

Essencialidade e Existencialidade em Santo Agostinho

O escopo fundamental deste breve ensaio é tentar pôr em evidência, no pensamento agostiniano — relativamente simples, mas denso e polivalente — a presença simultânea da dupla vertente, essencialista e existencialista, numa perspectiva fundamental de convergência e de complementaridade. Homem eterno, «contemporâneo de todas as gerações», Agostinho de Hipona, com a sua personalidade excepcionalmente rica e plurifacetada, legou, com efeito, à posteridade uma obra de reflexão e meditação filosófico-teológica que projecta as suas ressonâncias em pensadores tão distantes no tempo e na orientação do pensamento como Tomás de Aquino, Pascal e Kierkegaard ou os modernos filósofos da existência.

De S. Tomás e da escolástica em geral, com paticular relevo para a corrente do augustinismo, aproximam-no muitas das teses essencialistas produzidas pelo seu génio metafísico. Distancia-o, entretanto, especialmente do Doutor Angélico, o carácter vivencial do seu jeito de pensador bem como a conatural inclinação para, através de toda a sua reflexão filosófico-teológica, tentar desvendar o mistério da existência humana, buscando, antes de tudo, uma resposta satisfatória para a sua própria problemática existencial. Por este viés Agostinho preludeia, em temas e problemas fundamentais — por vezes mesmo na metodologia e na linguagem — as modernas correntes existencialistas.

Sem pretensão de estabelecer aproximações nem confrontações com este ou aquele filósofo moderno da existência, procurarei salientar que a vertente existencialista do pensamento agostiniano — já posta

em evidência através de vários estudos de diferentes autores¹ —, longe de ser uma dimensão marginal, constitui antes uma perspectiva fundamental e condicionadora desse mesmo pensamento na sua totalidade.

Registo, a propósito, que, tendo o Mestre de Hipona vivido dezasseis séculos antes do surgimento das modernas correntes do existencialismo, esta faceta da sua filosofia acabou por sofrer as consequências da situação histórica e historiográfica em que fez a sua aparição, tendo permanecido ao longo dos séculos, se não totalmente obnubilada, pelo menos pouco evidenciada como tal, com raras excepções como as que se ligam com Pascal, no século xvii, e Kierkegaard, já no século xix. Pensador do ocaso imperial romano, nas fronteiras da medievalidade bárbara e cristã, tendo-lhe sucedido tempos culturalmente obscuros, não encontrou propriamente continuadores senão na corrente agostinista da escolástica. E sabemos que a escolástica se desenvolveu e consolidou fundamentalmente como filosofia essencialista e ontologicista. De resto, a sensibilidade filosófica à problemática existencial, por razões de ordem histórica e cultural, só em tempos relativamente recentes assumiu uma expressão mais relevante.

1. Influências

A preocupação agostiniana pela compreensão ontológica do real não carece de especial explicação. Ela estava na tradição da filosofia desde os seus primórdios gregos, tendo atingido a sua máxima expressão com os três grandes áticos: Sócrates, Platão e Aristóteles. O próprio neoplatonismo, do qual Agostinho será mais abundante e mais directamente tributário, apesar da sua forte

¹ Veja-se, entre outros: FREYER, I., *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen*, Berlin, 1937; BOYER, Ch., *San Agustín y el Existencialismo*, in «Sapientia», 2 (1947), 149-152; SOLIGNAC, A., *L'existentialisme de Saint Augustin*, in «Nouv. Rev. Theologique», 70 (1948) 3-19; ROMAYER, B., *Prolégomènes à un existencialisme sensé. Saint Augustin et Saint Thomas*, in «Gionale di Metafisica», 4 (1949), 221-237; SANABRIA, J. R., *Existencialismo en San Agustín?*, in «Sapientia», 9 (1954), 103-111; CHAIX-RUY, J., *Existence et temporalité selon Saint Augustin*, in «Augustinus», 3 (1958), 337-350; KORNER, F., *Das Sein und der Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustins. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie*, Freiburg, 1959; Idem, *Vom Sein und Sollen des Menschen. Die existential-ontologischen Grundlagen der Ethik in Augustinischer Sicht*, Paris, 1963; HUFTIER, M., *Le tragique de la condition chrétienne chez Saint Augustin*, Paris, 1964; GALVÃO, H. N., *Die existentielle Gottes-Erkentnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln, 1981.

acentuação mística, nem por isso deixa de contemplar, em razoável medida, a dimensão ontológica do real. De resto, por mais relevo que uma filosofia atribua à investigação do mistério da existência, sempre acaba por ser remetida para uma maior ou menor reflexão sobre as essências, enquanto contexto ontológico da existência, necessário para a sua compreensão.

De onde provém então, em Agostinho, a sua acentuada e de algum modo omnipresente preocupação existencial? Julgo que poderiam aduzir-se pelo menos três motivos essenciais. Em primeiro lugar, a sua própria personalidade e a sua própria vida. Homem bipolar, tensamente dramático, profundamente insatisfeito, sedento de absoluto, vivendo na adolescência e juventude experiências traumatizantes, convertido depois à fé e ao ideal de vida cristãos, assumindo responsabilmente a missão de pastor, Agostinho não estava vocacionado para ser um filósofo de gabinete ou um pensador de laboratório, à maneira de Tomás de Aquino. A sua maneira de ser e a sua experiência da vida atiram-no frontalmente para a meditação filosófica, ou melhor, filosófico-teológica do próprio mistério da vida, isto é, do mistério da existência.

