

## «Beatos esse nos Volumus»

### Uma leitura do *De beata uita* de St. Agostinho

(Continuação da pág. 95)

3. Poderemos dividir em três partes a discussão do terceiro dia. O Diálogo vai assumir agora o seu registo mais original bem como o seu momento mais alto.

Na primeira (IV, 23-29), discute-se a possibilidade de identificação de «miseria» com «egere» isto é, *de infelicidade com ter necessidade*.

Este procedimento é lógico. Conforme Agostinho lembra, depois de considerações retóricas e notas pedagógicas que sempre afloram nestes momentos<sup>94</sup>, descortina-se a possibilidade de definir os sujeitos da felicidade: como entre esta e a infelicidade não existe termo intermédio, será feliz quem estiver isento de necessidades (IV, 23).

Mas também a impaciência de Trigécio é justificável. Ele pretendia concluir imediatamente aquela definição atendendo a que já se tinha admitido que a infelicidade consistia em ter necessidades (IV, 24)<sup>95</sup>.

Agostinho recorda-lhe por isso o nível em que o diálogo decorre: deve entender-se «necessidades» em sentido «anímico» e não «físico». A longa digressão por Sérgio Orata (IV, 26) tem

---

<sup>94</sup> Cf., por exemplo, as anamneses que permitem recolher o que interessa para o avanço do Diálogo, em vista da conclusão esperada ou estudada ou ainda, toda a ganga retórica, que aqui aflora constantemente, e muitas vezes como que contra a vontade, conforme se irá anotando no decurso da leitura.

<sup>95</sup> Cf. III, 23.

também essa função. Sendo muito rico, não tem necessidades materiais e no entanto pode ser infeliz.

Repare-se entretanto como a partir do parágrafo 25 Agostinho lança um novo e importantíssimo dado: a *beata uita* está ligada à *sapiência*<sup>96</sup>. Deve acrescentar-se contudo que não se está ainda na verdadeira sabedoria — (a que constitui a meta do Diálogo) — mas numa das suas formas possíveis (a mais tradicional), de *participação* naquela. Confirma-se isso ao perseguir-se a definição de «sapiens». O sábio é forte e não teme nem a morte do corpo, nem as dores que não pode evitar, adiar ou suprimir<sup>97</sup>. Na distância entre a realização do desejo e o desejo da sua realização, o sábio situa-se do lado da «necessidade» que o orienta, de facto, para a felicidade<sup>98</sup>. Será

<sup>96</sup> Relativizar-se-á assim a tese de MARROU (*Saint Augustin*, 314) que defende para os diálogos de Cassiciaco e o *Dbu.* em particular, um ritmo exasperante em lentidão e um interesse fundamental apenas na exposição final.

Há afirmações ou leituras apressadas que levam a opiniões tão irresponsáveis como esta: «Santo Agostinho (...) pertence igualmente à literatura universal pela sua *Cidade de Deus* e pelas suas *Confissões*, as únicas obras desses tempos que ainda hoje em dia é possível ler com interesse» (!) (F. LOT, *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*, Edições 70, trad. Emanuel Godinho, Lisboa, 1980, 170).

<sup>97</sup> A primeira vista, e tem sido essa a interpretação maioritária, perpassa por aqui a imagem *estóica* de sábio. Discutir-se-á daqui para a frente as 'nuances' daquela identificação. Fique, desde já, a seguinte leitura de F. Lejard (*Tema de la felicidad*, 40): «Gracias a la 'autarchia' de la virtud, el sabio se siente libertado, alcanza la 'apatheia' y es feliz en todas las circunstancias. El análisis de un pasaje del *De beata uita* [trata-se do que se analisa neste momento] donde Agustín aconseja al sabio que no se prive de los bienes materiales si de ellos obtiene algún beneficio, y que soporte sin quejarse las enfermedades si no las puede evitar, nos recuerda la 'ataraxia' epicúrea y nos muestra al pensador de Cassiciaco en acuerdo con los estoicos. También podríamos hablar de influencias aristotélicas. En sus *Retractaciones*, descubrirá su autor un ideal moral de origen pagano contrario al Cristianismo: Jesús también lloró ante el sepulcro de Lázaro y la lista de Jerusalén. La ascesis cristiana no incluye la insensibilidad.»

<sup>98</sup> Trata-se portanto, naturalmente, da mais alta «necessidade» que ao contrário da «miseria necessitatis peccandi», conduz o homem ao perdão e à reabilitação pela via da interiorização ou do descobrimento das *notiones* que o chamam e o tornam apto à felicidade. Aqui se situa o ponto de inserção da graça na natureza humana.

este um primeiro modo de entender as máximas transmitidas por Terêncio e de que Agostinho aqui se serve<sup>99</sup>. O segundo, diz respeito à interiorização: essa «necessidade» reside no íntimo da alma humana, identificando-se com a regra da virtude e com a lei divina da sabedoria («*uirtutus praescriptio et diuina lege sapientiae*»). Numa palavra: a vida feliz, a felicidade, reside («*posita est*») na alma.

Este excessivo optimismo permite-nos pensar, *mutatis mutandis*, na «ataraxia» epicurista: o sábio entendido sobretudo pelo seu domínio ético (*sage*) e não apenas como sabedor (*savant*). O lugar da «apatia» é aqui reduzido. Há por outro lado, uma grande naturalidade e serenidade<sup>100</sup> que lhe permite aceitar a acção de Deus e do Seu dom. Não se pode deixar de lembrar, a propósito, a recentíssima experiência da juventude do retor<sup>101</sup>.

Não posso deixar de lembrar aqui outro filósofo da felicidade, Espinosa a quem J. KRISTEVA chama, com impropriedade, «*le grand penseur de la félicité*» (*Histoires d'Amour*, Paris, Denoël, 1983, 165) e para quem a liberdade consiste numa auto-determinação, numa «livre-necessidade» (cf. «Carta LVIII a Schuller» cit. in *Ética*, Atlântida Ed., 1960, pp. 4, n.º 1), estado de ser de um sujeito que se autodetermina pelo reconhecimento intrínseco da sua natureza. Assim o homem não nasce livre, mas liberta-se quando entra na posse da sua essência. Mas qualquer analogia, efectivamente inadequada, termina aqui, porque o campo transcendente em Agostinho mais a revelação permitem-lhe falar em termos de dom. É por uma dádiva de Deus que o homem plenamente livre quer o bem e não pode deixar de o querer.

<sup>99</sup> Cf., a propósito, JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES, *Humanismo Medieval*, Braga, Ed. Franciscana, 1971, 196, especialmente n.º 27.

<sup>100</sup> De facto, a única menção à heroicidade do sábio consiste na identificação com aquilo que acontece necessariamente como a morte e a dor, os exemplos são do próprio Agostinho. Parece-me estar ausente a insensibilidade estóica que Zenão gostaria de personificar. Trata-se, isso sim, de uma grande *serenidade*. Por isso é inevitável que o sábio não deixe de usar bem o que não lhe falta e evitará o mal que puder; o contrário seria manifestação de ignorância. Acrescente-se ainda, a propósito, que Agostinho não parece recusar para si, a posse de uma real sabedoria. Como já vinha sendo entendido, desde Sócrates, também este «sábio» não deixa de orientar as almas (a dos convivas primeiro, a dos seus leitores depois) e o *Dbu.* torna-se assim um texto filosófico.

<sup>101</sup> Também nela, pelo relato da viagem que o *Dbu.* transmite, se revela a *serenidade* na aceitação da providência e do destino por ela indicado. O entusiasmo do convertido enquanto jovem, concede-lhe a sere-

Quanto à interiorização, que é a sabedoria, ou o reconhecimento de que a alma é o lugar de Deus, Agostinho defende a identificação com o projecto divino: «Quomodo erit miser, cui nihil accidit praeter uoluntatem?» A *uoluntas* i. é, a própria alma<sup>102</sup>, o homem<sup>103</sup>, determina-se pelo imutável e pelo fixo («rerum certissimarum»), isto é seguir a lei inscrita no seu íntimo e que o faz procurar a felicidade. Enfim, no limite, poder-se-á falar de uma identificação entre o desejo e a «necessidade» da sua realização — marca optimista que, naturalmente, em obras posteriores, Agostinho analisará aguda e criticamente<sup>104</sup>. Mas o pano de fundo daquela identificação é a Revelação, logo seguida de uma nova «epistemologia» ou melhor de um novo conceito de «filosofia»<sup>105</sup>.

O que vem sendo dito tem sobretudo em vista uma passagem concreta do *De Trinitate*<sup>106</sup> onde o filósofo reflecte e inflecte a utilização, feita no *De beata uita*, da máxima de Terêncio: «Quoniam non potest id fieri quod uis, id uelis quod possis»<sup>107</sup>. Ao fazê-lo, não deixa de considerar como máxima ridícula (*ridenda*) e deplorável (*miseranda*) se escapar, àqueles que a

---

nidade que, para o helénico, era sobretudo uma marca de ancião, de ascese.

A leitura do mesmo relato, nas *Conf.*, também não deixa de ser curiosa. O clima agónico é mais evidente e vincado, mas agora, a heroidade, se assim se pode falar, é toda ela atribuída a Deus que converte o querer do homem e lhe concede auxílio no poder. Este, deve dispor-se a aceitar a acção divina e a prosseguir-la já que ela corresponde à autenticidade e à verdade da aspiração humana (*Fil.*, 2,13, cf. com *Solil.* I,1,3).

<sup>102</sup> «...as inclining, desiring, loving, this soul is voluntas...» cf. VERNON J. BOURKE, *Human Tendencies, Will and Freedom*, in *L'Homme et son destin*, 74.

<sup>103</sup> Cf. PEGUEROLES, *Pensamiento*, 127 e sg., para a análise da vontade (*liberum arbitrium*) como *ser* do homem.

<sup>104</sup> Toda esta crítica é o resultado de pelo menos um dupla consequência em relação ao estado de espírito do *Dbu.* Por um lado, o estudo bíblico que, conforme se dirá adiante, decorre daquele «estado» e possui, neste domínio, análises importantes algumas das quais serão frequentemente revisitadas por Agostinho, como v. gr., *Rom.* 7-19. Por outro lado, um maior conhecimento da psicologia e da fraqueza humana.

<sup>105</sup> Cf. *De uera relig.*, V, 8, citado em epígrafe.

<sup>106</sup> XIII, VII, 10.

<sup>107</sup> *In Andria*, acto II, cena 1 (cit. O.S.A., 620, n.º 1).

seguem, a consciência do destino imortal do homem. Quem deseja a felicidade, só alcançada na/pele eternidade, sabe que tudo o que deseja alcança, porque, sendo feliz (sábio), tudo o que deseja é possível, visto que o impossível não o deseja. O impossível, é claro, é tudo aquilo que se orienta contra a *ordo* ou que não pressupõe a imortalidade. Mas este aspecto aparentemente negativo não nos deve deixar enganar: a marca distintiva desta crítica à limitação do querer resume-se na consciência de um poder ilimitado. E só um destino imortal o poderia tornar possível.

A inflexão é notável pelo afastamento que produz em relação ao tempo, no sentido de *chronos*, e ao ser, no sentido de *ethos*. Quanto ao primeiro, o filósofo defende, agora claramente, que a felicidade se situa para além do tempo que devora, da vida mortal<sup>108</sup>. Quanto ao segundo, confere-se uma libertação das possibilidades humanas cuja defraudação se torna uma impossibilidade. Doravante não se trata de desejar o que é possível mas de tornar possível o que se deseja — consciencialização que o *De beata uita* na sua letra não permite, mas que prepara e aponta conferindo à lógica da autoridade divina um lugar principal.

