.* I, I, 3; *Dbu.*, I, 4; *Conf.* IX, 2,4), ou mesmo «stomachi dolor» (*De Ord.*, I, II, 5), era impossível Agostinho não ver aí a mão da Providência que leva ao porto da felicidade.

⁴⁵ *Tema de la felicidad*, 38.

⁴⁶ Nas *Conf.* (III, 4,7) Agostinho é muito mais explícito: «Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutauit preces meas, et uota ac desideria mea fecit alia. (...) Sapientiae concu piscebam aestu cordis incredibile...»

De qualquer modo, o laconismo de *Dbu.* não é menos sugestivo: «Ego ab usque undeuigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris illum librum Ciceronis, qui *Hortensius* uocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer» (I, 4).

Cf. bibliografia sobre o tema in MARROU, *Saint Augustin*, 161 n. 1.

⁴⁷ «Inciidi in homines quibus lux ista quae oculis cernitur inter summa et diuina colenda uideretur» (I, 4). Cf. *ib.* *Conf.* III, 6-7 e V, 3, 10-11.

⁴⁸ «Diu gubernacula mea repugnantia omnibus uentis in mediis fluctibus Academici tenuerunt» (I, 4). Cf. *ib.* *Conf.* V, 10,19.

⁴⁹ «Animaduerti enim et saepe in sacerdotis nostri, et aliquando in sermonibus tuis (Teodoro)...» (I, 4). Cf. *Conf.* V, 13,23 e VI, 3,3.

⁵⁰ «Lectis autem Platonis paucissimis libris...» (I, 4). Saliente-se que cinco manuscritos lêem *Plotini* em vez de *Platonis* o que podendo ser um erro de copista distraído, pode ser uma alteração de copista preciosista; de facto, in *Conf.* VIII, 2,3 lê-se que o neoplatonismo fora

direcção a tomar na investigação e achamento da sabedoria: a interioridade e a rejeição da corporeidade divina e da própria alma⁵¹. Ela, com efeito, «unum est in rebus proximum Deo».

Ora bem, pela sua experiência vital anterior, Agostinho reconhecia o peso da *soberba*, da vanglória, como principal

bebido nas traduções de Mário Vitorino onde Plotino e Porfírio dominavam. R. HOLTE (*Beatitudo*, 20, n. 3; 48, n. 2; 189, n. 1) apresenta-nos o seguinte panorama bibliográfico sobre a presença neoplatónica no *Dbu.*: assim, preferindo a lição «Plotini», cf. PAUL HENRY (*Plotin et l'Occident*, 1934), sobre a dependência literária do título e do conteúdo (mormente, I, 6) do *Dbu.* com as *Enéades* I, 4, cf. E. B. J. POSTMA (*Augustinus De Beata Vita*, 1946); contrariando, entretanto, a influência vitorinista nos primeiros escritos de Agostinho, cf. R. SCHMID (*Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, 1895) e NORRÉ-GAARD, *Augustinus*, 240 ss.).

Porém, o mais interessante a relevar na tese de Holte sobre a primeira parte do *Dbu.*, diz respeito à «gnose alexandrina» (cf. *op. cit.*, pp. 188 sg.). Valerá a pena citá-lo: «Dans les passages autobiographiques du *De beata vita* 1,4, Augustin nous livre des renseignements du plus grand intérêt La forme de christianisme dans laquelle il avait été élevé comme enfant avait, à l'en croire, pour signe distinctif, un refus marqué de la spéculation philosophique (*inquisitio*); Augustin qualifie cette attitude d'esprit de 'superstition puérile' (*superstitio puerilis*). A n'en pas douter, on trouvait encore dans les communautés nord-africaines à l'époque de l'enfance d'Augustin, cette opposition à toute *gnose* chrétienne, que nous avons rencontrée chez Tertulien. C'est la raison pour laquelle il rechercha compagnie des manichéens que promettaient précisément une *gnose* où le nom du Christ jouait un rôle de premier plan (...)» E o A. acrescenta à sua tese: «à Milan Augustin a reçu l'influence d'une tradition théologique existant au sein de l'Eglise catholique et qui représentait une *gnose* de type alexandrin. Quand on situe la conversion d'Augustin dans cette perspective, les interminables discussions sur le contenu philosophique des écrits de Cassiciacum, semblent assez vaines. Car Augustin s'y occupe tout simplement de la formation intellectuelle que cette tradition d'école considère comme nécessaire progresser de la foi à la *gnose*. «Vitorino e o próprio M. Teodoro teriam influenciado esta *gnose* de tipo alexandrino. Cf. mais adiante novas observações sobre o tema.

Ainda sobre as lições «de Platão» ou «Plotino», cf. *Conf.*, VII, 9,13 e *C. Acad.*, III, XVII, 41: «Plotino, filósofo platónico tido por semelhante a Platão...».