Por outro lado, o contexto histórico da sua vida e obra favorece esta orientação do seu pensamento. Com efeito, desde a morte de Aristóteles que a especulação metafísica em torno das essências — problemas clássicos do ser, do mundo físico, do homem e de Deus — tinha perdido grande parte do antigo interesse. O advento do helenismo, arrastando consigo uma vasta e profunda crise de civilização, mergulhara o homem antigo numa dramática crise de identidade, e, por isso mesmo, numa angustiada crise de sentido. Daí o forte pendor ético-existencial das filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, cepticismo, filonismo, neoplatonismo, mais pela via estritamente filosófica ou mais inserindo nela a tensão religiosa e mística, andam à procura da *ataraxia*, da paz interior, daquela perfeita e absoluta imperturbabilidade que, no meio das vicissitudes deste mundo, assemelhe o homem aos deuses supra-temporais. É o tempo em que se desenvolve e cultiva o ideal do sábio, como forma suprema de realização humana. Sabedoria estoica, sabedoria epicurista, sabedoria cepticista, além de outras, representam, cada uma a seu modo, essa suprema aspiração de uma humanidade que se sente perdida e angustiada num mundo repleto de perturbações e carente de sentido existencial.

Agostinho, ainda que à distância de alguns séculos da primeira irrupção do helenismo, paga ainda o seu tributo ao movimento espiritual e cultural por ele desencadeado. Entra nele pelas mãos de seu mestre Cícero, através da leitura do *Hortensius*, que lhe desperta na alma a sede adormecida da sabedoria. Faz depois sucessivamente a experiência de diferentes expressões dessa mesma sabedoria: maniqueísmo, cepticismo académico, neoplatonismo. A conversão ao cristianismo, como etapa final e decisiva na trajectória da sua vida, inscreve-se afinal nesse mesmo dinamismo existencial de busca da sabedoria beatificante, portadora dessa *ataraxia*, dessa «vida imperturbável»², que era objecto da procura dos diferentes movimentos filosóficos e religiosos da tradição helenística. Ansia de paz de que Agostinho, de resto, se fez eco, lembrando a ideia virgiliana da *pax romana*, não apenas em referência à sua própria pessoa, mas também em relação à existência colectiva da humanidade. Também esta será vista por ele como ânsia e marcha colectiva, através das perturbações e vicissitudes da história intramundana, na direcção da paz perfeita e definitiva, na transcendência da mesma história³.

A influência da inspiração neoplatónica e cristã na orientação existencialista do pensamento agostiniano merece uma referência à parte. O neoplatonismo, com a sua forte incidência na problemática do homem perdido na dispersão intramundana do mundo sensível, com o seu misticismo e o seu carácter soteriológico, proporcionou ao inquieto Agostinho, além do mais, a sua aproximação do cristianismo e nele o vislumbramento daquela sabedoria que vinha responder cabalmente à sua problemática existencial e à sua ânsia de paz e de salvação. Por outro lado, uma vez convertido, Agostinho integra-se como pensador na corrente do pensamento patrístico, o qual, sem deixar de beber nas fontes da filosofia grega, especialmente platónica e neoplatónica, vai haurir na Sagrada Escritura a sua inspiração fundamental. E sabemos que o pensamento bíblico é eminentemente existencial.

Como quer que seja, a verdade é que Santo Agostinho nos legou um corpo de pensamento profundamente imbuído de existencialismo, que permite qualificá-lo como um existencialista «avant la lettre». Mais que isso: ele assume a própria tarefa filosófica como atitude existencial, de tal forma que podemos falar, a seu respeito, quer de existencialismo teórico quer de existencialismo prático.

² *Conf.*, II, 10, 8.

³ *De civ. Dei*, XXII, 30.

2. Tarefa filosófica e existencialidade: a teorização

A atitude de Agostinho enquanto filósofo concebe-a ele em plena juventude e ainda ao tempo da sua grave crise espiritual e moral. Refere-a nas *Confissões* a propósito da influência exercida no seu espírito pela leitura do *Hortensius*. Essa pequena obra despertara nele o amor da sabedoria, que em grego dá pelo nome de *philosophia*. Não se tratava, já nessa altura, de mera curiosidade intelectual. A sabedoria, que ele divisara como horizonte para a sua apaixonada pesquisa, era já aquela sabedoria beatificante, na qual o seu coração infeliz e inquieto desejava ardentemente encontrar a felicidade e a paz: «Imediatamente se tornaram vis a meus olhos as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a imortalidade da sabedoria /.../. Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para Vós! /.../ O que me deleitava naquela exortação era o facto de as suas palavras me excitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, não já esta ou aquela seita, mas sim a mesma Sabedoria, qualquer que ela fosse»⁴.

Quando, alguns anos mais tarde⁵, se lança mais decididamente na sua demanda, dedicando-se à meditação filosófica fá-lo-á nessa perspectiva, assumindo a tarefa de filósofo como verdadeiro empenhamento existencial — *engagement*, diriam os existencialistas modernos —, isto é, como esforço vital em ordem à plena realização de si mesmo, à descoberta do sentido fundamental e último da própria existência. Em termos religiosos, diríamos em ordem à salvação pessoal. Em linguagem ético-antropológica, falaríamos de busca da perfeita felicidade humana. Disso nos deixará o eloquente testemunho, ao escrever: «*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*»⁶. Todo o seu discurso mental leva consigo essa preocupação fundamental, como refere no diálogo *Contra Academicos*: «Discutamos, segundo as nossas forças, não sobre a glória, que é coisa leve e pueril, mas sobre a própria vida e a esperança que temos de ser felizes»⁷. Agostinho concebe pois a filosofia, enquanto procura da sabedoria, como caminho de felicidade, já que esta é dada pela posse da plenitude da verdade, isto é, pela sabedoria buscada através da

⁴ *Conf.*, III, 4.

⁵ Quando o *Hortensius* lhe vem às mãos, Agostinho contava 19 anos.