Dito isto, é possível retomar o núcleo da prova que no parágrafo 29 se resume e conclui. Entretanto, em *IV, 26 e sg.*, Agostinho desenvolve o tema da vaidade das coisas e da consequente renúncia ao sensível. Assim, Sérgio Orata, homem riquíssimo, sem necessidades materiais, a quem a graça, os prazeres ou a saúde tornam excelente<sup>109</sup>, homem enfim, locu-

---

<sup>108</sup> Observe-se, entretanto, que no parágrafo 34, Agostinho admite a experiência da felicidade a partir desta vida, porque o sábio une intimamente a razão à autoridade divina. As duas atitudes em relação à felicidade que o *Dbu.* transmite não deverão ser, conforme se verá, opostas.

<sup>109</sup> Atente-se no ideal antigo que esta descrição veicula. Cf. v. gr. com a de Sólon (in *Histórias*, I, 30-32, de Heródoto; trad. port. in *Hélade*, M.ª HELENA DA ROCHA PEREIRA, Coimbra, 4.ª ed., 1982, 217-220) ou a de Aristóteles (*Ret.* 1360b). As constituintes da felicidade serão: a nobreza de nascimento, o grande número de amigos, amizades honestas, riqueza, boa e numerosa prole, boa velhice e morte, para além de virtudes corporais como a saúde, a beleza, a força e a altura, a capacidade de lutar, a fama, honra, a excelência (cf. *Hélade*, 423-424). Menandro, por seu lado, não é menos sugestivo com o seu laconismo: «Feliz quem tiver riqueza e inteligência, pois este sabe bem servir-se daquela como deve» (in *O De-*

pletado, «não desejando mais do que aquilo que possui», não pode apesar de tudo ser feliz. Por dois motivos, acrescenta Licêncio: porque não é sábio e porque teme perder o que possui. É que, e é esta a reflexão moralista de cenário claramente platónico, os prazeres sensíveis, em virtude da sua fluidez, da sua caducidade, não podem realizar o duradouro. O prazer sensível será sempre perecível. Orata é uma personagem insegura (*infidum hominem*). E, afirma-se, será tanto mais inseguro ou infeliz quanto mais sábio ou seja, quanto mais perceber a caducidade do material<sup>110</sup>.

A verdadeira sabedoria é, por isso, a do permanente. A intervenção de Mónica (IV, 27) merece o louvor do filho<sup>111</sup>: não se pode compreender como é possível separar da indigência a infelicidade ou vice-versa; o temor de Orata prova que ele não é verdadeiramente sábio e portanto é, de facto, necessitado: «Ergone nunc egentem diceremus, si egeret argento et pecunia, cum egeret sapientia, non diceremus» De facto, como conclui Licêncio: «Nam et maior et miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia, et qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest».

Falta identificar a indigência da alma<sup>112</sup>, a insensatez ou ignorância (*stultitia*) (IV, 28). Orata deverá ser infeliz então porque lhe falta o principal — a sabedoria autêntica. A *stul-*

---

*miurgo*, fr. 101 *Körte*, cf. *Hélade*, 442). Deslocando a análise do problema para o campo da ontologia relacional Agostinho dá um golpe numa certa aristocratização da concepção.

<sup>110</sup> Como escreve F. LEJARD (*Tema de la felicidad*, 34), Agostinho, no tratamento deste tema, «no comprende que el cristianismo ofrece una jerarquía de valores y no una exclusiva, por eso aplica a la letra las palabras de san Mateo: 'Buscad primero el reino de Dios y las demás cosas se os darán por añadidura', es decir, 'estos bajos y pobres valores humanos'. Pero más tarde comprenderá esa jerarquía. Adoptará una posición inversa en el último libro de al *Ciudad de Dios*, por ejemplo. (...)»

<sup>111</sup> «Videstine (...) aliud esse multas uariasque doctrinas, aliud animum attentissimum in Deum? Nam unde ista quae miramur, nisi inde procedunt?» A resposta encontra-se, em filigrana, no diálogo *De magistro* que colhe, nas palavras, a própria transcendência.

<sup>112</sup> «Animi egestas»; a expressão é comum em Cícero, mas enquanto para este significa «falta de carácter», para Agostinho ela verte um vazio que resulta do não conhecimento do *ethos* divino do homem e, mais ainda, da ignorância da Revelação, conforme se prova a seguir.

*titia* é um «mentis sopore», uma mais profunda e miserável ignorância, afundando o homem mais e mais no interior do seu nada. Ela é uma loucura, a estupidez, o nada também. Daí que, se a ignorância é uma forma de necessidade e «ter necessidade» significa «ter o não ter», a ignorância será a posse do «não ter» — explica o filósofo.

Ora, o nada é a infelicidade.

Depois deste momento «negativo», em que Agostinho com a sua escola pôde concluir pela identificação entre *ter necessidade-infelicidade-ignorância-nada*, abre-se a segunda parte da discussão (IV, 30-33). Vai definir-se positivamente que a felicidade consiste na sabedoria e esta é a moderação da alma.

Encontramo-nos ainda dentro da mais «clássica» discussão — momento de retoma, de reflexão ponderada da herança antiga. O filósofo vai partir em busca de uma palavra adequada para caracterizar o contrário de «necessidade» ou «indigência» (IV, 30). Como já se havia distinguido o sentido «material» destas palavras, o vocábulo «riqueza» deve ser afastado. Licêncio propõe «plenitude» e é com este termo que se vai trabalhar (IV, 31)<sup>113</sup>.

Releve-se porém, e desde já, uma ou outra nota importante. A discussão do § 30 vai retomar o que no § 8 já se iniciara, a temática da natureza da virtude. Santo Agostinho defende que o ignorante possui um espírito vicioso e que os vícios da alma constituem a verdadeira ignorância («animum stultum esse uitiosum omniaque animi uitia uno 'stultiae nomine' includi»). Compreende-se bem porquê: o homem que não é sábio procura satisfazer-se com o que não é consistente, firme, «certo e seguro». E a ausência do ser é o vício<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> LEJARD (*Tema de la felicidad*, 63, n.º 235) lembra a propósito desta passagem a oposição '*penia-poros*' (*Banq.* 203 a-e). Deve contudo acrescentar-se uma outra passagem, da *República* (585 b), cujo fundo mais evidente é a analogia médica: se a fome e a sede são vazios físicos, a ignorância e a estupidez são vazios psíquicos. O conhecimento será a saciedade, a plenitude da alma. Este cenário está ainda patente na concepção da filosofia como fármaco da alma aspecto que, 'mutatis mutandis', está patente no *Dbu*.

<sup>114</sup> Em *De Doc. Chr.*, III, XII, 18, o bispo de Hipona afirma que o vício resulta do mau uso que é a imoderação.

É por isto que, também aqui, surge a clássica oposição 'ser-não ser'. Como no parágrafo 8 se tinha dito, «nequitia» e «frugalitas» opõem-se como «não ser»<sup>115</sup> e «ser». Ora, a necessidade é uma esterilidade<sup>116</sup>, portanto o não-ser, a ausência de fruto, a pura defraudação.

A alma *participará* do ser divino em proporção directa da sua virtude i.é, da sua tensão para o constante, o imutável ou seja, o próprio Deus. A palavra «plenitude» adquire portanto uma significação ontológica proeminente (IV,31)<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Observa F. LEJARD (*Tema de la felicidad*, 41, n.º 82): «Por supuesto que *nihil* tiene la misma significación etimológica que *nequidquam*, pero *nihil* — *ne hilum* — expresa más claro la pura negatividad». Cf. *Dbu.* I, 8.

<sup>116</sup> Atente-se no peso e no valor das palavras e da investigação semântica que, conforme já sublinhei, Agostinho quer recusar (cf. também IV, 31) enquanto motor da investigação da verdade. Esta segunda parte é, neste particular, paradigmática. As suas palavras — «Attendite, quaeso, altius, quanta cura priscorum hominum siue omnia, siue, quod manifestum est, quaedam uerba creata sunt, earum rerum maxime quarum erat notitia pernecessaria» (IV, 30) — são o prolongamento decadente de discussões afins ao período aureo da investigação «filológica» helénica de que o *Crátilo* é, simultaneamente, o exemplo maior e mais desconcertante.

Agostinho lamentar-se-á, ainda, em como a pobreza das palavras é absurda quando se trata de achar a verdade. Salústio servir-lhe-á de motor relevante. Creio que era impossível a um convertido pelo(s) livro(s), e a um seu profissional convicto e brilhante, separar-se, com leveza, do peso das palavras. Mas mais importante do que isto, convém sublinhar que, não obstante esta ganga, Agostinho começa, *desde já*, a sentir o problema das «uerba» e do seu valor. No entanto, também esta desconfiança é a resultante de um cultivo soberbo das palavras. Não será que o riso com que a sua escola acolhe a referência aos «gramáticos» (IV, 31) traduz não apenas o sabor anedótico daquela nota, mas também uma secreta convívência na apreciação do percurso, já distanciado, do seu mestre?

Uma última observação para lembrar que este desprezo pelas palavras ou pelo estilo cuidado, considerado como uma infantilidade se comparado com o que realmente interessa, ou de como tal prática pode impedir os homens do acesso às coisas elevadas, era já referenciado por Epicuro (cf. a máxima que o manuscrito palatino de Heidelberg nos transmite, cit. in J. BRUN, *Epicure et les épicuriens*, Paris, P.U.F., 5.ª ed., 1978, 146).

<sup>117</sup> Em resumo, a felicidade será um estado de *plenitude* ontológica e portanto de *frugalidade*, fecundidade, de fruto... Voltar-se-á aqui.

É certo, em primeiro lugar, a «plenitude» será, digamos gnoseológica (*plenitudo erit sapientia*) depois, moral (*frugalitas*)<sup>118</sup>, mas isso como consequência do seu «modus essendi» de nível ontológico. A *beata uita* é, em conclusão, um estado de frutificação, a pura plenitude.

Quanto a «frugalitas», graças à interpretação que dela faz Cícero<sup>119</sup>, e de que Agostinho se serve, ela tem a ver com a *modestia* e a *temperantia* e portanto com a fecundidade da alma. Convém lembrar, e contrariamente ao que se tem afirmado<sup>120</sup>, que o mérito do desvio do objecto da filosofia para a especulação teleológica cabe aos epicuristas<sup>121</sup>. Para Epicuro, o sábio não procura a virtude como um bem em si, mas apenas enquanto meio para o verdadeiro fim, a *beata uita*. Ora, este aspecto mediador e «propedêutico» da virtude tem sido nítido em todo o *De beata uita*. É claro que é possível, no limite, identificar a virtude com o próprio Deus e portanto com a felicidade.

<sup>118</sup> Com este termo, diz HOLTE (*Beatitudo*, 218), Agostinho «accetue particulièrement un trait ontologique (...), trait provenant du lien terminologique du mot avec *esse* à travers la forme *frux*».

<sup>119</sup> *Pro Deiotaro*, 26, cit. in O.S.A., 626. Uma vez mais a presença daquele mestre orador, inflectindo positivamente a investigação.

<sup>120</sup> V. gr., HOLTE, *Beatitudo*, 29.

<sup>121</sup> Naturalmente que não me vou perder em provas que extravasam o âmbito desta leitura. Lembrarei, tão-só, a anterioridade temporal do ensino de Epicuro de Samos e de como, para a sua escola, a filosofia representa uma emergência vital, uma medicina salvadora, tendo em vista proporcionar a felicidade (cf. fr. 219, *Usener*). A prática filosófica é assim uma autêntica libertação ao permitir que o homem tome consciência do seu lugar no cosmo e, em consequência, do fim para que se deve orientar. Daí o lugar central da ética (submetendo a própria física àquele capítulo).