⁵¹ «cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima...» (I, 4). A influência de Ambrósio neste aspecto terá permitido, involuntariamente, o acesso de Agostinho à *gnose* (cf. HOLTE, *Beatitudo*, 190).

impedimento para aderir ao que é «plenum» ou «solidum», o contrário, precisamente, daquela (I, 3). E em I, 4 acrescenta-se àqueles impedimentos: «Sed ne in philosophie gremium celeriter aduolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar...» A *vanissimam gloriam* tem portanto no *De beata uita* uma larga amplitude que receberá no Livro X das *Confissões* uma completa e rigorosa análise⁵² embora num contexto diferente e no âmbito de uma significativa inflexão⁵³.

A um nível ontológico, entretanto, a *soberba* impede a consideração do ser, das «certa et solida gaudia» (I, 2). A carta para a navegação está traçada: reconhecida que foi a imaterialidade e semelhança de (entre) Deus e da (a) alma importa procurá'O na alma e pela alma. Contra o *negócio* fluido e mutável da materialidade, Santo Agostinho contrapõe o *ócio* isto é, a disponibilidade⁵⁴ que considera o imutável e permite a Sua acção.

Ao homem é possível a felicidade e a filosofia é o único caminho «humano» de acesso a esse estado.

⁵² VI, 6 e 11; VII, 17; VIII, 5-12; e, especialmente, X, 30-42.

⁵³ Inflexão notável se compararmos o início do *De Ordine* com o texto de *Confessio*, X, 35: O clima «místico» e mais aprofundado das *Conf.* fá-lo dispensar a beleza de um cair de água como *ocasião* (*De Ord.* I, III, 6) de ensino, considerando-a, por outro lado, como uma forma de concupiscência.

⁵⁴ «Si el *otium* supone un descanso y recursos materiales, ante todo es sinónimo de 'disponibilidad interior'...» e, «El *otium philosophandi* representa, para Augustín, una verdadera 'catharsis', in LEJARD, *Tema de la felicidad*, 30 e 36 respectivamente

Convém, por isso, reconhecer-se, em conclusão, que a *soberba*, na sua máxima amplitude, cobre vários planos que vão do existencial ao ontológico passando pelo ético. Assim, e para além do que já ficou escrito, atendendo ao ambiente concreto de Cassiciaco, a *soberba* impede o estado de disponibilidade de que a *oração* é um dos seus momentos capitais (cf. JUAN PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín, Barcelona*, Ed. Labor, 1972, 144). Enfim, se a filosofia é o amor da sabedoria (lição pitagórica que Agostinho interpretou cristãmente e prosseguiu coerentemente), a *soberba*, enquanto impedimento de acesso à filosofia, é o pecado que afasta o homem da acção de Deus em si, mas também do homem que não se reconhece no seu *ethos* divino, destinado à sabedoria, à Vida Feliz.

O nosso Diálogo, que se prolonga por três dias⁵⁵, recebe uma fundamentação de cariz antropológico-metafísico em que convirá atentar, embora a sua expressão platónica seja vulgar para a época: «Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?» (II, 7). Isto é, a discussão sobre a felicidade exige a pergunta prévia sobre a composição do homem, o seu ser. Trata-se de um início coerente, prefigurando os degraus do futuro método intelectual⁵⁶ e onto-gnoseológico⁵⁷ que mais tarde Agostinho desenvolverá. O que interessa ao mestre de Cassiciaco é *mostrar* o ser do homem enquanto *de Deus*. Ora, o homem é a sua alma⁵⁸ e esta é o que de mais divino ele possui⁵⁹. Por isso, se os alimentos são para o corpo, a «scientia» é o manjar da alma (II, 8). Agostinho pensa alimentar as almas com o tema da felicidade ou seja, o objecto mais natural à alma já que todas elas desejam a felicidade (II, 10).

Mas este dualismo é também *metodológico*: a dualidade, já ao nível do *ethos* já do *ontos*, vai permitir, no final, a defesa do termo médio (IV, 34), sujeito de comunicação ou participação⁶⁰.

A ignorância inicial de Navió permite o estabelecimento nítido de que uma coisa é o corpo e outra a vida: «iam scis

⁵⁵ Victorino Capanaga apresenta na sua introdução ao *Dbu*, uma cronologia que pretende acompanhar a estadia em Cassiciaco (cf. O.S.A., pp. 441). Porém, seguindo os diálogos já construídos, *Contra Académicos*, *De beata uita*, *De Ordine* e *Soliloquia* entre os dias 10 e 23, nota-se que aquele eminente agustinólogo omite o dia 12 precisamente dedicado à terceira discussão do *C. Acad.*, I, 16.