⁶ *De civ. Dei*, XIX, 1.

⁷ *Cont. Acad.*, III, 9.

verdades particulares e parcelares, que remetem o espírito para «a mesma Verdade pela qual tudo o mais é manifestado»⁸. «Amar a vida feliz outra coisa não é, com efeito, que amar a alegria oriunda da verdade» — *gaudium de veritate*⁹. Por isso, para ele, pensar é verdadeiramente ponderar, isto é, pesar, deixar-se conduzir pelo seu *pondus animae*, pelo seu peso anímico, na direcção do absoluto da verdade para o qual esse peso naturalmente o impele.

A posse da sabedoria identifica-se, por sua vez, com a posse contemplativa de Deus, pelo que a tarefa filosófica se constitui, de sua natureza, como itinerário existencial da mente para Deus, suprema medida da verdade. Filosofar é deixar-se mover por «esse aviso, essa voz interior que nos convida a pensar em Deus, a buscá-lo, a desejá-lo sem tibieza», aviso e voz que «nos vêm da fonte mesma da verdade» como «íntimo resplendor em que nos banha o Sol das almas. Dele procede toda a verdade que sai da nossa boca, mesmo quando os nossos olhos, ou por debilidade ou por falta de habituamento, trepidam ao fixar-se nele e abraçá-lo na sua integridade». «Enquanto vamos em sua busca e não bebemos na plenitude da sua fonte, não chegamos ainda à nossa medida; e, ainda que não nos falte a divina ajuda, todavia, não somos nem sábios nem felizes. Esta é pois a plena saciedade das almas; esta é a vida feliz: a que consiste em conhecer piedosa e perfeitamente quem nos guia para a verdade, e os vínculos que nos relacionam com ela, e os meios que nos levam ao sumo Modo.» A filosofia é por isso uma tarefa séria, empenhada no «sério existencial», que não pactua com diletantismos intelectuais ou com vãs curiosidades mentais: «Pela luz destas três coisas se vai à inteliência de um só Deus e uma só substância, excluindo toda a supersticiosa vaidade»¹⁰.

O itinerário mental do filósofo, guiado pela Verdade para a mesma Verdade, é um caminho de conversão da exterioridade para a interioridade, que supõe o permanente empenhamento da vontade no sentido de não deixar o espírito prender-se aos bens exteriores e caducos, impelindo-o a, numa atitude de recolhimento, buscar, pela via interior, a verdade superior que é simultaneamente o Bem imutável e a Verdade beatificante¹¹: «Não queiras derramar-te para fora; entra dentro de ti mesmo, porque é no homem interior que

⁸ Cf. *De lib. arb.*, II, 9, 26; II, 13, 35 e 36.

⁹ *Conf.*, X, 13, 33.

¹⁰ *De beata vita*, IV, 35.

¹¹ Cf. *De Trin.*, VIII, 3, 4 e 5.

habita a verdade; e, se achares que a tua natureza é mutável, transcede-te a ti mesmo, mas não esqueças que, ao ascender para além do cume do teu ser, te elevas acima da tua alma, dotada de razão. Encaminha pois os teus passos para onde se acende a luz da razão /.../. Confessa que tu não és a Verdade, pois ela não se busca a si mesma, enquanto que tu a alcançaste pela investigação, não percorrendo espaços, mas com o afecto espiritual, a fim de que o homem interior se ponha em acordo com o seu hóspede, não com a fruição carnal e baixa, mas com subtilíssimo deleite espiritual¹². Kierkegaard encontrará aqui inspiração para a sua filosofia da interioridade.

Baseado na experiência da sua própria vida, Agostinho acha que a tarefa filosófica, como caminho de conversão, é, não apenas incentivada pelo impulso fundamental constituído pelo desejo de ser feliz, mas também despertada e mantida vigilante por um estímulo que, por mais que o homem o contrarie, não o deixa adormecer naquilo a que Péguy chama os falsos «sistemas de tranquilidade». É o estímulo da inquietude existencial: «Criaste-nos para Ti e o nosso coração vive inquieto enquanto não repousar em Ti»¹³. Lugar natural do coração do homem, único onde este se encontra ordenado e repousa¹⁴, Deus é-o também em relação à razão filosofante que se atarefa na demanda da verdade. E a filosofia, como tarefa do homem inquieto à procura da «paz do sábado que não entardece»¹⁵, apresenta-se assim para Agostinho verdadeiramente como exercício da própria existencialidade, isto é, como processo de auto-superação, dinamismo de auto-realização, caminho de salvação, itinerário existencial, modo eminente de *ek-sistência*.

3. Tarefa filosófica e existencialidade: vivência pessoal e temática existencial

Filosofia do homem concreto e vivente, que é o próprio Agostinho, com as suas ansiedades, dúvidas e interrogações à procura de resposta, o pensamento agostiniano é, em boa parte, feito do suor e das lágrimas do seu autor. Também aqui deparamos com um curioso ponto de contacto com os modernos existencialistas. O existencialismo

¹² *De ver. rel.*, XXXIX, 72.

¹³ *Conf.*, I, 1, 1.

¹⁴ Cf. *Conf.*, XIII, 9, 10.

¹⁵ *Conf.*, XIII, 35, 50.

agostiniano é, antes de tudo, vivencial. Da sua vivência, porém, Agostinho extrai variada temática, que desenvolve, em jeito de temas repetitivos de uma larga sinfonia, nas páginas da sua extensa obra literária. É sem dúvida nas *Confissões*, enquanto obra autobiográfica, que mais se evidencia o seu existencialismo vivencial¹⁶. Por seu lado, o existencialismo temático é-nos patenteado quer por esta obra quer pelas de teor mais expositivo, ainda quando de conteúdo mais vincadamente ontológico. Temas como o homem, a alma, o livre arbítrio, a liberdade, a felicidade, a verdade, o bem e o mal, o pecado, a conversão, a interioridade, etc., relevam bastante da preocupação e da óptica existenciais. Não é fácil, de resto, separar em Agostinho o doutor do pastor, com a inerente carga de empenhamento existencial própria deste.