Resultará talvez um pouco especioso distinguir tão nitidamente as escolas helenísticas quando, é sabido, quer esta época, quer o próprio *Dbu.*, acusam um ecletismo de influências. No entanto, Agostinho tem ideias mais ou menos claras acerca delas e a sua recusa é consciente. O estoicismo romano não poderia deixar de nutrir uma simpatia, e por vezes um secreto fascínio, pelo velho Epicuro [cf., entre outras provas, Marrou, *Saint Augustin*, 215 e n.º 1; a influência de Cícero, editor e crítico de Lucrecio (cf. M. BOLLACK, Paris, Minuit, 1978, 90 seg.), Varrão ou Séneca (ver v. gr., a propósito deste último, as suas notas simpáticas in *De uita beata*, VI-XIV) e o seu papel de transmissores; *Conf.* VI, 16, con-

Este Diálogo é, deve lembrar-se uma vez mais, um *momento*, importante e significativo naturalmente, de ponderação de uma herança velha e pesada frente à novidade da Revelação; aqui o seu limite, aqui a sua força!

Observe-se, por exemplo, aquele «conflito», aquela vontade determinada de tudo absorver na exacta medida do seu grau de utilidade, quando Agostinho se dedica à análise etimológica da «moderação» e «opulência» (IV, 32)<sup>122</sup> com vista à Terceira Parte, onde se deduzirá a partir da «autoridade divina» a essência da felicidade. O rastreio ao exame da palavra «modestia» revela alguns cambiantes notáveis<sup>123</sup>. Em primeiro lugar, a sua filiação *aristotélica*: trata-se de uma justa medida («nec plus est quidquam nec minus»), um equilíbrio entre dois extremos<sup>124</sup>. Como escreveu R. Holte<sup>125</sup>, a definição de «modus animi» do parágrafo 33, coincide com a definição aristotélica da virtude: «quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coarctetur».

Opõe-se à moderação, a «abundância», fluxo e profusão excessiva e ilimitada de uma qualquer realidade ou movimento.

---

fessando a atracção; a visita efectuada, em 78, pelo próprio Cícero, à Academia em Atenas e ao próprio *kepos* epicurista e a sua surpresa, ante a simplicidade contrastante deste, para com as *uillae* romanas que conhecia (cit. C. G. GUAL, *Epicuro*, Alianza Ed., 1981, 36, n.º 19)].

<sup>122</sup> F. LEJARD (*Tema de la felicidad*, nn. 248 e 260) referencia a excelente tradução e comentário desta passagem e do parágrafo 34, por O. DU ROY *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de la theologie Trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966.

<sup>123</sup> Na verdade, o vocábulo latino *modestia* presta-se a estes cambiantes, já enquanto define um tipo de «conduta», já um «sentimento», e já uma «disciplina».

<sup>124</sup> Cf. v. gr., com a lição *pitagórica* que Aristóteles transmite na *Ethica a Nicómano*, B, 5 1106 b 29: «τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπειροῦ (...) τὸ δ'ἀγαθὸν, τοῦ πεπερασμένου». No parágrafo 32 de *Dbu*, especifica-se este último participio verbal («πεπερασμένου»).

Próxima deste aspecto está a lição de *Dbu*, II, 7, «Modum (...) suum a natura constitutum habent omnia corpora» semelhante a «τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέραις καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως· τὰ δὲ τῆς ὠκλήης» (*De Anim.* 416 a) cujo fundamento, naturalmente, é o conceito pitagórico-platónico de *πέραις* que, na sua tradução ética surge como *μέσσην* (cf. *Filebo* 23 e 26 d). (Quanto ao fundamento «físico» da proporção, do equilíbrio, cf. *De Anima*, 426 a 30)

<sup>125</sup> *Beatitudo*, 196, n.º 5.

Mas também o defeituoso, o limitado em demasia, a «penúria», é estranha à justa medida.

Depois, o parágrafo 32 que termina com a remotíssima máxima *solónica*, o *Μηδέν ἄγαν* («ut ne quid nimis») <sup>126</sup>.

Quanto ao *estoicismo*, ele está presente no processo «virtuoso» da reabilitação ontológica. O homem na sua soberba <sup>127</sup> afasta-se da plenitude ontológica, de Deus. A virtude da moderação permite-lhe reabilitar-se evitando os excessos físicos e materiais, submetendo o corpo à *lei* da moderação e da temperança.

Mas o domínio do corpo não exige a libertação, platónica, do cárcere e da vida dos sentidos; na verdade, em virtude da moderação, a sensibilidade obedece a uma medida, desempenhando assim um papel na regulação e equilíbrio do corpo no processo para a *beata uita*. Significa isto que ela tem algo a ver com o *epicurismo* e o seu conceito de sabedoria <sup>128</sup>.

Por último, a análise da palavra proposta por Salústio (IV, 31), e que Agostinho como bom erudita refere, a «opulentia» (IV, 32). Embora o mestre não lhe tenha dado o devido realce, ela não seria menos fecunda. Como justa medida, porquanto deriva de «ops, opis», ela pode ser entendida, entre outros, em dois sentidos distintos: o conjunto dos recursos que se obtêm pela força ou poder humanos, e a força ou poder exterior do qual se depende para a consecução de qualquer feito. A utilização, mais à frente, do verbo latino «opitular» não nos deixa hesitar: é no segundo sentido que Agostinho entende a «opulentia». Isto é, o ex-retor recorda o auxílio de amigos, livros ou acontecimentos no processo para a *beata uita* <sup>129</sup>, mas acima de tudo, ele pensa no auxílio divino, na

---

<sup>126</sup> Ultrapassando o seu presumível Autor a máxima traduz bem o helénico espírito (cf. também Teógnis: «Não te esforces demasiado, o meio é sempre o melhor», I, 335-336; cit. in *Hélade*, 141).

<sup>127</sup> Lembre-se a análise do parágrafo 3 de *Dbu*.

<sup>128</sup> Tenha-se presente a oposição de «sensíveis» de que Agostinho se serve para definir o justo termo da sabedoria (IV, 33): 'luxuriae, dominationes, superbiae, laetitiae atque potentias' vs. 'sordibus, timoribus, cupiditate atque aliis'.

<sup>129</sup> Este aspecto já foi analisado atrás, atente-se agora em como nestes três domínios se dá a confluência dos dois sentidos de «ops».

acção gratuita de Deus conferindo o auxílio devido ao poder e aptidão que o homem naturalmente manifesta.

A sabedoria<sup>130</sup>, diz-se desde já, é a própria acção de Deus e por isso não é ilógico o início da terceira parte do Diálogo. Na verdade, sem aquele auxílio qualquer acesso à *beata uita* é impossível.

Em conclusão, esta segunda parte termina com a afirmação de que a felicidade se identifica com a sabedoria e que esta, consistindo na moderação, na virtude da justa medida, tem como resultado a ausência de perturbação («ulla commotus inanitate conuertit»), de medos («pertimescit») e a posse de um espírito justo capaz de discernir o Ser (*Deus*) do não-ser (*simulacrorum fallaciam*).

A última parte do *De beata uita* (IV, 34-36) é a mais inovadora no contexto de todo este Diálogo filosófico.

Surge aqui, pela primeira vez no Diálogo, o conceito de «Verdade» (IV, 34). Neste escrito de juventude, Agostinho identifica, de «um ponto de vista realista»<sup>131</sup>, a Verdade com Cristo. Pela «autoridade divina»<sup>132</sup> sabemos que Cristo é a Sabedoria de Deus<sup>133</sup> e a própria Verdade<sup>134</sup>. A Sabedoria será portanto, a Verdade<sup>135</sup> — inflexão que deverá ser entendida.

<sup>130</sup> Para os vários sentidos deste vocábulo, cf. MARROU, *Saint Augustin*, 564-566 que os elenca no contexto das obras em geral.

<sup>131</sup> Cf. HOLTE, *Beatitudo*, 88. Cf. adiante n.º 135.

<sup>132</sup> Cito F. LEJARD: «Hay que entender esta autoridad en sentido de la 'edsousia' griega y del 'reshut' de los judíos. El 'reshut' es la 'unión de la sabiduría y de los milagros'. El pueblo la constata en Cristo, cf. Mt. 13, 54; Mc. 6, 2. La autoridad divina se manifiesta en el mundo por medio de la de los apóstoles, cf. *Contra Acad.* II, 2, 5, y la de la Iglesia. Recordemos la influencia de Ambrosio sobre Agustín.» (cf. *Tema de felicidad*, 52, n.º 142).

<sup>133</sup> Cf. *1 Cor.*, 1, 24. Esta e a seguinte são as primeiras citações bíblicas que surgem na obra de Agostinho. Sobre o papel das citações em geral no contexto da sua obra, cf. MARROU, *Saint Augustin*, 501.

<sup>134</sup> *Jo.* 14, 6. Cf. com a definição de 'verum' in *Solil.* II, V, 8 («id quod est»).

<sup>135</sup> «Augustín cite la parole de Jésus 'Je suis la vérité' et la parole de Paul suivant laquelle le Christ est la vertu et la sagesse de Dieu. Pour lui, ces paroles de l'Écriture signifient que les concepts *veritas* et *sapientia* sont, en fait, identiques au Christ céleste=l'intellect divin. Ceci implique que les philosophes, en cherchant la sagesse et la vérité, cherchent le Christe, même s'ils ne s'en rendent pas compte». (In HOLTE, *Beatitudo*,

Se há filósofos que podem ser identificados pela interrogação sobre determinados problemas, cíclica ou constantemente revistados, um pouco à maneira da célebre fórmula de Fichte, Santo Agostinho é um deles. A sua obstinação pela verdade é uma das notas maiores da sua filosofia e talvez de toda a filosofia ocidental.

Neste lugar, mais do que perceber a sua «evolução» ou «nuances» no tratamento deste «conceito»<sup>136</sup>, deve perceber-se qual o nível do seu entendimento neste Diálogo. Assim, e para além da filiação já detectada à gnose alexandrina<sup>137</sup>, a pergunta sobre a felicidade é uma pergunta sobre a verdade ou melhor, sobre a verdade da felicidade. As margens retórica e literária que haviam transbordado no tempo de Agostinho, como já antes na Grécia, para o ser da verdade, e produzido o «glissement» daquele conceito para o terreno meramente formal, encontram-se, em virtude da influência fundacional<sup>138</sup>, definitivamente ultrapassadas. A verdade que se procura com gosto e afinco na interioridade é, com a «conversão», superada. A descoberta da subjectividade e da transcendência (da subjectividade) devem contar-se entre as grandes «descobertas» agostinistas<sup>139</sup>. A verdade será sempre uma realidade definitiva ontológica.

Ora bem, a «verdade da felicidade» é, no *De beata uita*, a forma concreta da percepção da confluência daquelas duas

88 e, mais adiante, 187: «La conception du christianisme, telle qu'Augustin l'a exprimée dans ses premiers écrits, s'accorde parfaitement, dans ses lignes essentielles avec la gnose d'Alexandrie. Lorsque Augustin désigne le Christ comme *veritas* ou *sapientia*, cela signifie que pour lui tout comme pour Clément, seul un intellect philosophiquement exercé et purifié moralement est capable de le comprendre.»

<sup>136</sup> Digo «conceito», naturalmente por comodidade. Trata-se da realidade onto-teológica por excelência, Deus. J. Hessen tem razão quando chama a Agostinho «der grösste Gottsucher der antiken Welt» (cit. in O.S.A., pp. 469).

<sup>137</sup> Cf. n.º 158. HOLTE, *Beatitudo*, 177 sg.

<sup>138</sup> Refiro-me, naturalmente, à interpretação cristã do realismo platónico.

<sup>139</sup> «A teologia agostiniana (...) entre os três momentos do itinerário da alma agostiniana, que do exterior caminha para a transcendência, passando pela interioridade, privilegia o terceiro, ou seja, a incontida tendência para Deus.» (in J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Humanismo*, 158). Cf. ainda *De Ord.* II, XIX, 39: «illa ratio ad ipsarum rerum diuinarum beatissiman contemplationem rapere uoluit.»