⁵⁶ Cf. HOLTE, *Beatitudo*, 215 e sobretudo pp. 345-380. O mesmo A. chama a atenção para a explanação já detalhada desse método in *Solil.* II, I, 1. «Tu qui uis te nosse, scis esse te? (...) Simplicem te sentis ane multiplicem? (...) Moueri te scis? (...) Cogitare te scis? (...) Ergo uerum est cogitare te. (...)»

⁵⁷ Cf., p. ex., *De Doc Chr.*, I, VIII, 8: «non uiuere» — uegetantem — «sentientem» — intelligentem — «ipsa Sapientia». A ascensão é, no *Dbu*, mais ética, no entanto as diferenças entre ser e não-ser estão já presentes e a dita «prefiguração» colhe. Cf. tb. R. HOLTE, *Beatitudo*, 215, n. 3.

⁵⁸ «uita non nisi ad animam pertineret», *Dbu.*, II, 7.

⁵⁹ «ed anima (...) id est unum in rebus proximum Deo» (I, 4); Cf. tb. *C. Acad.*, I, II, 5.

⁶⁰ Cristo, Verdade da Suprema Medida i.é., ocasião de ligação ao/do Pai.

te constare ex corpore et uita» (II, 7). Porém, quando se avança para identificação da vida com a alma, um problema fica por resolver. Esta exclusividade faz com que o grupo se interrogue «quomodo posset propter cibum uideri, cum appeteretur propter uitam...» (*id.*), e a resposta do mestre não convence. A falta de uma linguagem aristotélica⁶¹ não lhe permitiu resolver a contento as dúvidas surgidas no seio da escola.

Importa, portanto, abrir um curto parêntesis a propósito desta definição de «homem» que inaugura o diálogo.

Como *problema antropológico* aquele procedimento é, conforme já se viu, correcto. Holte lembrou⁶² que já Varrão, no *De philosophia*, fizera o mesmo. Rudolf Lorenz ou Gösta Hök chamaram, por seu lado, a atenção⁶³ para o peripatetismo da definição transmitida por Agostinho: «neque sine corpore, neque sine anima esse posse hominem» (II, 7). Parece portanto haver uma «inconsequência» quando se apresenta aquela definição e, no entanto, à maneira estóica ou neoplatónica, se adianta a alma como único *telos* do homem⁶⁴.

Nas *Retractationes*⁶⁵ Agostinho lamentar-se-á da pouca importância dada ao corpo enquanto participante na felicidade. De facto, no *De beata uita*, a sua presença é nula, o que decorre, em primeiro lugar, do entendimento neoplatónico

⁶¹ P. ev., «τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῴοις τό εἶναι ἐστίν, τιον δὲ καὶ ἀτχῆ τούτων ἢ ψυχῆ» (*De Anim.*, 415 b).

A precisão anterior de Licêncio — sempre «attentius et cautiuser» (II, 14) — distinguindo *macrescere* (emagrecer) de *decretere* (decreter) sendo embora lícita até certo ponto, também não pode colher, já que faltaria entender que o próprio acto de crescer ou decrescer caracteriza exclusivamente a vida. Mais: do ponto de vista do mestre aquela observação também não poderia ser aceite: «Satis est mihi...» (II, 7).

O raciocínio de Mónica para Trigécio, ingénio e prático é, entretanto imbatível: de facto, enquanto ele comia, não se terá apercebido de que 'uasculo' se servia; interroga então Mónica: «Ubi igitur erat animus tuus, quo tempore illud, te uescente, non attendebat? Inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est *theoriis et cogitationibus suis...*» (II, 8). Pena foi que Licêncio não tivesse objectado como fará mais tarde (*C. Acad.* II, IV, 10): «por que teremos maior apetite quando o espírito está preocupado, ou porque será o espírito mais imperioso quando as mãos e os dentes trabalham?»

⁶² *Beatitudo*, 195.

⁶³ Cf. *idem*, que cita, pp. 105, 393 e 392 respectivamente.

⁶⁴ *Idem*, pp. 197.

⁶⁵ I, I, II, 4.

que tendia a dar à alma o *único* lugar na exacta definição do homem; o homem todo é a sua alma.

A antropologia hebraica tem, no entanto, uma diferente perspectiva. Aqui, qualquer dualismo é impensável. O homem, contrariamente ao que poderia afirmar um grego, não *tem* «nefes» (a ψυχή helénica), mas *é* «nefes». Por outro lado, «ruah» ao significar «sopro vital», «alma» ou «espírito», apenas exprime a relação e o dinamismo humano longe de qualquer forma de dualismo. Mesmo «basar» traduz o homem na sua totalidade, apenas na sua dimensão criatural, no seu estatuto perante o Criador. Os Sinópticos, São João e São Paulo seguem esta linha na interpretação de ψυχή, σῶμα, σὰρξ ou πνεῦμα.