O que, entretanto, aparece como englobante de toda essa temática existencial é sem dúvida o tema do homem. Se é verdade que o agostinismo é um pensamento estruturalmente teocêntrico, que tudo vê na perspectiva da sua relação com Deus, também é certo que, nesse tudo, o homem ocupa um lugar primeiro e relativizador, de tal modo que Agostinho pôde definir como objecto exclusivo da sua pesquisa intelectual «*Deum et animam*»¹⁷: «que me conheça a mim, que Te conheça a Ti»¹⁸. O que constituirá preocupação e ocupação da sua mente sedenta de verdade será Deus, como polo glavanizador da tensão existencial do homem, e o homem, enquanto que, pelo seu espírito, se descobre gravitando na órbita de Deus, sendo tudo o mais assumido apenas nesta perspectiva fundamental.

3.1. O homem diante de Deus

«Que me conheça a mim, que te conheça a Ti». Agostinho desconhece efectivamente outra perspectiva para se situar na existência que não seja o kierkegaardiano estar-diante-de-Deus. O homem filósofo identifica-se nele com o homem existencial e este com o homem religioso. As *Confissões* aparecem, neste sentido, como verdadeira obra paradigmática. O pensador Agostinho apresenta-se aí como um homem que está diante de Deus, em diálogo religioso

¹⁶ Veja-se, a propósito, a recente tese doutoral do Prof. Henrique N. Galvão, já citada na nota 1.

¹⁷ *Sol.*, I, 2, 7.

¹⁸ *Sol.*, II, 1.

com Ele, diante dele interrogando e interrogando-se; um homem que confessa, desde as primeiras às últimas linhas, a sua pequenez, a sua finitude, a sua fragilidade, a sua miséria existencial: «o homem que publica a sua mortalidade, arrastando consigo o testemunho do seu pecado»¹⁹; o homem que busca em Deus, que é grande²⁰, a solidez, a firmeza, a permanência, a unidade, a superação feliz da sua miséria existencial, lembrando a temática pascaliana da miséria do homem sem Deus²¹: «o meu corpo vive da minha alma, e esta vive de Vós»²²; um homem, enfim, convencido de que só na tensão existencial do seu eu para o Tu de Deus, plenitude de si mesmo, descansará da sua inquietude, propondo-se por isso fazer da vida uma incessante procura do seu rosto: «Que eu Vos procure, Senhor, invocando-Vos»²³.

Uma tal procura, propõe-se Agostinho realizá-la na verdade, isto é, na fidelidade existencial: «Vós amastes a verdade, pelo que quem a pratica alcança a luz. Quero-a praticar no meu coração, confessando-me a Vós»²⁴. Ela não será entretenimento frívolo de intelectual curioso, mas vivência dramática, levada a cabo com «palavras de alma» e «gritos do pensamento»²⁵. Para Agostinho é isso existir: estar diante de Deus, nessa tensão dramática da plenitude existencial, sem desespero de tragédia, mas na certeza antecipada de que buscar a Deus é buscar a vida eterna²⁶. É nessa vivência do eu humano, frágil e finito, diante do Tu absoluto e infinito de Deus que ele vai desvelando o mistério de si e o mistério de Deus.

3.2. *O homeni mistério*

«Que me conheça a mim!». Ao buscar o rosto de Deus, Agostinho busca simultaneamente o seu próprio rosto. À pergunta «Quem é Deus?», em *Conf.* X, 6, 9, segue-se, quase em jeito de eco natural, em *Conf.* X, 17, 26, a pergunta «E quem sou eu, meu Deus?». O seu assombro perante o enigma de si mesmo é particularmente

¹⁹ *Conf.*, I, 1, 1.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Pensées*, I parte.

²² *Conf.*, X, 20, 29.

²³ *Conf.*, I, 1, 1.

²⁴ *Conf.*, X, 1, 1.

²⁵ *Conf.*, X, 2, 2.

²⁶ *Conf.*, X, 20, 29.

impressionante: «Não chego a apreender todo o meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? /.../ Este ponto faz brotar em mim uma admiração sem limites que me subjuga»²⁷; na verdade, «grande abismo é o homem, Senhor»²⁸. Não compreende, por isso, que as pessoas se espantem com outras maravilhas menores, sem se darem conta daquela que está presente nelas mesmas²⁹.

A dificuldade de Agostinho em se apreender a si mesmo, apesar de se habitar a si mesmo e não fora de si, lembra a distinção que Gabriel Marcel estabelece entre problema e mistério. O homem é, também para o mestre de Hipona, mais mistério que problema, porque não está diante de si, como algo de objectivo, mas ele próprio está implicado e comprometido na interrogação que faz sobre si mesmo. Por isso, mais que em atitude analítico-objectiva, será em jeito vivencial que tentará a aproximação desse mistério de si mesmo, e, nele, do mistério do homem.

Agostinho alimentou, na juventude, uma certa ilusão de luminosidade antropológica e existencial. Dessa sonolência enganosamente otimizada se desfez porém para sempre desde que a perda inesperada de um amigo íntimo o veio despertar para a realidade sombria e obscura da condição humana: «Com tal dor entenebreceu-se-me o coração. Tudo o que via era morte. /.../ Tinha-me transformado numa grande interrogação»³⁰.