«descobertas». Cristo não é só a Verdade, Ele é verdade no/pelo que revela, na relação que possibilita ou O possibilita: «Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertit» (IV, 34). Cristo revela a sua procedência da Suprema Medida<sup>140</sup> e Esta como o seu lugar. O modo da Sua verdade é o da *relação* e da *posse*. «Deo fuit» i. é, ser feliz, consiste em chegar à Suprema Medida pela Verdade<sup>141</sup>.

Agostinho afirma, desde logo, que Cristo é também Deus («et est Dei Filius profecto Dens») <sup>142</sup> e que Este é Lhe anterior <sup>143</sup>. A Suprema Medida é *substancial*<sup>144</sup> e verdadeira ou seja, perfeita<sup>145</sup> e bela<sup>146</sup>.

<sup>140</sup> Qual a razão da expressão «Suprema Medida» (*summus modus*)? «Suprema» pela sua anterioridade e 'excelência' ontológicas, «Medida» porque se trata de estabelecer a ligação à medida da alma (*moderatio animae*) e à posse de Deus que por aquela expressão se define. Toda a discussão sobre o 'modus' prepara aquela expressão. «Al darle al Padre el nombre de *Modus* o Medida suma la califica como origen de toda proporción y armonía, regla universal, principio geométrico y razón última de la misma inteligibilidad de las cosas» (in *O.S.A.*, 637).

Finalmente, cf. *Leis* (716 c) para a afirmação platónica de Deus como «medida de todas as coisas».

<sup>141</sup> Possibilidade que só a *identificação* permite: «Caetera enim quamuis a Deo habeantur non, habent Deum» (IV, 34). Entenda-se a frase como: a) forma de resposta ao tema do dia anterior (III, 21); b) relação criatura-Criador pela posse daquela por Este; c) identificação (pela posse) da Verdade com a Suprema Medida; d) impossibilidade da criatura ser feliz i.é, enquanto O não possuir — o que só acontece plenamente com a imortalidade; e) diferença ontológica entre a criatura e o Criador.

<sup>142</sup> «Neque igitur ueritas sine modo, neque modus sine ueritate unquam fuit» (IV, 34).

<sup>143</sup> «Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus?» (*id.*).

<sup>144</sup> «Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est» (*id.*). Note-se que o concílio de Niceia data de 325.

<sup>145</sup> «Sed etiam summus modus necesse est ut uerus modus sit» (*id.*).

<sup>146</sup> Recorde-se em primeiro lugar o título do primeiro trabalho de Agostinho (*De pulchro*). Depois, a relação de *Kalón* com *honestum* ou o elogio da medida como proporção e harmonia. Finalmente, cf. *De Ord.* I, VIII, 26 ou II, XIX, 51: «uerissimae pulchritudinis».

No aspecto relacional, Cristo dá a conhecer a Suprema Medida<sup>147</sup>.

A expressão «Deo frui»<sup>148</sup> que surge neste parágrafo, e que explicita o modo absoluto da posse de Deus, e portanto da felicidade, vem merecendo excelentes comentários. Trata-se, de facto, de uma expressão complexa, estuário onde desaguardam as múltiplas correntes do discorrer agustinista sobre a *beata uita* e que a linguagem com dificuldade traduz. R. Holte pondo de parte, por inadequação, uma tradução daquela expressão como «gozar» de Deus, propôs, em sua substituição, *être rempli*. R. Lorenz, depois de um exame aturado<sup>149</sup> concluiu por *zur Frucht haben*. De facto, a tradução deveria verter uma imagem plural e fecunda nas suas sugerências. «Locupletar-se», «ficar repleto de», «sentir-se realizado por» poderiam traduzir o máximo e amplo grau de perfeição e plenitude — simultaneamente activo e passivo — com que a vida da felicidade é percebida. Ela consistirá numa plenitude moral, gnoseológica, psicológica, ontológica. «(Per-) *fruitio Dei*», enquanto expressão, traduz a escassez de palavras para transmitir o que se pensa (a verdade) — nota que Agostinho observa, outras vezes.

Mas é possível ultrapassar este acercamento negativo. É muito sugestiva e justa a interpretação de R. Holte que, perseguindo intimamente as escolhas «filológicas» do ex-retor, une, no seu aspecto ontológico, os vocábulos *frux* e *esse*. «Fruí» permite, desta feita, coligar num plano metafísico todos os planos<sup>150</sup> e, sobretudo, as reflexões morais que dominam a segunda parte do Diálogo.

Não devemos sequer hesitar. A «*fruitio Dei*» é um acto de interiori (-razão)/(-dade) (*animo Deum habere*). Mas o mais

<sup>147</sup> «... modus ueritate cognoscitur» (IV, 34).

<sup>148</sup> «Hoc est animo Deum habere id est Deo frui». No parágrafo 36 o verbo é ainda mais forte, «perfruo» o mesmo, afinal, com que se define a *beata uita* no *De Ord.* I, VIII, 24. No mesmo livro (II, VII, 20) refere-se explicitamente esta passagem do *Dbu*.

<sup>149</sup> Parece ter sido este A. que, antes de Holte, levou mais longe o exame da expressão («*Fruitio dei*» bei *Augustin*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 63 (1950-1951) 75-132, e *Die Herkunft des agustinischen 'frui Deo'*, in *id.* 64 (1952-1953) 34-60; *cit.* in Holte, *Beatitudo*, 219 e sg. e 393).

<sup>150</sup> «*Frux*» significaria «semente»; «*fructus*», o «fruto» e «*frui*» o gozo pelo resultado da germinação (cf. LEJARD, *Tema da la felicidad*, 66).



paradoxal nesta expressão é que ela traduz simultaneamente o cúmulo da *exteriorização* e da *diferença*. Ou seja, o indivíduo é aquilo que Deus não pode ser<sup>151</sup> e, no entanto, é de Deus e possui um destino divino. Não (o) *sendo* pode vir a *ser* porque já o *é* (foi) — pressupõe-se, no fundo, a dimensão *criatural* da pessoa humana. O «regresso ao porto» está portanto sempre presente ou possível e a filosofia é o meio de «re-ligação», o caminho para a felicidade. A vida do homem joga-se assim entre o «jardim» e «reino», entre a inocência perdida e a felicidade que lhe é oferecida. Por isso neste ambiente pleno de optimismo, uma marca de *pecado* — ainda que tímida, nesta ocasião — faz-se notar. E nesta perspectiva se deve interpretar a experiência pessoal recente do jovem Agostinho.

É importante sublinhar este novo domínio do entendimento da «participação»: a felicidade do homem reside no *outro* que não ele e que, no entanto, descobre dentro de si. Entender-se-á, assim, a «interiorização» no âmbito platónico da *vida contemplativa*, como o fazem a maioria dos comentadores<sup>152</sup>, acrescentando a dimensão transcendental<sup>153</sup>. Embora seja indiscutível a distinção entre vida activa e contemplativa, nesta altura, em Agostinho<sup>154</sup>, o «animo Deum habere» é enriquecido pelo sentido dinâmico e *escatológico* de «Deo frui» que decorre da própria essência relacional da Trindade. Assim sendo, a contemplação é também uma união<sup>155</sup> que acontece pela participação de certa conaturalidade<sup>156</sup> entre seres totalmente diferentes — e

<sup>151</sup> Cf. v. gr., *De Civ. Dei* (IX, XVII), a «longuiquitas» — dissimilitude vs. a «similitudo» postulando claramente a necessidade de Cristo, o mediador. Naturalmente que, nessa obra tardia, o contexto é diferente.

<sup>152</sup> «...saint Augustin ne voit qu'un type de vie contemplative possible, c'est celui qui consiste à s'élever par la raison à la compréhension de la vérité définie, et comme par ailleurs, par la foi» (in MARROU, *Saint Augustin*, 364).

<sup>153</sup> É esse o sentido da crítica que nas *Retract.* I, II se faz acerca da contemplação de Deus possível nesta vida.

<sup>154</sup> Como muito bem viu Holte aquela distinção traduz ainda a diferença *uti-frui* (*De Doc. Chr.*), sensível-inteligível (*De Ord.*) (*Beatitudo*, *passim*, v. gr., 275).

<sup>155</sup> «connectare» é o verbo de que Agostinho se serve no parágrafo 35, significando essa íntima união, a ligação que tem como efeito maior a libertação (cf. LEJARD, *Tema de la felicidad*, 67).

<sup>156</sup> Cf. a anterior n.º 151.

essa penetração só pode traduzir-se por uma actividade, por uma *vida*, embora de índole metafísica<sup>157</sup> e de efectivação *futura*. Mas ainda que se não aceite uma consciência escatológica no *De beata uita*, sobrevalorizando assim o que se diz nas *Retractationes*<sup>158</sup>, o que explicita esta contemplação interior, é ainda aqui, a exterioridade e a diferença.

Diferentemente de Platão ou Plotino<sup>159</sup>, Agostinho sabe, por «divina autoridade», que a *beata uita* obedece *desde esta vida* à «ordem» da caridade<sup>160</sup> e se orienta para a Trindade.

<sup>157</sup> Não pretendo negar que todo o raciocínio agustinista trilha um processo feito de oposições, imutabilidade divina-mutabilidade criatural, actividade-contemplação, alma-corpo, uso-gozo, etc. Pretendo apenas deduzir naturalmente que a hipercomplexidade do «Deo frui» (que se discutirá na parte seguinte) e o carácter essencial da Trindade ficam empobrecidas se não se der conta de um dinamismo (transcendental), uma «exteriorização»-outra que a simples oposição «actividade-contemplação» não deixa compreender. A contemplação é, por isso, uma verdadeira *vidã* contemplativa. Em virtude deste dinamismo e inacabamento, Agostinho inverterá a ordem das palavras na expressão *beata uita*. Em relação à tradicional *uita beata* aquela expressão apresenta a vantagem de sublinhar o último termo, mais forte. Por outras palavras — e esta nota só se justifica pela traição das mesmas (o que está em causa é saber como traduzir a própria eternidade, de que conceitos se servir?) —: a contemplação é um locupletar-se de Deus, uma actividade e eterna novidade que decorre naturalmente da *diferença*.

Discordo assim da caracterização da felicidade como algo de «estático», «imóvel» ou «anti-humano» com que Lejard não percebe e *beata uita* não a distinguindo do que a Trindade pode trazer de novo ao «Deo frui» (cf. *Tema de la felicidad*, 71-72).

<sup>158</sup> I, II. Na verdade, o que Santo Agostinho escreve nesta auto-crítica apenas indica ter afirmado no *Dbu.* a possibilidade da felicidade na «vida presente» e não a impossibilidade da felicidade na futura, o que seria inconcebível na lógica e na *letra* deste Diálogo juvenil.

<sup>159</sup> Cf. para as mais evidentes diferenças entre a contemplação agostiniana e a *theoria* helénica, LEJARD, *Tema de la felicidad*, 70. Sublinhando a importância de Plotino, mesmo para o problema da beatitude no cristianismo, JOÃO MORAIS BARBOSA (*Estudos de Filosofia Medieval-I*, Univ. Nova de Lisboa, 1984, 20).