A que propósito se fala aqui da antropologia hebraica? Sobretudo porque St. Ambrósio, o grande influenciador de Agostinho, interpretava platonicamente a tríade hebraica *espírito-alma-corpo* por essa outra, *razão-alma-corpo*, conforme nos recorda Holte⁶⁶. Em I, 4, o *De beata uita* lembra-nos como aquele Padre representou para Agostinho a possibilidade de pensar a imaterialidade da alma. Se o homem foi criado à imagem de Deus a sua «semelhança» reside na imaterialidade da sua alma. Toda esta perspectiva reforça a vertente plotínica em Santo Agostinho⁶⁷. Por outro lado, o cristianismo que St. Ambrósio lhe apresenta não só vai marcado pelo selo da interioridade como sintoniza com as mais recônditas preocupações do seu discípulo.

O *De beata uita* é um diálogo completamente coerente com a mais recente formação cristã do seu Autor. A sua conclusão, apontando para o permanente («si manet», II, 8) e para a moderação («modus animi», IV, 32), ilustra as duas fundamentais e absorventes preocupações de Agostinho: Deus e a alma, a ontologia e a ética. E, de acordo com a excelente tese de Ragnar Holte, esta preocupação é já o resultado de todo um pensar cristão que, não obstante em busca da sua linguagem, tinha

⁶⁶ *Beatitudo*, 166.

⁶⁷ «COURCELLE (*op. cit.*) a également montré qu'Ambrroise, dans toute une série de sermons contemporains, s'est copieusement inspiré de pensées puisés dans les *Ennéades* de Plotin. Cela expliquerait comment Augustin a pu spontanément associer la prédication d'Ambrroise (sobre a imaterialidade, p. ex.) à l'enseignement de Plotin», in HOLTE, *Beatitudo*, 167.

possuído excelentes cultores. Mas o mais significativo no caso do Diálogo tem a ver como o modo *pessoal* de equacionar a filosofia com o cristianismo. E essa atitude é de *simpatia e diálogo*. Por vezes essa simpatia vai tão longe que se chega a temer pelo cristianismo justificando-se assim todas as teses que se inclinavam para uma conversão à filosofia, conforme já se fez referência.

Ora, no que diz respeito ao problema da alma, uma dificuldade surgiria se se lhe conferisse um estatuto totalizador na estrutura do ser humano. Trata-se, naturalmente, da impossibilidade de equacionar correctamente a Ressurreição. Neste domínio a literalidade peripatética, mais consentânea com aquela realidade, exemplificaria o modo *intuitivo* da «originalidade» agostiniana.

Não pretendo dizer que Agostinho tinha consciência clara do problema. Pretendo dizer, isso sim, que em 386 ele estava de posse duma fórmula que é a mais concordante com o seu pensamento amadurecido⁶⁸ e que, acima de tudo, se deve colocar entre as «quaestiones de anima» este problema particular. Não é de todo extemporâneo crer que, já em Cassiciaco e em virtude da plenitude cognoscitiva que a felicidade confere, Agostinho remeteria o esclarecimento total do «enigma da alma» para o futuro⁶⁹. Este será um problema sempre em aberto⁷⁰.

2. Propomo-nos, neste parágrafo, acompanhar o discorrer do raciocínio e da lógica da primeira parte do Diálogo de Agostinho com os seus interlocutores.

⁶⁸ Cf. SCIACCA, *Saint Augustin et le neoplatonisme*, Paris, Publications Universitaires de Louvain e Ed. B. Nauwelaerts, 1956; cf. tb. do mesmo A., *O composto humano na filosofia de Santo Agostinho* in *Revista Portuguesa de Filosofia* XI/I (195) 127.

⁶⁹ Conforme SCIACCA escreve (*Saint Augustin*, 55): «...la clarté complète de l'énigme de l'âme (...) n'est pas dans le présent temporel; de l'obscurité de chaque présent, elle est renvoyée à l'éternité, qui est la clarté de toutes nos obscurités à l'égard de la conscience».

Trigécio, à sua maneira, já o tinha pressentido ao apontar a vida *post-mortem* como clarificadora (in *C. Acad.*, I, III, 9).

⁷⁰ «S. Agostino, nonostante l'ampiezza dei suoi orizzonti, si pone ma non risolve il problema dell'uomo, inteso come unità sostanziale di anima e di corpo...» in DARIO GALLI, *L'uomo nella filosofia del Medioevo*, in *L'Homme et son Destin d'après les penseurs du Moyen-Age. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 1960, 107.

Quando todos os convivas concordaram com Agostinho quanto à universalidade do axioma que inaugura o Diálogo, como já se viu, passou-se de seguida à sua dedução.