3.3. *O homem dramático*

O mistério humano que Agostinho se propõe iluminar não diz, na verdade, respeito ao homem universal e abstracto, porventura otimizado à maneira grega, mas ao homem concreto e vivente conhecido a partir da sua própria pessoa e experiência de vida e com o tempo informado da profundidade da sua miséria existencial pela palavra da Bíblia. Trata-se do homem doente, decaído, miserável, «lugar de infelicidade»³¹, e todavia inconformado com essa condição, sedento de plenitude e de felicidade. O homem agostiniano é efectiva-

²⁷ *Conf.*, X, 8, 15.

²⁸ *Conf.*, IV, 14, 22.

²⁹ *Conf.*, X, 8, 15.

³⁰ *Conf.*, IV, 4, 9.

³¹ *Conf.*, IV, 7, 12.

mente um homem estruturalmente desajustado de si próprio, em conflito interior. O homem agostiniano é, numa palavra, um homem dramático³².

A expressão agostiniana do drama humano é múltipla e variada. Na relativa dispersão em que nos é dada nos escritos do Hiponense, reflecte-se um certo modo fenomenológico, relativamente desordenado, de abordar o drama do homem a partir da própria experiência existencial. Metodologicamente tentarei ordenar essa multiplicidade e variedade, distribuindo-a, ainda que não exaustivamente, por várias séries de tópicos mais significativos.

1. *Infelicidade, inquietude, perdição*. — «Lugar de infelicidade», «o homem é miserável e anseia viver feliz»³³. A este tema consagra Agostinho expressamente o diálogo *De beata vita* onde procura demonstrar que a felicidade é dada pela posse de Deus: «é feliz o que possui Deus»³⁴. O drama do homem infeliz ansiando pela perfeita felicidade ou beatitude constitui uma das ideias-força de toda a antropologia agostiniana. Trata-se de um tópico fundamental e bastante conhecido que também já aqui referi por mais que uma vez pelo que me dispense de insistir nele. O mesmo se diga quanto ao tópico da inquietude que de resto se liga intimamente com o da infelicidade. O homem vive inquieto, nostálgico, insatisfeito, porque o seu coração se sente infeliz ou apenas relativamente feliz. Ainda que o encontro provisório e imperfeito de Deus o apazigue em certa medida, ele continua a mover-se — tal como o Agostinho das *Confissões* —, inquieto apesar de tudo, na busca daquela «paz tranquila, a paz do sábado que não entardece»³⁵. Um homem assim permanece desencontrado consigo mesmo, perdido em si mesmo, à procura da salvação de si mesmo: «Quem me dera repousar em Vós! ... Que sois Vós para mim? ... Dizei à minha alma: sou a tua salvação»³⁶.

³² Trata-se, com efeito, de uma condição estrutural do ser humano. Por isso, «a experiência religiosa de Santo Agostinho é, por natureza, dialéctica. Os temas opostos combatem-se e determinam-se simultaneamente um ao outro. Um não pode existir sem o outro; não existe a não ser em relação com ele. Cada qual supõe um adversário. É assim que se forma a concepção do drama interior a que o homem está sujeito, e sem a qual não se poderia compreender o ponto de vista antropológico de Santo Agostinho. A vida do homem é, em si própria, dramática; apresenta-se como uma luta; é, em si, uma luta». (GROETHUYSEN, B., *Antropologia Filosófica*, trad. Port., ed. Presença, Lisboa, 1982, p. 106).

³³ *De Trin.*, XIV, 15, 21.

³⁴ *De beata vita*, II, 11; cf. tb. *Conf.*, X, 22: «A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por vós».

³⁵ *Conf.*, XIII, 35, 50.

³⁶ *Conf.*, I, 5, 5.

2. *Exterioridade, dispersão, enredamento.* — O drama humano agrava-se na medida em que o homem, na procura de si mesmo, se lança para fora de si. Nessa medida, mais se perde, através dos fogos-fátuos dos deleites ilusórios, procurando contraditoriamente encontrar-se na *dis-persão* de si mesmo. Recordando as suas «torpezas passadas e as depravações carnis da sua alma», os seus «caminhos viciosos», Agostinho dirige-se a Deus como «Doçura que não engana, Doçura feliz e firme» e deixa-nos este expressivo testemunho da sua experiência da vida exterior: «Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me da vossa unidade para inúmeras bagatelas»³⁷. Estamos perante um sentimento de marca vincadamente neoplatónica: a dispersão do espírito na multiplicidade própria da vida exterior arrasta consigo a fragmentação do ser e a sua aniquilação. Na dialéctica existencial agostiniana, a extro-versão, que é di-versão da unidade interior do homem em Deus, reclama pois a intro-versão, que se constitui como verdadeira con-versão do exterior para o interior, onde o homem, encontrando-se com Deus, acaba por se encontrar a si mesmo: «Tarde Vos amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu a procurar-Vos lá fora! Disforme, lançava-me sobre essas formosuras que criastes. Estáveis comigo e eu não estava convosco!»³⁸.

A vida exterior, com a sua dispersão na multiplicidade das coisas sensíveis, transforma-se facilmente para a alma numa teia em que esta acaba enredada e prisioneira. O tópico do enredamento aparece com alguma frequência nos escritos de Agostinho³⁹, bem como o seu antitético que é o tópico da verdadeira liberdade⁴⁰. Referindo, uma vez mais, a dolorosa experiência da sua juventude, lembra que aí a sua alma «se lançava para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objectos sensíveis», sublinhando: «Precipitei-me, finalmente, no amor em que anelava enredar-me». E conclui: «Mas, ainda que alegre, enredava-me nos laços das tribulações para ser flagelado pelas férreas e abrasantes varas do ciúme, das suspeitas, dos ódios e das contendidas»⁴¹.