<sup>160</sup> Cf. *Dbu.* IV, 35. Fica dito desde já, que discordo em absoluto de F. Leard quando esta afirma, sem qualquer justificação textual, que «flagrante charitate» entra «en una fórmula estereotipada» (*Tema de la felicidad*, 73) Tal afirmação é incoerente e improvável. Incoerente porque, se bem entendo, a A. afirma (e bem), que Agostinho põe a tónica sobre as duas primeiras virtudes teológicas que apare-

É com o hino ambrosiano à Trindade que o parágrafo 35 se conclui. Ele permite-nos situar a «perfeição» da felicidade no próprio ser trinitário. Luis Arias<sup>161</sup>, Nørregaard<sup>162</sup> e Du Roy<sup>163</sup> dedicaram-se já à inteligência da Trindade na teologia do jovem Agostinho. Uma vez mais interessar-nos-á apenas o que o

cem na dita fórmula estereotipada, e nega (e faz mal), a última, em virtude precisamente daquela «estereotipia». Improvável na sua tese porque, mesmo admitindo a estereotipia litúrgica da expressão — o que é razoável, embora lamentavelmente a A. o não prove —, ela surge num contexto que não nos deixa margem para dúvidas. Refiro-me, naturalmente, à citação implícita da 1.ª Carta aos Coríntios (I,24). É, justamente, nesta epístola (cf. cap. 13) que o apóstolo louva de uma forma impressionante a caridade. Mais: São Paulo é o apóstolo da caridade (cf. ainda *Rom., passim*) e, dada aquela citação, parece-me improvável que depois da conversão, e a escassos cinco meses e dez dias do baptismo, Agostinho não conhecesse, pelo menos, o cap. 13 de *Coríntios*. Acrescente-se que me parece inevitável que St. Ambrósio ou mesmo Teodoro, ao conhecerem aquela «alma tórrida de Africano» (O. Gasset), não lhe vissem certas semelhanças com a força e obstinação paulinas e portanto, numa atitude natural de catequização, lhe recomendassem a leitura frequente daquele apóstolo. Parece-me impossível deixar de pensar no que se escreveu no *Dbu.* I, 3 e 4 sobre a condenação da soberba como impedimento da filosofia, se entendermos esta última, como convém, na sua ampla e «religadora» significação (*amor da sabedoria*, que é Cristo) e, naturalmente, também como uma marca paulina onde a «preparação» da caridade (1 *Cor.* 13,4) implica a submissão à «ordo», à «lex aeterna» (cf. HOLTE, *Beatitudo*, 229, n.º 1). No parágrafo 4, o próprio Agostinho afirma, através de um significativo participio, «collata» (note-se que para além da acepção primeira de «comparação», ele traduz a marca da luta, do combate travado que resulta do estudo comprometido e constante), ter lido os livros sobre os mistérios divinos (*diuina mysteria*) expressão que revela, em transparência, um termo predilecto para o apóstolo (cf. 1 *Cor.* 2,7-10) ou a sua forma de entender a missão (cf. *Ef.* 3,1-9). Cf., finalmente, *Solil.* I, VII, 14.

Finalmente, deixo uma curta observação: como entender o *Dbu.*, um estudo sobre a *felicidade como dom* sem a dimensão da caridade ou do amor? Voltarei aqui.

<sup>161</sup> «Augustín admite desde el amanecer de su conversión la igualdad del Padre y del Hijo, manteniendo siempre su distinción hipostática», in *O.S.A.*, vol. V, 1948, 55, n.º 91.

<sup>162</sup> HOLTE (*Beatitudo*, 193, n.º 2) lembra-nos que este A. provou a ortodoxia absoluta quanto à doutrina trinitária e cristológica do Santo em *Augustins Bekehrung*.

<sup>163</sup> Ver nota 122.

*De beata uita* nos pode transmitir sobre esta temática e a sua relação com o problema da felicidade.

O parágrafo em análise inicia-se com a justificação transcendental do «desejo» da felicidade, a *admonitio*. Pela *admonitio*, Deus exorta o homem à felicidade e concede-lhe o acesso à filosofia. Enfim, pela *admonitio* estabelece-se uma relação *interior* e *exterior*, física e metafísica do Criador com a criatura e deste com Aquele. Aquele conceito assenta gnoseologicamente na «teoria da iluminação»<sup>164</sup>, pressupõe as «notiones» mas, «teleologicamente», é uma acção que depende da relação do Filho com a terceira Pessoa<sup>165</sup> e de ambos com o Pai. É certo que, logo no princípio, Agostinho lembra que a «admoestação» procede da própria fonte da verdade<sup>166</sup>, o Cristo. A verdade que quando pronunciada *participa* «more platónico» da Verdade que Ele é. Creio, no entanto, que o professor de Uppsala, R. Holte, subestima a referência às três virtudes teológicas<sup>167</sup>. Elas são uma propedêutica à posse da vida perfeita e feliz: «Haec est nullo ambigente beata uita, quae uita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere *solida fide, alacri spe, flagrante charitate* praesumedum est»<sup>168</sup>. Há uma relação directa entre essas virtudes e o ambiente trinitário deste momento do Diálogo e a referência à vida presente como tarefa e processo a qual retoma as discussões anteriores<sup>169</sup>. Parece-me pouco possível, e coerente, que Agostinho em expressa referência à Trindade esquecesse a terceira Pessoa ou silenciasses a sua acção. Pode dissecar-se o problema nas poucas palavras seguintes: de um ponto de vista *lógico*, a «admonitio» justifica-se pela participação em

<sup>164</sup> Cf. HOLTE, *Beatitudo*, 319.

<sup>165</sup> R. Holte (*ibid.*) não concede qualquer importância a esta relação.

<sup>166</sup> «... de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. (...) Huius est uerum omne quod loquimur» (IV, 35).

<sup>167</sup> Cf. *Beatitudo*, 319, n.º 3.

<sup>168</sup> Não é pelo facto desta frase ter sido pronunciada pela mãe que deve ser afastada. O filho aproxima-se-lhe ao dizer: «Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata uita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. *Quae tria unum Deum* (...) ostendunt» (IV, 35).

<sup>169</sup> Nomeadamente entre «procura» e «posse da verdade», cf. II, 12; III, 21, *passim*.

Cristo; de um ponto de vista *ontológico*, visto que o ser se manifesta numa relação triádica, ela pressupõe a relação Cristo-Espírito Santo o mesmo acontece de um ponto de vista *existencial* ou *teológico* já que Cristo enquanto verdade é também via<sup>170</sup>, apontando assim a acção do Espírito; de um ponto de vista *escatológico*, para o que tende todo o Diálogo, o papel do Espírito é predominante, ele é a luz de «hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit» (IV, 35).

Na «dinâmica de manifestação do ser»<sup>171</sup> de que Cristo, «caminho», é a versão evangélica que Agostinho conhece *efectivamente* em Cassiciaco, há um espaço relacional e aberto que é impossível deixar de explorar. Cristo não cumpriria a Sua missão se a encerrasse em Si; por isso a Verdade *remete*<sup>172</sup>, aponta para o lugar donde *procede*. Ele confere ao homem a iluminação da verdade e da sabedoria, aponta-lhe o caminho a seguir, a história e a economia da sua salvação. A procedência orienta-se para o remetimento — e voltamos assim à imagem inicial da «viagem» que é a vida. Mas se o *De beata uita* é avaro na sua literalidade, neste ponto, deve adiantar-se o desenvolvimento e esclarecimento natural do conjunto das intuições do Diálogo, nos temas dos dias seguintes desse mês de Novembro.

A Trindade é nomeada expressa e detalhadamente no *De Ordine*<sup>173</sup> e o Espírito é uma «subtilíssima ratio»<sup>174</sup> identificada, no mesmo livro, com a *ordo*<sup>175</sup>. Então, poder-se-á compreender o parágrafo quarto do *De beata uita* como acção da *ordo*, do Espírito que admoesta, exorta e conduz. Em termos plotínicos, o Espírito seria uma emanção do intelecto<sup>176</sup>. «Enviado por su Padre, bajo el impulso del Espíritu, Cristo que es Ca-

mino y Verdad, Inteligencia e Inteligible, purifica a los hombres, les revela su reino y les envia el Espíritu para que puedan penetrar en su dominio. Los conduce al origen mismo de la Verdad, a su Padre, 'principio supremo de todas las cosas'»<sup>177</sup>.

Na contemplação da Verdade e da Suprema Medida, o homem tem acesso inevitável à sua emanção, o Espírito Santo. Este, por sua vez, «ilumina» o caminho revelado pela Verdade, a ordem, a «lex aeterna» do amor. Há assim um sábio encontro entre o «interior» e o «exterior», permitindo a sintonia entre o «mestre interior»<sup>178</sup> e o conjunto dos «sinais exteriores» que se devem «usar» para o gozo de Deus; a exortação, a «admonitio» é, finalmente, o lugar da confluência da graça (a 'processão') e caridade (a 'ordo'). Cristo «solar»<sup>179</sup> lança os raios da luz (o Espírito) que iluminam a viagem através do proceloso mar<sup>180</sup>.

Compreende-se agora a relação que a «admonitio» mantém com as virtudes teológicas. Pela fé<sup>181</sup>, o homem reconhece-se como um ser para a felicidade e vê em Cristo o caminho para a alcançar pois, pela mesma fé, acredita na Verdade e na Revelação que Ele é. Pela esperança, verifica-se que a verdade da felicidade exige a «eterna manhã», a escatologia. Na caridade, o homem encontra a sua lei, a fórmula da vida presente e futura<sup>182</sup>.

Ora a fé, a aceitação da «autoridade divina», é uma atitude lógica e coerente em Agostinho. Por ela, o homem encon-

<sup>177</sup> *Idem*, pp. 57.

<sup>178</sup> Cf. *De Magistro* e a prova do *mestre interior* que deve ser ligada a esta interpretação do *Dbu*, IV, 35, da *admonitio*.

<sup>179</sup> Será irrelevante comparar o ἥλιος de *Eneíadas* I, VII, 1 com o «sol de *Dbu*, IV, 35. O primeiro é absoluto, objecto último de toda a aspiração, é imutável e permanece superior a qualquer actividade a sua «transcendência» é fechada. O «sol» é iluminador na sua relação e abertura, orienta-se para o Pai e para a criatura e nessa orientação revela o Espírito. Ele será, finalmente, *encarnado*.

<sup>180</sup> Naturalmente que toda esta temática se prende directamente com o conhecido texto do *De Ord.* II, IX, 26, preparado já no *Dbu.*, I, 4.

<sup>181</sup> Atenuar-se-á assim, relativamente, a interpretação da fé como um «dado bruto», em Cassiciaco (cf. Marrou, *Saint Augustin*, 374).

<sup>182</sup> «A caridade nunca acabará» (1 Cor., 13,8). Cf. ainda *Solil*, VI, 14.

<sup>170</sup> *Jo.* 14,6. Trata-se do mesmo lugar da citação anterior sobre Cristo-Verdade.

<sup>171</sup> A expressão é de JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES, *Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega*, in *Biblos* 56 (1980) 185-194.

<sup>172</sup> É sabido que em *De Ord.* II, XI sg., Agostinho apresenta um processo *intelectual* de ascensão.

<sup>173</sup> II, V, 16.

<sup>174</sup> *C. Acad.*, III, XVIII, 42.

<sup>175</sup> *De Ord.* II, IV, 13: «ordo ea gubernans et moderans».

<sup>176</sup> Cf. Lejard que sobre o Espírito e a sua acção lê muito bem (*Tema de la felicidad*, 55-57).

tra-se em condições de compreender totalmente o seu destino<sup>183</sup>, a verdade da sua felicidade (*credo ut intelligam*). Do carácter «fundamental» do argumento céptico (o homem por si só é impotente para conhecer a verdade; cf. *C. Acad.*)<sup>184</sup>, Agostinho arranca um «excesso» de conhecimento e de ser<sup>185</sup> pela via da humildade (i é, a submissão à «autoridade»). É pela fé que circula esta estratégia paradoxal. A razão que persegue a autoridade deve exercer-se no domínio bíblico e no histórico-criatural, as duas vertentes que a criação e a salvação, o pecado e a revelação, apontam. Daí o lugar central de Cristo e da consciência da gratuidade da Encarnação<sup>186</sup>.