Quem é que é feliz (ou não o é)? — O confronto impõe-se.

Facilmente se aceita que quem não tem o que deseja não pode ser feliz e, quanto ao oposto («será feliz aquele que tem tudo quanto quer?») a resposta de Mónica é clara: será infeliz (*miser*) se desejar coisas más⁷¹. Mais uma vez Agostinho recorre ao escrito de Cícero para louvar a sabedoria materna («mater, arcem philosophiae tenuisti»). Já sabemos o que são as «coisas boas» (*bona*): trata-se do ser, do permanente, da virtude (II, 8)⁷².

Ser feliz portanto, diz-se no parágrafo 11, consiste em possuir um bem permanente («Ergo nullo modo dubitamos, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet nec ulla saeuiente fortuna eripi potest»)⁷³ e Deus é o único bem completamente permanente, independente da sorte, da morte e da vida. Por isso, a conclusão é lógica, «Deum igitur (...) qui habet, beatus est». Mais uma vez o percurso foi realizado no interior de um círculo ontológico: «...dans la mesure où la béatitude peut être attribuée à l'homme, elle est une participation et une image de la *beatitudo* (*beata vita*) divine. Le caractère ontologique de *beata vita* apparaît clairement lorsqu'Augustin en fait expressément une participation à la vie divine ou même une *participatio Dei*. Les nombreux passages où la *beata uita* est décrit comme une possession de Dieu (*Deum habere*) doivent également s'interpréter selon la ligne de la participation»⁷⁴.

No entanto, neste círculo parece haver um momento de relativa «inconsequência». Falo da possibilidade do homem poder ser feliz nesta terra. É verdade que nas *Retractationes*⁷⁵ o Santo

⁷¹ No *De Trin.* XIII, V, 8, Agostinho repete o que a mãe dissera em Cassicífaco: «Beatus est qui et habet omnia quae uult, et nihil male uult».

⁷² Uma vez mais não me parece totalmente correcta a interpretação deste passo em Vieira de Almeida (*op. cit.*, pp. 19).

⁷³ Ou, no mesmo parágrafo: «Id ergo (...) semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subjectum, casibus esse debet, Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando uolumus et quamdiu uolumus haberi».

⁷⁴ HOLTE, *Beatitudo*, 217-8.

⁷⁵ I, II.

condena esta tese porém não creio que o *De beata uita* sofra de qualquer real incoerência. A possibilidade de se ser feliz nesta vida, é certo, foi afirmada em primeiro lugar por Mónica mas o filho não o negará: o homem que vive na abundância material pode ser feliz não por causa dessas riquezas «sed animi sui moderatione». Ora, dentro de uma metafísica de *participação* a alma, que participa na realidade divina, pode participar da felicidade enquanto vive na virtude (*moderatione animi*). É portanto perfeitamente possível a afirmação da felicidade nesta vida (numa participação de nível inferior, forçosamente) e, no fundo, é de lamentar que o Santo tenha evoluído *logicamente* para uma perspectiva mais escatológica, em detrimento da antecipação da vida futura, na presente. O verdadeiro Reino será o que há-de vir e não o que está no meio dos homens. Devo ainda acrescentar um outro elemento que permite compreender melhor este tema. Trata-se do *tempo*, da dimensão temporal. Mais à frente, ao falar da esperança (o «presente do futuro»)⁷⁶, desenvolver-se-á mais este assunto; basta, por ora, que fique claro que aquela dimensão, que Agostinho mais do que ninguém vivenciou de forma inultrapassável, e legou a um ocidente heideggeriano ou wittgensteiniano, e o encontro, na consciência, do que permanece para além da mudança (temporal), lhe permite «antecipar» ou «antever»/«(— viver)» a realidade da felicidade, a sua verdade e desta forma *participar* na sua «experiência»⁷⁷.

Naturalmente que a pergunta que se impõe de seguida consistirá em saber «quem é que possui Deus?» (II, 12). No entanto, Agostinho remete a discussão deste tema para o segundo dia (II, 13) porque «também nas disputas se deve usar de temperança» e, em sua substituição, propõe uma «guloseima» (*liguriatis*) final.

Essa «guloseima» é um dos momentos mais importantes do Diálogo. Com ela fundamentar-se-á a possibilidade do homem encontrar a verdade.

Na véspera, Navió, Trigécio e Licêncio tinham discutido «contra os académicos» e contra a sua tese céptica. Ragnar Holte deteve-se já na prova de que o diálogo *Contra Academicos* vei-

⁷⁶ PEGUEROLES, *Pensamiento*, 63.

⁷⁷ A mais brilhante análise do *tempo* encontra-se, como é sabido, nas *Conf.* XI, 14 sg.

cula uma tese de «tradicionalismo teológico e ecletismo filosófico» enquanto posição de princípio de Agostinho⁷⁸.