³⁷ *Conf.*, II, 1, 1; cf. tb. *De lib. arb.*, III, 23, 70.

³⁸ *Conf.*, X, 27, 38.

³⁹ Cf., p. ex., *Conf.*, II, 7, 15; II, 10, 18; III, 1, 1. III, 8, 16; VII, 7, 11; X, 34, 51; *De lib. arb.*, II, 16, 41.

⁴⁰ Cf., p. ex., *De lib. arb.*, I, 15, 32; II, 13, 37; II, 16, 41; III, 18, 52.

⁴¹ *Conf.*, III, 1, 1.

O enredamento nas «coisas passageiras», «nas seduções dos tempos e dos lugares»⁴², isto é, na teia da vida exterior, provoca dialecticamente em Agostinho o desejo de libertação para a verdadeira liberdade: «Quem me desembaraçará este nó tão enredado e emaranhado?»⁴³. Só na medida em que a alma doente consiga, graças ao Médico divino, retomar o caminho da interioridade é que verdadeiramente se tornará livre⁴⁴.

3. *Distanciamento, exílio, miséria.* — O homem que se dispersa no universo da vida exterior distancia-se de si mesmo, exilando-se da sua verdadeira pátria que é a intimidade com o seu Deus. Recordando sempre a experiência da adolescência e juventude, confessa Agostinho: «Andava longe da Vossa face, retido por afeições tenebrosas». Compara-se, a propósito, com o filho mais novo da parábola evangélica, que foi «viver e dissipar prodigamente, em região afastada, a herança paterna»⁴⁵; «Na adolescência afastei-me de Vós, andei errante..., tornado-me para mim mesmo uma região de fome»⁴⁶. Expressões semelhantes aparecem aqui e além, nas *Confissões*, referindo a existência exteriorizada como experiência do exílio ou degredo da verdadeira pátria, lembrando o tema camusiano do homem estrangeiro na terra do seu existir.

Em tal situação, como o pródigo do Evangelho, o homem não pode senão transformar-se em ser indigente, miserável, desgraçado, esfomeado, carente da verdadeira plenitude e saciedade. Situação dramática, essa, já que a «aversão do bem imutável pela conversão aos bens mutáveis»⁴⁷ traz consigo a divisão do coração, implicando uma contradição existencial, pois toda a abundância que não é Deus é para ele indigência⁴⁸, sendo a sua procura uma busca em sentido oposto: «Ainda que desterrados do gozo imutável, não estamos separados ou fora da sua órbita, e daí o buscarmos nestas coisas mutáveis e temporais e eternidade, a verdade e a felicidade»⁴⁹.

⁴² *De lib. arb.*, II, 16, 41.

⁴³ *Conf.*, II, 10, 18.

⁴⁴ Cf. *De lib. arb.*, II, 13, 37.

⁴⁵ *Conf.*, I, 18, 28.

⁴⁶ *Conf.*, II, 10, 18.

⁴⁷ *De lib. arb.*, II, 19, 53.

⁴⁸ *Conf.*, XIII, 8, 9.

⁴⁹ *De Trin.*, IV, 1, 2.

4. *Instabilidade, temporalidade, inconsistência.* — A dialéctica existencial da mudança e da imutabilidade — com os seus equivalentes instabilidade/permanência, temporalidade/eternidade, etc. — é sem dúvida um dos temas mais caros a Santo Agostinho e que mais presença têm nos seus escritos⁵⁰. A sensibilidade agostiniana à condição de ser-no-tempo é muito viva. Conhecemos a sua profunda meditação sobre o mistério do tempo, no livro XI das *Confissões*. Para o mestre de Hipona, tudo o que é temporalizado é imperfeitamente, já que ser no tempo é ser-depois-de-não-ser e ser-para-deixar-de-ser⁵¹. «Ser e permanecer são correlativos»⁵²; ser verdadeiramente é permanecer⁵³. O homem vive no tempo. E tanto mais se torna dependente desta condição quanto mais se deixa prender às coisas passageiras: «Para qualquer parte que se volte a alma humana é à dor que se agarra, se não se fixa em Vós, ainda mesmo que se agarre às belezas existentes fora de Vós e de si mesma. Estas nada teriam de belo se não proviessem de Vós. Nascem e morrem. Nascendo, começam a existir; crescem para se aperfeiçoarem; e, quando perfeitas, envelhecem e morrem. Nem tudo envelhece, mas tudo morre. Por iso, os seres quando nascem e se esforçam por existir, quanto mais depressa crescem para existir, tanto mais se apressam a não existir. Tal é a sua condição /.../. Que a minha alma... não se agarre a elas pelo visco do amor que entra pelos sentidos do corpo. Também as coisas caminham para não existirem, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama. Mas não tem onde, porque as coisas não são estáveis: fogem»⁵⁴.

A temporalidade reclama dialecticamente a eternidade. A corrosão do ser, inerente à condição de ser no tempo, desperta no homem o desejo da sua superação, por forma a que o ser humano acabe por se encontrar fora do seu alcance, «permanecendo junto de Deus sempre estável e eterno»⁵⁵. Ideia semelhante desenvolve Agostinho no final do livro XI das *Confissões*, relacionando temporalidade com dispersão. O tempo é dispersivo do ser: «Dispersei-me no tempo cuja ordem ignoro. Os meus pensamentos, as

⁵⁰ Cf., p. ex., *Conf.*, II, 10, 18; IV, 9, 14; IV, 10, 15; VII, 11, 17; XI, 29, 41; *De beata vita*, II, 8; II, 11; *De nat. boni...*, XX, 20; *De lib. arb.*, I, 13, 29; III, 7, 21.