Pela esperança, sabe-se que é possível a ligação à Suprema Medida («per quid connectaris summo modo») e compreende-se que o desejo da felicidade é verdadeiro (i. é, brota de algo superior<sup>187</sup>, a *ratio*) e possui uma verdade (a *beata uita*). O domínio da esperança é o amanhã. Lembrar Deus é procurá-lo: a *admonitio* exerce aqui uma função prática e escatológica que os verbos «quaerere», «siti» e o conseqüente «saturare», podem traduzir<sup>188</sup>. A imagem da fonte (*ipso fonte*) é, neste particular, muito expressiva. A esperança permite ao homem, pela

paciência<sup>189</sup>, participar, já na terra da prometida felicidade. Entretanto, no *De beata uita*, e como ficou escrito atrás, a esperança, na sua dimensão de «presente do futuro», para além de permitir ao filósofo profundas e geniais análises do «tempo»<sup>190</sup>, *constituirá a expressão temporal da felicidade*. A felicidade nesta vida exige a consciência do tempo e nesse tempo reconhece-se como não absoluta ou total. E o homem, esse «ser no tempo», orienta-se para além do tempo, a ultrapassagem da sua condição.

Finalmente, a caridade. Ela é um acto de aceitação, de despojamento que, aquém da soberba, recebe a autoridade e se dispõe a prosseguir a sabedoria, a «lex aeterna». E esta é, segundo a verdade cristã, a prática do amor. Amor que se concretiza no *uso* dos outros e das coisas e amor teocêntrico, único e verdadeiro fim<sup>191</sup>.

O *De beata uita* deve ser entendido já como um diálogo da caridade na medida em que versa sobre a *beata uita* que é, em primeiro lugar, uma dádiva do amor. O Diálogo é, por seu lado, o estudo do processo de a alcançar<sup>192</sup>. E este é um só: a prática do amor. A *beata uita* é o destino que a ordem do amor simultaneamente procura e orienta.

O convite à sabedoria, à justa medida, à verdade, à felicidade e suas dilucidações, identifica-se com a *charitas* e se isto pode ainda não ser explícito neste Diálogo, isso deve-se à ausência de uma linguagem adequada e à fase incipiente da «intelecção». É que cada tempo diz apenas o que a linguagem lhe permite, e o homem, seu pastor, transportando-a nesse tempo, único lugar de manifestação...

<sup>189</sup> Cf. *De Trin.* XIII, VII, 10: «sed qui spes beatus est, nondum beatus est: exspectat namque per patientiam beatitudinem quam nondum tenet».

<sup>190</sup> Como se sabe, o *Dbu.* não estuda explicitamente o tempo mas, ver-se-á nas *Conf.* Livro XIII, a sua mais bela e inquietante análise. Cf., entre outros estudos sobre o tema, o capítulo *Tempo e Memória em Santo Agostinho* no já citado *Ratio e Sapientia*, 37-54.

<sup>191</sup> Conforme se escreverá no *De Doc. Christ.* III, IX, 16: «Charitatem uoco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum. «Para este tema, em Cassiciaco, cf. *Solil.* I, VII, 14 sg.

<sup>192</sup> No *De Ciu. Dei* falar-se-á de *pietas* a propósito da felicidade que resulta do culto do verdadeiro Deus.

<sup>183</sup> Repare-se como a definição de 'ratio' do *De Ord.* (II, XI, 30) contém em si o movimento, o dinamismo escatológico: «Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intelligendum...» (o sublinhado é meu).

<sup>184</sup> Cf. ainda *De util. credendi* 8,20 que R. Holte interpreta (*Beatitude* 356) Cf. ainda Marrou, *Saint Augustin* 285-6: «La grande conquête réalisée à Cassiciacum a été la réfutation du scepticisme académique...»

<sup>185</sup> Como escreveu J. PÉPIN (*Santo Agostinho e a Patrística Ocidental*, in *A Filosofia Medieval. Do séc. I ao séc. XV*, Lisboa, Pub. Dom Quixote, 1974, 73): «chegar ao conhecimento de Deus é também de algum modo, assemelhar-se a ele...»

<sup>186</sup> «...la présence fréquente de l'action de grâces et de la prière dans les écrits de Cassiciacum montre qu'Augustin avait pris au sérieux la pensée de la grâce. Sont particulièrement frappantes les citations spontanées du Psautier et des hymnes ambrosiennes...4 (Holte, *Beatitude* 319, n.º 5).

<sup>187</sup> *C. Acad.*, I, II, 5.

<sup>188</sup> «ut eum quaeremus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus...» (*Dbu.* IV, 35; «plenitudine saturati, nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur...» (*idem*).

A fé, a esperança e a caridade ajudam a preparar a vida feliz, futura e perfeita, verdadeira posse, mas libertação<sup>193</sup>. Por isso Agostinho pode concluir a última definição apresentada da *beata uita*, do seguinte modo: «*pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris per quid connectaris summo modo*» (IV, 35).

«Cognoscere», «perfruaris» e «connectare» — eis uma graduação, um acréscimo de participação e de ser em vista da união total<sup>194</sup>. Para este destino transcendente, Agostinho convida uma vez mais a sua «escola» servindo-se dos verbos «seruare» e «amare»<sup>195</sup> — será preciso maior explicitação para a *ordo* da *charitas*?

### III

1. O que mais pode fascinar ou inquietar o leitor do nosso tempo, tem a ver com a deslocação do tema da felicidade para o campo da ontologia. Esta «deslocação», no que ela implica, e no modo original da sua percepção em Santo Agostinho, permitir-nos-á, talvez, eleger este filósofo em certa medida como nosso «contemporâneo» — se entendermos esta opção no sentido que lhe confere Roman Jakobson.

A possibilidade de pensar um *estado absoluto de felicidade* sem perigos de esterilidade, eco ou abjecção representará doravante uma conquista mental impressionante. Isto acontece porque a estrutura do ser no qual se interpreta o problema da felicidade tem uma dinâmica «hétero-ôntica» de manifestação e relação. A felicidade vive-se na relação que pressupõe o cultivo do desejo e do outro que não sou e que, no entanto, não me é estranho.

O desejo é uma dimensão importante no Cristianismo<sup>196</sup>. Ele ultrapassa o intelectualismo» grego ao tomar lugar estru-

<sup>193</sup> «Deo Patri, Domini, liberatori animarum» (*Dbu*, IV, 36).

<sup>194</sup> «Quid amor omnis? nonne unum uult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? — interroga-se Agostinho no *De Ord.* II, XVIII, 48.

<sup>195</sup> «ille ubique seruandus et, ubique amandus» (IV, 36). Note-se que «seruare» contém em si a observância íntima, a fidelidade a uma ordem que conduz à salvação.

<sup>196</sup> Cf. J. C. GONÇALVES, *Humanismo*, 188. Para o tema da «felicidade» ver-se-á com proveito os caps. III e IV desta obra no ensaio «Franciscanismo e Cultura».

turante na personalidade e no espírito humanos. Não só a vontade adquire novos horizontes como ainda um novo lugar antropológico. A vida é, essencialmente, um dinamismo em que a vontade representa papel insubstituível na orientação que dá ao homem que se dirige para o seu único e conveniente lugar, o da felicidade, o próprio Deus. O «desejo de Deus» — e pense-se no famoso título de J. Leclercq —, é a manifestação física digamos assim, da estrutura ontológica da vontade. A vontade não só se pede a tensão activa que a preencherá mas também o acolhimento da acção da graça.

Mas se na subjectividade o homem descobre a (sua) transcendência, tudo lhe é permitido: porá, portanto, de parte os sentidos porque dentro de si descobre um «novo mundo» que ultrapassa o mais profundo de si. A eloquência e a beleza da alma é totalizadora, a sua força e o seu fundo sem fundo justificam a exclusividade porque o outro se encontra, afinal, no íntimo de si.

O cultivo do outro é o cultivo de Deus. Ele é a tríade e o próprio infinito, o mesmo e o diferente, o mais distante e o mais próximo. «Outro» significará, no limite, a cisão e a impotência, o percurso e o dom da alteridade. Eis o amor.

A questão «fundamental» que aqui se coloca tem, na sua simplicidade, o fascínio e a vertigem do abismo: «o que é o amor se não existe o outro?» A questão sobre a felicidade que Agostinho levanta em forma dialogal constrói-se a partir da fé inabalável na *verdade* e na *realidade* do Amor. Mas não fica por aqui: ele sabe que o outro, o Amor, veio ao seu encontro. O clima é de festa.

2. Mas para se chegar à beatitude, importa penetrar o portal da filosofia. De que filosofia se fala?

A sua primeira nota é a do ecletismo. Esse ecletismo que, de acordo com o figurino, o faz aceitar, em conjunto, teses próximas e distantes<sup>197</sup>. Já ficou dito: Séneca, Cícero ou Varrão são os veículos transmissores desse modo particular e decadente de entender a disciplina.

Ao ecletismo deve juntar-se o clima *helénico* que tudo subordina à ética e à religião, à crença no progresso da alma em

<sup>197</sup> Cf. Marrou, *Saint Augustin*, 214.

ordem à verdade que liberta<sup>198</sup> e, cujo sistema de ponderação é a maior ou menor utilidade. Num tempo de degenerescência e crise importa a salvação. O filósofo pagão cultiva em primeiro lugar a salvação interior e aí deposita todas as suas forças e entusiasmo.

O convertido Agostinho que em filosofia, como ele mesmo diz, «puer est»<sup>199</sup>, pretende compreender o mistério a que aderiu. Porque a conversão é recente, ora vai acentuar a determinante não-cristã, ora vai dar ao cristianismo uma versão bastante empobrecedora — marca, enfim, daquele mesmo ecletismo. É o caso, v. gr., da identificação de Cristo com a ideia de «medida».

No entanto, a intuição de uma filosofia cristã e sobretudo a consciência do seu objecto já se encontra presente desde o seu primeiro escrito. A parte conclusiva do *De beata uita* é esclarecedora: sempre que Agostinho prolonga as palavras de Mónica, ou as louva como «philosophia», evidenciamos essa consciência.

Nesta confluência específica, Agostinho entende a «filosofia» — esse porto seguro e firme — como um lugar de salvação, o da sua salvação. O porto é o cristianismo e a sua tese trinitária: «Nullumque aliud habet negotium, quae uera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manuerit, quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, docente ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantum propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius»<sup>200</sup>

<sup>198</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>199</sup> «In philosophia puer sum» (*De Ord.* I, V, 13). Repare-se como no parágrafo 5 do *Dbu*. Agostinho confessa a Teodoro as dificuldades em que se encontra.

<sup>200</sup> *De Ord.* II, V, 16.

O objecto principal da filosofia, lê-se nesta extensa citação que apenas vem confirmar o *De beata uita*<sup>201</sup>, é a intelecção da Trindade, o mistério da Encarnação nos antípodas de toda a soberba e a «utilidade» salvadora da Sua sabedoria.

A filosofia existe assim para o homem. O seu problema é o de conhecer o seu fim e o seu destino<sup>202</sup>. O homem inicia a pesquisa filosófica pela perseguição inquisidora da ânsia universal da felicidade. Como Agostinho tem experiência carnal daquela ânsia e dos desvios que ela pode ocasionar, interpreta a *filosofia como uma dádiva*. Cristo é a encarnação dessa dádiva.

Destaca-se assim do fundo pessimista de uma viagem entre escolhos ou da incapacidade humana (o «homem menos que homem») para se realizar, uma consciência positiva e optimista de um homem que se ultrapassa e liberta na exacta medida em que se identifica ou faz coincidir o conhecimento do seu destino com o ser do seu destino. É um «humanismo» de extremos<sup>203</sup> que se joga entre o ser, e o nada, o instante e o eterno.

A abertura ao Ser opera-se pela via da interioridade que interpreta a ânsia, marca indelével do gesto da criação, mas nela não se esgota, conforme, aliás já se viu.

O mistério da Trindade ocupa um lugar importante na Revelação. É com ele que se identifica a felicidade. Por isso ela é também um mistério e se a fé intui essa dimensão, a esperança cultiva-a e a caridade experiencia-a.

3. No que concerne ao problema da felicidade, Agostinho sente-se — o facto é evidente em Cassiciaco — em profunda dívida para com o neoplatonismo, e por isso, como se

<sup>201</sup> Naturalmente que esta extensa citação mereceria só por si um longo comentário que não cabe, no entanto, aqui.