Neste momento interessa-me apenas a primeira parte daquele Diálogo⁷⁹, que antecedeu o *De beata uita*. Nessa medida, e como também viu aquele investigador sueco — tomando, no entanto, outra passagem e outra direcção⁸⁰ — o *Contra Academicos* terá sido a primeira contribuição à *especulação teleológica* agustinista. Contribuição propedêutica, é claro.

Se nos mantivermos nos limites estritos do *De beata uita* e do *Contra Academicos* (I Parte), percebe-se que a investigação sobre a verdade da felicidade pode ser levada a cabo porque se provou previamente que *os académicos não são sábios*, porque não são felizes e não o são porque embora desejando a verdade não a encontram (II, 14). A sabedoria e a felicidade estão portanto dependentes do achamento da verdade e da possibilidade do homem o conseguir. E Deus é o objecto dessa felicidade.

Este argumento «agridece como o mel de Himeto» não é aceite por Licêncio que, obviamente, ou não o terá compreendido, ou esperava que Alípio (II, 15) pudesse trazer mais achas para a fogueira reavivando assim a discussão — o que efectivamente veio a acontecer com as II e III Partes do Diálogo prolongando, naturalmente, neste tema, o que fora estabelecido no *De beata uita*: Cristo, com a Sua encarnação permitiu que o homem encontrasse a felicidade, auxiliando-o nessa tarefa⁸¹.

⁷⁸ Cf. *Beatitudo*, cap. VI, 73 ss.

⁷⁹ I, 1 a IX, 25.

⁸⁰ Trata-se de III, XX, 43. Contrariamente a Holte, a I Parte deve ser tomada em consideração, não apenas como um exercício escolar...

⁸¹ Repare-se que nesta discussão a posição de Agostinho vs. Licêncio é realmente *moderna* ao argumentar em nome da *evidência* e da *simplicidade*. Não fosse Mónica a provocar um «happy end» airoso e hilariante com a alusão aos *caducarii*, e a calma de Agostinho ter-se-ia perdido perante a teimosia infantil de Licêncio.

Como é sabido a palavra «epilépticos» servirá já a Sócrates e em especial a Epicuro (fr. 224, *Usener*), para definir aqueles que se movimentam no terreno da *doxa* ou seja, os ignorantes.

Os níveis de linguagem de Licêncio e Agostinho não permitem a comunicação: enquanto Licêncio intui que as teses académicas não se esgotam e não se reduzem àquele argumento apresentado em Cassiciaco, e por isso não pode compreender o reducionismo de Agostinho,

Ficou portanto concluído na primeira parte do Diálogo que o homem é, por si só, impotente para achar a verdade — parte do qual os Académicos aceitavam.

Está também esclarecido que se o homem sente o desejo da felicidade ele corresponde e deriva de algo real (Deus) e prévio (*notiones*).

Faltarão descobrir, finalmente, a ponte (Cristo) e as condições (éticas) que permitam ao homem encontrar a verdade e ser feliz. Será esse o tema dos dias seguintes.

No segundo dia, 14 de Novembro, Agostinho começa por elencar as três diversas respostas dadas pelos seus interlocutores:

1) Licêncio: possui Deus quem vive bem; 2) Trigécio (Lastidiano e Rústico): quem cumprir em tudo a vontade de Deus; 3) Adeodato (Navió e Mónica): possui Deus quem não tem o espírito impuro.

De seguida reduz as afirmações a uma só (III, 18): viver bem e cumprir a vontade de Deus são uma e a mesma coisa («*nec quidquam est aliud bene uiuere, quam ea facere quae Deo placeant*»). Quanto à resposta de Adeodato, secundada por Navió e Mónica, ela vai exigir um tratamento mais especializado, que tem em vista afastar qualquer conotação com a possessão demoníaca, e em prendê-la, tão-só, à moralidade da vida. Assim, possuir o espírito impuro, consiste em ter a alma cheia de vícios e pecados; tê-lo puro, pelo contrário, significa viver castamente e, conforme diz o menino, «*Ille est uerus castus, qui Deum attendit et ad ipsum solum se tenet*».

Repara-se que, também aqui o método usado é duplo: pelo momento «negativo», prova-se que é preciso evitar pecar porém isto não basta; pelo «positivo» exige-se a *prática da virtude*. E esta, em que consiste?

Não se afastando da tese inicial de Agostinho a resposta de Adeodato a esta questão identifica-se completamente com a posição ontológica e ética já esboçadas: possuir Deus significa tê-lo como *único* e *total* objecto ou *telos*. Mas é preciso avançar.

este, por seu lado, tendo em mira apenas a *finalidade* da discussão não pode, por economia, abrir o âmbito da discussão ou perceber Licêncio na sua intenção.