⁵¹ Cf. *De lib. arb.*, III, 7, 21.

⁵² *De Ecl. Cath. et de man.*, VI, 8.

⁵³ *De lib. arb.*, III, 8, 23; *Conf.*, VII, 11, 17.

⁵⁴ *Conf.*, IV, 10, 15.

⁵⁵ *Conf.*, IV, 11, 16.

entranhas íntimas da minha alma, são dilacerados por tumultuosas vicissitudes até ao momento em que, limpo e purificado pelo fogo do vosso amor, me una a Vós»⁵⁶.

5. *Enfermidade, pecado, decaimento.* — Agostinho fez a amarga experiência do pecado. Ele sabe, desde então, como é grande a sua atracção, a concupiscência na alma do homem. O homem é pecador, e ser pecador é ser doente. «Pecar é morrer. Miséria, não-ser, tudo isso está no mesmo plano. O pecador é um doente; sofre de um mal que leva à morte. A sua vitalidade está diminuída. É um mísero ser. Não se trata de uma série de pecados que, mais tarde, seriam corrigidos um a um: o homem está sempre votado ao pecado, o homem é um doente»⁵⁷. É um enfermo, *in-firmus*, carente de firmeza na sua vontade, como em todo o seu ser. O pecado leva à morte porque pecar é dissipar o próprio ser, já que é procurar os prazeres, as grandezas e as verdades, não em Deus, mas nas criaturas⁵⁸. Assim o experimentou Agostinho: «Por isso, confessa, a minha alma não tinha saúde, e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objectos sensíveis»⁵⁹. Em última análise, como lhe ensina a revelação bíblica, essa «enfermidade da alma» que é o «visco da concupiscência»⁶⁰, está nele porque ele é um ser decaído: não realiza em si aquele estado virginal originário para o qual o Criador o projectou.

Também aqui se verifica a dialéctica existencial. A doença clama pela saúde: «Quando estiver unido a Vós com todo o meu ser, em parte nenhuma sentirei dor e trabalho. A minha vida será então verdadeiramente viva, porque estará toda cheia de Vós /.../. Ai de mim! Senhor, tende compaixão de mim! Olhai, eu não escondo as minhas feridas. Vós sois o médico e eu o enfermo; sois misericordioso e eu miserável. Não é a vida do homem sobre a terra uma contínua tentação?»⁶¹.

⁵⁶ *Conf.*, XI, 29, 39.

⁵⁷ GROETHUYSEN, B., *o. c.*, p. 109.

⁵⁸ *Conf.*, I, 20, 31.

⁵⁹ *Conf.*, III, 1, 1.

⁶⁰ *Conf.*, X, 30, 42.

⁶¹ *Conf.*, X, 28, 39.

4. A essencialidade na perspectiva da existencialidade

Sem embargo para a componente existencialista do seu pensamento, é verdade que Santo Agostinho desenvolve largamente um discurso essencialista. Como os grande sistemas clássicos, também o augustinismo contempla os três grandes temas fundamentais da ontologia tradicional: Deus, o homem e o mundo. Também aqui, porém, Agostinho prelude as modernas filosofias da existência. Com efeito, a sua preocupação ontológica inscreve-se na preocupação existencial, aparecendo esta como originária, fundamental e relativizadora em face daquela.

Quando ele assume, como objecto exclusivo da sua pesquisa filosófica, Deus e a alma, aparentemente está de facto a excluir todo o universo da exterioridade física. Filósofo da interioridade, parece propôr-se deixar de fora das suas preocupações filosóficas e do seu sistema de pensamento todo o mundo exterior. Em rigor, porém, não é isso o que se passa. Agostinho, a quem V. Capánaga qualifica com razão de «génio metafísico indagador das essências»⁶², não exclui, apenas secundariza e relativiza. O seu escopo é debruçar-se sobre o mistério do homem, enquanto ser dotado de interioridade e por ela definido — «sou o que sou no coração»⁶³ —, na sua relação existencial com Deus, cuja presença ele capta, através do seu olhar interior, no mais íntimo de si mesmo.

Que interesse pode ser reservado, nestas condições, ao mundo exterior? Apenas na medida em que se integra nesta perspectiva fundamental ele será tomado em consideração. O mundo não interessa por si mesmo, mas enquanto que é o lugar do homem existente e revelação, para ele, da glória de Deus. O homem é, apesar de tudo, um espírito encarnado e um ser-no-mundo. Nem mesmo Deus e o homem interessam como realidades a considerar em perspectiva absoluta e meramente ontológica, mas sim, fundamentalmente, como pólos da dinâmica existencial humana. Agostinho trata pois de Deus, do homem e do mundo em si mesmos, em perspectiva ontológica, não porém por si mesmos, mas sempre, no fundo, enquanto integrados na perspectiva existencial. Aliás, fora desta óptica, não há em Agostinho — como mais tarde em Bernardo de Claraval — legitimidade para o

⁶² CAPANAGA, V., in *Obras de San Agustín*, III, «Obras Filosóficas», 5.ª ed., BAC, Madrid, 1982, p. 861.

⁶³ *Conf.*, X, 3, 4.

saber: a vã curiosidade, o saber pelo saber, é por ele considerado indigno do homem ⁶⁴.

Todo o discurso agostiniano, na senda da verdade ou da sabedoria, é assim, mais que ontológico, um discurso axiológico e existencial. Ele busca o bem ou o valor da verdade, e, em definitivo, ele busca a verdade beatificante. O ser interessa-lhe em função do agir, a investigação em função da vivência, a essência em função da existência.