<sup>202</sup> Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, 1-2. Veja-se também a anedota que Agostinho narra a São Jerónimo (*Carta 167*, 1, 2; P. L. 33, 733), a propósito do homem que, caído num poço e perante alguém que lhe pergunta como lá caíra, responde: «Obsecro (...) cogita quomodo hinc me liberares, non quomodo huc ceciderim quaeras» (cit. in PEGUEROLES, *Pensamiento*, 13).

<sup>203</sup> «Dios que nos llama a superhombres, si nos deja, caemos en infrahombres» SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Debe y haber del hombre agustiniano*, in *L'Homme et son destin*, 327-328.

viu, com dificuldade o distingue do cristianismo, sobretudo, não se dá conta das suas profundas divergências — pelo menos é esta a conclusão a tirar da *letra* do *De beata uita*.

No entanto há duas teses em que Agostinho se distancia claramente da filosofia helénica em geral. Trata-se do *mistério da Trindade* e da consciência de que o *acontecimento* cristão veio tornar possível ao homem o fim que efectivamente procurava, mas que lhe estaria vedado se o procurasse em «autarquia». Esta última constatação traduz-se pela consciência do *dom*; ela é significativa em consequências e implicações.

Quanto ao mistério da Trindade, interessar-me-á aqui o que a sua afirmação pressupõe ou confere à dinâmica da natureza humana ou do ser.

Como compreender os frequentes convites à moderação e ao seu amor que o Diálogo transmite? Trata-se, naturalmente, de transmitir perante a sua «escola» que, no que diz respeito à felicidade, o filósofo só tem uma tarefa: excitar o amor, a fé, o desejo.

3.1. «Beatos esse nos uolumus» — «nós queremos ser felizes».

Tentemos perceber o que entende Agostinho por «felicidade» ou «vida feliz».

São várias as fórmulas de que se serve no *De beata uita* para a definir ou caracterizar: *Deum habere* é a mais frequente<sup>204</sup>; *facera quae Deus uult fieri*<sup>205</sup>, *sapiens esse*<sup>206</sup>, *in hominibus Deus manere*<sup>207</sup>, *attendere Deum et ad ipsum se tenere*<sup>208</sup>, *peruenire ad Deum*<sup>209</sup> *inuenire Deum*<sup>210</sup>, *habere*

<sup>204</sup> III, 17, 19 21, 34.

<sup>205</sup> II, 12. Observe-se como esta definição, dada por Trígécio, é de uma riqueza cristã incomparável. «Fazer o que Deus quer» é seguir, em linguagem agostiniana, a ordem do amor. Pena foi que Agostinho não tivesse dado a esta resposta o relevo devido (note-se que conforme Agostinho escreve nas *Ret.* (I, II) o diálogo que podemos ler está incompleto. O que nos revelaria a parte perdida?).

<sup>206</sup> II, 14 e IV, 30.

<sup>207</sup> III, 17.

<sup>208</sup> III, 18.

<sup>209</sup> III, 19.

<sup>210</sup> III, 21.

*uitam beatam in anima*<sup>211</sup>, *modus animi*<sup>212</sup>, *nos egere, hoc est esse sapientem*<sup>213</sup>, *habere modum suum*<sup>214</sup>, *sapientiam contemplare*<sup>215</sup>, *amplecti a Deo*<sup>216</sup>, *ad summum modum per ueritatem uenire*<sup>217</sup>, *Deo frui*<sup>218</sup>, *satietas animorum*<sup>219</sup>, *cognoscere /frui/connectare Deum/ueritatem*<sup>220</sup>, *uita perfecta*<sup>221</sup>.

O que parece saltar à vista, neste elenco, é uma dupla definição de beatitude<sup>222</sup>: estóica e platónica. Mas se atendermos bem ao contexto geral do Diálogo, aquela duplicidade é aparente e a sua defesa, sobretudo se atendermos ao que ficou dito atrás sobre o conceito de «filosofia», pouco fecunda<sup>223</sup>. De facto, Agostinho identifica «conhecimento e posse de Deus» com «moderação da alma» porquanto a Medida é o próprio Deus. Digamos então, e para simplificar, que, não obstante toda a ganga da filosofia pagã, sobretudo enquanto veículo de expressão, a caracterização, pode dizer-se cristã: ela é feita num horizonte de revelação em que Cristo é a Verdade e a sabedoria de Deus, Suprema Medida<sup>224</sup>.

A felicidade, já se disse, é um estado de plenitude. Plenitude também em sentido «psicológico», desde que o entendamos como expressão física e temporal de uma situação ontológica<sup>225</sup>.

<sup>211</sup> IV, 25.

<sup>212</sup> IV, 32. Trata-se da sabedoria; no entanto ser feliz é ser sábio, conforme se vê pela citação seguinte.

<sup>213</sup> IV, 33.

<sup>214</sup> *Idem.*

<sup>215</sup> *Idem.*

<sup>216</sup> *Idem.*

<sup>217</sup> IV, 34.

<sup>218</sup> *Idem.*

<sup>219</sup> IV, 35.

<sup>220</sup> *Idem.*

<sup>221</sup> *Idem.* O Diálogo repete por 68 vezes as expressões *beatus*, *uita beata*, *beatos facere* ou *betus homo*. Uma vez surge o superlativo *felicissimus* (I, 4).

<sup>222</sup> Cf. HOLTE, *Beatitudo*, 196.

<sup>223</sup> Nem sempre o bisturi do historiador da filosofia é o instrumento mais adequado para a captação do pensamento do filósofo tal qual.

<sup>224</sup> «*Satietas animorum*, *contemplari/cognoscere/(per-)frui/connectare (in)/habere Deum*» serão sinónimos em horizonte cristão, *pressuposto todo o discorrer argumentativo do jovem filósofo*.

<sup>225</sup> J. GIL, *Metamorfozes do Corpo*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1980, 120.

O eudemonismo é assim de índole metafísica. No seu aspecto «psicológico» ela caracteriza-se por ser um estado paradisíaco e, como escreveu Hultgren, um dos representantes da perspectiva «psicologista» na interpretação do «axioma psicológico», um «sentimento de alegria e delícias»<sup>226</sup>. A expressão *beata uita*, não o esqueçamos, enquanto traduz «*εὐδαιμονία*»<sup>227</sup>, transmite-nos um âmbito semântico donde a beleza, a alegria e a riqueza (será a dominante estética!), não podem estar ausentes. É impossível e não é desejável ocultar esta dimensão que, conforme se viu, tem um papel importante na moral de Agostinho.

Mas se os gregos se ficavam nesta perspectiva fruitiva, a tese de Agostinho ultrapassa-a. Assim, do «eudemonismo», que Gilson tão bem caracterizou em síntese nas páginas iniciais da sua obra sobre o Santo<sup>228</sup>, deve passar-se para outra faceta, a moral. Pegueroles chamou-lhe, numa adjectivação exagerada, o «deontologismo severo»<sup>229</sup>.

De facto, a *beata uita* é o fim alcançado pela observância de uma «disciplina», uma «ordo». No nosso Diálogo ela está insipientemente prescrita no apelo à «interiorização» e à «medida» ou à «virtude». Não obstante o peso helénico com que todos estes conceitos são apresentados, eles desenham já os temas da futura explanação neste domínio.

O momento da interiorização<sup>230</sup>, sobretudo, ligado à «teoria da iluminação» à realidade da graça (e se tivermos presente o pano de fundo do realismo conceptual) é uma etapa na definição ontológica da felicidade. Eudemonismo e deontologismo são as duas faces da «participação» no «gozo» do único e verdadeiro Ser.

A *beata uita* é uma realidade ontológica totalmente independente do sujeito. Toda a felicidade que o homem experimenta nesta vida participa do ser e da verdade da própria

<sup>226</sup> Cit. in HOLTE, *Beatitudo*, 216, n.º 1. Para além de Gunnar Hultgren, os maiores representantes daquela perspectiva exegética são Hannah Arendt, Rudolf Johannsen e o celeberrimo Anders Nygren.

<sup>227</sup> Sobre este vocábulo consultar a excelente nota de HOLTE, *Beatitudo*, 14, n.º 1.

<sup>228</sup> GILSON, *Introduction*.

<sup>229</sup> PEQUEROLE, *Pensamiento*, 91.

<sup>230</sup> Para a diferença entre a «interiorização» na dialéctica filosófica e em Santo Agostinho, cf. HOLTE, *Beatitudo*, 168.

felicidade. Na vida futura, ela consiste numa união (*connectare, iunctio, amplecti*), numa sociedade, num estado de perfeição e plenitude<sup>231</sup>.

A consequência maior e terrena deste tratamento é a *libertação* do homem. «Libertação» traduz-se no *De beata uita* pela aderência à lei que na alma está depositada: a fé, a esperança e a caridade a cujo cultivo Agostinho convida frequentemente os seus alunos.

3.2. A expressão «*Deo frui*» prefigura<sup>232</sup> a célebre distinção «uso-gozo» sistematizada no *De Doctrina Christiana*<sup>233</sup>. O *De beata uita* termina com o elogio do gozo num claro acto de fé e apelo ao amor.

Passemos à análise da estrutura ontológica do gozo.

Regresse-se, para isso, ao relato autobiográfico do *De beata uita*. Nele sobressai uma nítida consciência do papel do outro na «viagem» de Agostinho rumo à felicidade. A amizade — e vem-nos à memória o *De amicitia* ciceroniano, o recolhimento dos *happy few* de Cassiciaco<sup>234</sup>, ou Santo Ambrósio, ou Teodoro, ou ... —, a «pedagogia» que Mónica exerce no Diálogo e as suas orações constantes<sup>235</sup>, contribuem para que Agostinho se sinta profundamente grato e o manifeste em práticas de amor. Esta dimensão, digamos, *horizontal*, ajuda-lo-á a per

<sup>231</sup> É impossível separar de todo este horizonte a concepção neotestamentária do *eschaton* (veja-se, v. gr., LEONARDO BOFF, *Vida para além da morte*, Petrópolis, Ed. Vozes, 4.ª ed., 1976, em especial o cap. V: «O céu: absoluta realização humana»).

<sup>232</sup> Para uma mais nítida «prefiguração» em Cassiciaco, veja-se o *De Ord.* II, IX, 26, interpretado por R. HOLTE, *Beatitudo*, 325.

<sup>233</sup> Cf. Livro I, III, 3; IV, 5; X, 10; XIV, 13; XXII, 20 e 21; XXXI, 34; XXXIII, 36 e 37.

<sup>234</sup> Uma tentação irresistível levar-me-ia a comparar o recolhimento desta pequena comunidade e a imagem que dela podemos fazer com o *kepos* epicurista, cultivando a amizade, a filosofia e a interiorização «física» (λάθη βιώσας) mesmo exterior (o pequeno número). Há, de facto, analogias, porém, se compararmos as personagens de Lucrecio, que tranquilamente observam da costa o naufrágio dos outros, por entre vagas tempestuosas, com a metáfora da navegação do *Dbu*, e sobretudo se atentarmos no cultivo da transcendência que Cassiciaco cumpre, qualquer comparação só pode claudicar.

<sup>235</sup> *Conf.* VI, 1, 1.



ceber paulatinamente a vida religiosa como uma relação dominada pelo amor <sup>286</sup>.

Mas o *outro* é ainda a «ordenação» divina, a providência que, como bom relaciona o homem com Deus. Esta relação é *vertical* e na medida em que é vivida pelo homem, caracteriza-se já pelo gozo. Ela é possível porque primeiro Deus se relacionou com o homem, num gesto de generosidade e liberdade. Primeiro pela criação, depois pela redenção.