Uma vez mais, com a presença do *Contra Academicos*, onde se admitira que quem procura deseja e ainda não tem o que procura. Não bastará, afirma Agostinho em consequência, viver bem, ou cumprir a vontade divina ou viver castamente para, desde logo, concluir-se pela posse de Deus (III, 19) e portanto que se é feliz.

É neste momento que a economia do Diálogo parece retroceder. Mónica põe em causa a possibilidade de possuir Deus (o que prova que o seu nível de entendimento do problema é neste momento o do senso comum e nunca o da revelação) avançando com a dupla distinção: *propitium-infestum*. É óbvio que é necessário procurar Deus mas o que Agostinho pretende tornar claro é que apenas a posse autêntica, o fim, o *telos*, o próprio Deus, é a felicidade. E Agostinho reforça esta tese ao refutar (III, 22) e discutir (III, 21) outra dupla distinção de Mónica: «possuir Deus» e «estar sem Deus», (estado de ser-estado de alma). Como se sabe, o primeiro estado identifica a felicidade, o segundo prepara-a.

Uma nota final acerca da relação entre os dois verbos que traduzem a relação do homem com Deus, neste momento do Diálogo: *quaerere* e *peruenire* (cf. III, 19). O primeiro traduz o busca, a tarefa, o segundo a meta. Gostaria entretanto de apontar a aplicação «jurídica» destes verbos. *Quaerere*, para além do seu âmbito claro de busca especificamente cognoscitiva («procurar saber») e vital («fazer por»), cobre um leque vasto de actividades que consiste num apuramento rigoroso da motivação, da sua razão, do modo de execução, e da consequência do processo—o que traduz um modo novo de entender o método e objecto da filosofia dentro da «especulação teleológica».

Peruenire, por seu lado, traduzindo o resultado da tarefa, não significa apenas «atingir» ou «alcançar» mas também uma dádiva de alguém a 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.

Convirá, entretanto, sublinhar aqui o passo II, 8 onde, depois de definir o homem como alma, o filósofo se dedica ao estudo da alma pelos seus alimentos. Mónica apresenta-os, literalmente, como «scientia», «intellectus rerum», «theoriae», «cogitationes», «percepere rerum».

Se, como é pacífico, e contra Hirzel⁸², os relatos são autênticos, e foram gravados por um estenógrafo por ordem expressa de Agostinho (II, 15), devemos entender todos estes «alimentos» no seu sentido mais modesto e popular—atendendo a que foram produzidos por Mónica. No entanto, não deixa de ser importante salientar como eles apontam para faculdades cognoscitivas que ultrapassam os sentidos. E visto que o filho não condenou essas respostas, podemos deter-nos na sua análise. Significativa é a palavra *theoria* que verte o o conjunto das «especulações filosóficas»; porém, o seu sentido mais profundo e antigo tem muito a ver com o próprio Agostinho: falo da *θεωρία* como principal actividade da alma, para Plotino, tipo superior da actividade humana que se identifica com uma forma de vida contemplativa⁸³. O próprio Agostinho recorre ao vocábulo «scientia». Conforme já escreveu Marrou⁸⁴: «*scientia* désigne (...) l'activité intellectuelle qui se consacre à l'étude, à l'approfondissement et à la défense de la foi...» É esta acepção «pessoal» que deve entender-se em Cassiciaco.

A partir do objecto a que a alma se até pode definir-se uma hierarquia nas almas: «*hominum doctissimorum animus multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniore atque maiores?*» (LI, 8). As almas dos ignorantes quer estejam vazias («ieiunos et quasi famelicos esse»), quer estejam cheias de vícios ou maldade, para responder também a Trigécio permitindo desviar a conversa para o nível propriamente ético, estão do lado do não-ser. Uma vez mais Trigécio permite a Agostinho um bom tratamento do tema. Manipulando com à-vontade etimologias rigorosas para a época e num procedimento 'up-to-date', o ex-retor vai ultrapassar, neste momento do Diálogo, qualquer procedimento escolar e abrir o caminho à metafísica, percorrendo no domínio da ética pela oposição *frugalitas* (virtude)—*nequitia* (vício). Como escreveu F. Le-

⁸² Cit. por V. CAPANAGA, *O.S.A.*, 441, n. 1, que dá conta da polémica com D. OHLMANN, *De Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Argentorati, 1897.

⁸³ *Enn.* III, VIII, 2-7.

⁸⁴ *Saint Augustin*, 563.

jard⁸⁵, trata-se de captar a «natureza» da virtude e de ir mais além.

«Nequitia», diz Agostinho, significa o que nada vale e por isso é «matrem omnium uitiorum» e identifica-se com o que não é (*nequidquam, id est nihil*); daí a esterilidade. Como é que a esterilidade, o próprio nada, pode originar o vício? «Esta paradoja retórica pone bien de relieve la idea de la nada absoluta que es (...) un vicio y la esencia misma del vicio»⁸⁶. Entretanto, numa linguagem heracliteana, Agostinho descreve aquela não-realidade como «omne quod fluit, quod soluitur, quod liquescit et quasi semper perit»⁸⁷. Por isso os viciosos são «perditos». Do lado contrário, a fecundidade, a virtude. O seu ser (aliquid) é a permanência: «si manet, si constat, si semper tale est». Ora *frugalitas*, diz Agostinho, deriva de «fructus» e nesta palavra pode haver uma reminiscência de Cícero ou das palavras de Cristo sobre a árvore que dá fruto⁸⁸ mas, para além deste sentido, podem encontrar-se outros importantes. Há assim um sentido «jurídico» em que a virtude pode tornar-se um direito de usufruto, ela pode ser utilizada pelo homem concedida que foi pela generosidade divina⁸⁹. Um sentido «psicológico» permite-nos entrar directamente no tema da felicidade: *fructus* significa «gozo», «recompensa», «felicidade». Esta é a recompensa da virtude — tema comum entre os antigos, mas

⁸⁵ Tema de la felicidad, 41.

⁸⁶ F. Lejard, *art. cit.*, pp. 41, que com argúcia observa a oposição plural-singular: «*omnium uitiorum-cui uitio*» (cf. n. 83).

⁸⁷ Deixo falar, uma vez mais, LEJARD (*Tema de la felicidad*, 41): «Hay una gradación en estos verbos, y tal vez podríamos hablar de una alusión al tema heracliteo que tomará Marco Aurélio y que se encuentra en el libro del *Eclesiastés*: 'unitas uanitatum'. El verbo fluit significa correr; el pasivo *soluitur* evoca la idea de una disolución. En su derramamiento, el vicio que es conglomerado de varios elementos se descompone. La consecuencia de ese derramamiento es el verbo *liquescit* que conserva un poco la imagen del agua contenida en el verbo fluit. Y, como resultado, la muerte, *perit*, cuya permanencia ontológica está subrayada por el adverbio *semper*».

Neste artigo ver-se-á com proveito a análise do parágrafo 8 de *Dbu*.

⁸⁸ Cf. *idem*.

⁸⁹ Cf. I, 5, a graça como dom de Deus. Por isso, também aqui a realidade da graça aparece no centro da compreensão do problema antropológico e ontológico. Voltarei aqui.

novo, agora que se identificam os termos «virtude», «felicidade» e «Deus».

No cerne desta passagem está a abertura ao Ser. Ela opera-se na confluência da graça e do desejo de Deus que brota no íntimo da alma virtuosa «cuius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur»⁹⁰. A alma do sábio está cheia do ser e nesta fecundidade há uma libertação da vontade e da mente que Agostinho desenvolverá em obras posteriores⁹¹.

A consequência maior do que vem sendo dito tem a ver com a *metafísica da felicidade*. Antecipando a conclusão pode dizer-se que não basta ao homem querer ser feliz, é também necessário querer a virtude ou melhor, *viver virtuosamente* (entrar dentro de si, lutar contra os vícios e praticar a virtude — eis a «propedéutica de la felicidad») ⁹². Porquanto a felicidade é um dom divino, ela traduzir-se-á num plano ontológico e relacional. Daí que em rigor «beata uita» signifique «felicidade» (substantivada, num plano ontológico) mas também «vida feliz» (num plano metafísico, relacional e dinâmico) ⁹³.

(continua)

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

⁹⁰ Cf. LEJARD, *Tema de la felicidad*, 64, n. 242) sobre a ambiguidade e distinção entre *temperantia* e *frugalitas*.

⁹¹ Como escreveu PEGUEROLES (*Pensamiento*, 129), «No se trata de *ser libres* sino de *estar liberados* de los obstáculos que nos impidem alcanzar nuestro bien». Para uma boa análise deste problema ancorada nas obras posteriores ao *Dbu*, cf. todo o cap. VII desta obra de Pegueroles.

⁹² LEJARD, *Tema de la felicidad*, 42.

⁹³ É significativa, neste particular, a observação de LEJARD (*Tema de la felicidad*, 42) que compara o título de Séneca (*De uita beata*), tratando também da vida feliz e estudando-a no conjunto das condições morais que a tornam possível, com o de Agostinho, invertido e numa só expressão, o que indica, para além das dimensões morais, a nova perspectiva metafísica. Pena foi que a A. não tivesse conferido qualquer relevo ao âmbito relacional (*beata uita*) que aquela expressão metafísica contém.