O fundamento desta gratuidade, deste gesto relacional assenta na Trindade. Ela é, por essência, relação. Para um horizonte filosófico trata-se de uma «descoberta» tornada possível pela metafísica judaico-cristã e que permite ultrapassar a visão restrita, predicamental, que os gregos faziam da categoria da *relação*. A questão já foi bem esclarecida <sup>287</sup>: «a *relação* vai situar-se (agora) no plano ontológico, na dinâmica da manifestação do próprio ser, e não, apenas, no movimento de redução e regresso à Unidade» <sup>288</sup>.

<sup>286</sup> Como se sabe trata-se do *amor de uso*. A proeminência do «gozo» que define a *beata uita*, os apelos constantes à medida são formas indirectas de caracterizar a *relação horizontal* com «amor de uso». Lamentar-se-á que em Cassiciaco Agostinho não a teorize ou não lhe dê o devido realce—mas esta crítica já ele mesmo a fez quando, numa normal evolução, compreende a dimensão comunitária e eclesial como essencial na dinâmica da felicidade.

<sup>287</sup> Cf. J. GONÇALVES, *Filosofia e Relação*, que, partindo dos dois grandes modelos metafísicos, propostos por C. Tresmontant («metafísica da criação» e «da queda»), interpreta a categoria da relação, possível na metafísica grega, ao nível lógico, contrapondo-a à nova interpretação, ontológica, que o cristianismo veio permitir. Este estudo dedica-se detidamente a este plano, que revela, na opinião do Autor, a «irreduzibilidade da especulação cristã à filosofia grega» (pp. 191), e aponta uma série de conclusões e pistas de investigação a ter em conta. Daqui em diante seguirei mais ou menos de perto este trabalho sobretudo no que concerne à análise da categoria da relação.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 189. «Com efeito, o sentido da relação é diferente, consoante é informada pelo modelo criador ou pelo modelo soteriológico. Paradoxalmente, a filosofia grega é mais inspirada por exigências soteriológicas, já pressentidas no processo de unificação, do que o pensamento cristão, que, inspirado embora por incidências salvadoras, não se reduz a estas e se articulou com a filosofia mediante o esquema da criação e dum novo sentido de amor.» (*Ibidem*).

Embora não se possa dizer que no *De beata uita* Agostinho está consciente de que Trindade é uma relação de *personas* divinas, não é possível hesitarmos quanto à sua consciência sobre a gratuidade e generosidade difusiva da divindade. Este aspecto já foi, penso, comprovado textualmente.

A Trindade manifesta-se, portanto, no acto da redenção pela encarnação e esta relaciona o homem com o Ser que o criou. A redenção gratuita chamemos-lhe relação *criacional*.

Se a Trindade é o próprio Ser e se ela mesma manifesta um dinamismo, uma relação «hétero-ôntica», *ser* e *dinamismo*, *ser* e *relação* são sinónimos <sup>289</sup>.

A relação trinitária, *transcendental*, é uma relação amorosa. A sua dimensão, a da *eternidade*, tal como a da caridade <sup>290</sup>. Por isso a maior manifestação do dinamismo do ser, num plano antropológico naturalmente, é a prática do amor. O elogio paulino da caridade que, conforme já lembrei, Agostinho conheceria com toda a probabilidade, é prova definitiva do que se acaba de dizer.

Eis como um Diálogo cujo tema é a felicidade se transforma num diálogo sobre a metafísica do amor.

O «amor de gozo»—repare-se que o «amor de uso» é uma das suas etapas propedêuticas—funda-se numa estrutura ontológica de relação. São significativas as implicações antropológicas de tudo isto.

Desejar a felicidade é, para o homem, uma forma física de expressar a cisão e estranheza da sua situação ôntica. Amar é a sua forma de vir a ser, de se unir e, paradoxalmente, de prezar a alteridade.

O homem é, sobretudo, na sua situação de «Mitsein» que do «Dasein» irrompe <sup>291</sup>. É claro que Agostinho privilegia a

<sup>289</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>290</sup> Cf. *1 Cor.* 13,8, já citado.

<sup>291</sup> Permito-me recorrer a estas expressões consagradas interpretando-as, primeiro, em seu sentido heideggeriano. *Dasein* é o homem na sua situação de ser-aí i.e., «co-ek-sistente». Presume-se relevante e uma vez que se toca aqui na filosofia de expressão germânica, considerar-se toda esta problemática agustinista, aqui incoada, como uma segunda «versão» ocidental (a primeira, terá sido a helénica), quer da lógica da negatividade ou da oposição, quer da problemática da tragicidade do ser (as duas temáticas enxertam-se mutuamente) que os con-

relação com o «Todo-Outro», se me for permitido aqui recorrer à significativa palavra de R. Otto, em relativo detrimento do(s) outro(s), mas aquela relação protagoniza superlativamente todo o tipo de relação<sup>242</sup>.

O «amor do gozo» portanto, o *desejo* da felicidade, presuppõe a existência do *outro*.

«Outro» significa, em primeiro lugar, *diferença*. Repare-se que, no limite, a estrutura trinitária do ser (a relação *transcendental*), garante a possibilidade de um estado de felicidade simultaneamente pleno, absoluto e *sempre diferente*. Mas se o outro me é estranho, ele é-me também o mais íntimo<sup>243</sup>. Descubro-o na minha alma e aí reconheço a cisão, mas, acima de tudo, uma comunidade de destino: desejar é desejar divinizar-se.

ceitos hegelianos de *Entäusserung* e *Entfremdung* revelarão. Dever-se-á lembrar que, também em Hegel, a problemática antropológica da exteriorização da vontade ou da liberdade brotam do pensamento teológico, sobretudo de dominante gnóstica, fundido com a *kenosis* cristológica? (cf. P. RICOEUR, *Aliénation*, in *Encyclopaedia Universalis*, I, 662).

A investigação sobre a origem radical e da *posição* do Ser-Outro, permite a passagem conceptual para os domínios antropológicos: a negatividade inscreve-se no meu próprio interior e na consciência dessa tragicidade e da estranheza a que a separação me reduz, descubro a mediação, a possibilidade da reconciliação (*pensada*, em Hegel, *peçoal*, em Agostinho). A oposição é clara: contra todos os que pretendem reduzir a filosofia ao seu estatuto de meditação «antinómica», Hegel apela para a *Aufhebung*, Agostinho apelaria para a dialéctica da *ordo-charitas*.

<sup>242</sup> Pode estabelecer-se, por fim, o quadro seguinte:

USO	Eu-outro(s)	relação <i>horizontal</i>	plano ético
	Totalmente Outro-Eu	relação <i>criacional</i>	plano redentor
GOZO	Eu-Totalmente Outro	relação <i>vertical</i>	plano onto-ético
	Pai Filho — E. Santo	relação <i>transcendental</i>	plano ontológico

<sup>243</sup> «intimior íntimo meo», *Conf.* III, 6, 11. De notar, entretanto que se a demanda da felicidade se interioriza e por isso a finalidade do desejo parece regredir, a dimensão cristã do *eschaton* (equacionada numa perspectiva progressiva do tempo) leva-nos a descobrir como se tornou

É aqui que o *outro* representa um papel impressionante. Ele é a dádiva e, do ponto de vista da criatura, esta descoberta é reconfortante. Interpretêmo-la numa dupla intersecção exegetica. A *admonitio* interior, a encarnação exterior são a prova cabal de que o homem não está só e é amado.

a) Da noite do nada, da «saudade» que a cisão inscreve no homem, da estranheza a que a diferença conduz, e perante um homem que vive essa aguda consciência e aspira à sua libertação, Agostinho crê na possibilidade da felicidade. Sabe-a possível porque o seu «humanismo» recusa-se a aceitar o puro nada, a espera sem fim, a eterna noite. Se o homem é desejo deve existir o outro do seu desejo, a fonte que o apazigua, o justifica e o funda.

Desejar a felicidade é fazê-la existir.

b) E se a garantia da sua existência é histórica, pessoal, generosa e reforçada por «divina autoridade», o homem pode interpretar-se não só como «ser-com-o-outro» mas como «ser-para-o-outro» (*Zusein*). Não se trata de saber apenas que existe a felicidade como fundamento do meu desejo, mas de tomar consciência do que ela é: relação, «exteriorização», numa palavra, o amor — e, por influência vitoriana, pensar-se-á no reflexo desta tese, no trovadorismo<sup>244</sup>.

Só nessa condição ela não é eco ou absoluto entediante.

Ser homem é ser feliz, filosofar é, não só amar, como compreender o amor, o seu significado. E se filosofar é uma atitude propedêutica e terrena, a sabedoria do autêntico sentido reside no futuro.

4. O futuro, a dimensão escatológica têm em consequência um papel decisivo no pensar agustinista. O futuro é sobretudo o lugar do *ser* e esta perspectiva, se a entendermos, como convém, em oposição ao nada bíblico — essa noção que o *Gênesis* introduziu no pensamento ocidental, agudizando a percepção

fácil superar a regressividade helénica, «arqueológica» E no entanto, tal progressividade não oculta o quanto a representação do desejo deve ao regresso primordial (permitida pelo modelo criacionista).

<sup>244</sup> H. MARROU, *Les Troubadours*, Paris, Seuil, 1971, 160.

existencial que a filosofia greco-pagã não saberia ter — vai abrir à vida humana uma dimensão tanto trágica como reconfortante. O homem pode agora optar mas sabe que nunca detém a última palavra, que a chave do sentido se encontra no amanhã.

Filosofar em função do futuro é, enfim, ultrapassar o conceito heideggeriano de «ser-para-a-morte» e conferir à vida humana um sentido de recriação reiterada. Não é possível o fim porque a interpretação nunca está acabada.

Santo Agostinho sofreu esta «volúpia do futuro». As suas notas pessoais e originais percorrerão a estrutura relacional do ser, a dinâmica interpretativa da caridade<sup>245</sup>, a metafísica da interiorização e a proeminência da vida. A escatologia inaugura-se hoje.

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

<sup>245</sup> Conforme é sabido, e o *De Doc. Chr.* prova-o bem, a «caridade» para além de ser «Escritura» é estratégia interpretativa dessa mesma Escritura. Significa isto que técnicas interpretativas ou interpretações literais devem ser postas de parte, porque carecem de «objectividade», já que esta é definitiva e futuro, enquanto que o presente é, por seu lado, sempre provisório. Esta consciência de que a verdade, porque está para além do tempo, é o Ser e portanto nunca é provisória, está bem patente no *Dbu.*, conforme se referiu na devida ocasião.

## Notas e Comentários

### As influências na elaboração do Criacionismo

#### A Biblioteca de Leonardo Coimbra \*

##### I

Todo o filósofo nasce situado. Como homem, em coordenadas espacio-temporais, biológicas, culturais. Como filósofo, em coordenadas históricas, que determinam a matriz do pensamento, engendram a problemática, condicionam o discurso e impulsionam o desenvolvimento posterior.

Definir clara e seguramente essas coordenadas é tarefa prioritária para todo o crítico ou hermenêuta. Sem elas não poderá sentir as correntes profundas, divisar o horizonte geral, descobrir a convergência última de um projecto de pensar; sobretudo, não poderá medir as influências recebidas e aferir a originalidade do pensador.

Para este trabalho, há-de servir-se de critérios intrínsecos a análise da obra, na sua estrutura e conclusões, e também

- \* 1 — *Desejo testemunhar o meu reconhecimento à Exma. Sr.ª D. Maria Odete Marques Coimbra pela pronta anuência e pelas facilidades concedidas para esta investigação.*
- 2 — *Queria prestar público louvor aos alunos do Seminário de Filosofia que organizaram o ficheiro anexo, em longas e dilatadas horas, e são por isso co-autores deste trabalho:*

Carlos Duarte Ventura Fonseca  
Emanuel Reis Queirós Mesquita  
Fernando Manuel Ferreira da Silva  
José Oliveira da Silva  
Maria Manuela da Torre Barreto  
Maria Silvina Moreira Cabral  
Vitor Manuel Brilhante Oliveira