Tal parece ser, de forma particularmente relevante, a perspectiva de fundo na estruturação das *Confissões*, onde, apesar da aparente desordem no desenvolvimento, podemos detectar um esquema de fundo elucidativo: depois de, numa primeira parte (livros I a IX), ter confessado diante de Deus a sua experiência existencial de homem dramático, perdido no mar revolto de uma existência desnordeada em demanda das águas tranquilas do ancoradouro divino, desenvolve, numa segunda parte, a sua ontologia de Deus (X), do mundo criado no tempo (XI) e no espaço (XII), para encerrar a sua longa meditação reflectindo sobre o homem e o seu lugar no conjunto da criação e em face de Deus (XIII), como ser criado para Deus, no qual encontra a plenitude da sua realização humana e o sentido último da sua vida. O homem é chamado, pelo amor inscrito no seu coração, e conduzido pela inquietude que o habita ⁶⁵, a dominar sobre toda a criação, subordinando as realidades inferiores às superiores ⁶⁶, não se conformando com este mundo ⁶⁷ mas voltando-se para o Criador, vivendo cada vez mais próximo da fonte da Vida, até ver a luz na Luz divina e aí alcançar a perfeita felicidade ⁶⁸. Através das vicissitudes da existência intramundana, «ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e cantamos o cântico dos degraus /.../. Subimos para a paz da Jerusalém celeste» ⁶⁹.

⁶⁴ Cf. *Conf.*, X, 35, 54.

⁶⁵ *Conf.*, XIII, 9, 10.

⁶⁶ *De lib. arb.*, III, 1, 2; III, 4, 17.

⁶⁷ *Conf.*, XIII, 22, 32.

⁶⁸ *Conf.*, XIII, 4, 5.

⁶⁹ *Conf.*, XIII, 9, 10.

5. A existencialidade na perspectiva da essencialidade

Se é verdade que a ordem das essências é, em Santo Agostinho, perspectivada em função da ordem da existência, também, por outro lado, a ordem da existência é por ele definida por referência à ordem ontológica, que a precede como fundamento e a orienta como norma ética. Em definitivo, a existência, assim fundamentada e orientada, é definida como busca da perfeita coincidência da essência do homem consigo mesma.

Como todos os seres criados, o homem é dotado, na sua essência, da estrutura vestigial-trinitária constituída pela medida ou modo, o número (ou espécie ou forma) e o peso (ou ordem)⁷⁰. O modo ou medida define-o como um ser finito; a espécie identifica-o como imagem de Deus, pela sua racionalidade espiritual⁷¹; o peso marca o ser finito que ele é com a tensão do infinito que, como imagem de Deus, aspira a ser. Com efeito, o modo humano, finito, conjugado com a espécie, que o assinala como ser aberto para o infinito, introduzem no homem uma distância de si mesmo ou uma estrutural incoincidência consigo mesmo. A essência humana revela-se assim paradoxal em si mesma: há nela uma aparente contradição. A sua suficiência relativa, dada pelo modo ou medida, conjuga-se com uma radical insuficiência. Por isso, o homem se configura como um ser tenso e dramático. Por isso também, ele se constitui como existente, no moderno sentido da palavra. Ele é o que é, mas simultaneamente ele é o que (ainda) não é. Pascal exprimirá este paradoxo agostiniano, dizendo que «o homem ultrapassa infinitamente o homem»⁷². Sartre falará do humano projecto de ser Deus⁷³, projecto que reduz a uma paixão inútil. Para este, a projecção do homem para diante de si mesmo, pelo exercício da sua liberdade constitutivo da existência, é nadificação de si mesmo, puro salto no vazio. Agostinho, diferentemente, concebe essa projecção, que é a existência, como processo de plenificação humana, de acabamento da incompletude, de divinização do humano. A existência aparece assim como expressão vital do paradoxo da essência do homem, como busca da perfeita coincidência do homem consigo mesmo.

⁷⁰ Cf., p. ex., *De nat. boni...*, III; *De lib. arb.*, II, 20, 54; *De Gen. c. man.*, I, 16, 2; *Epist.*, XI, 3.

⁷¹ Cf. *De Trin.*, *passim*.

⁷² *Pensées*, 434.

⁷³ *L'être et le néant*, 2.ª ed., Paris, Gallimard, 1943, pp. 653-654.

A teoria agostiniana da constituição triádica do homem fundamenta, deste modo, a partir da sua própria estrutura essencial, toda a ordem da existência, a qual se inscreve directamente no dinamismo do peso. O peso é, em cada ser, aquele impulso natural que o faz tender para o lugar que lhe é próprio⁷⁴. No homem o peso identifica-se com o amor: «O meu amor é o meu peso; para onde quer que vá, é ele quem me leva»⁷⁵. Amor traduz aqui o platónico *éros*: é o amor carencial, a nostalgia da plenitude. É ele a raiz da humana inquietude, porque as coisas — e entre elas também o homem — «movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas quando o encontram ordenam-se e repousam»⁷⁶. O lugar próprio do homem é Deus. Por isso, Ele é «o nosso descanso»⁷⁷; por isso também, enquanto não repousarmos nele, o nosso coração vive inquieto⁷⁸. Que é então, para o homem, existir? Existir é deixar-se levar pelo seu peso, na direcção do seu lugar natural. Existir é pesar para Deus.

A existência humana é dramática, antes de mais, por esta razão de fundo: o homem vive longe de Deus, quando o seu lugar natural é Deus. O drama adensa-se porém na medida em que se vê constrangido a conjugar este peso com o contrapeso do amor desordenado das criaturas — a concupiscência ou visco do falso amor⁷⁹. Aí o homem vive o risco de se perder, carecendo de uma bússola para se orientar. Essa bússola é a lei moral.

Ora, essa lei do agir fundamenta-a Agostinho na lei do ser. É portanto a ontologia que fundamenta a ética; a ordem das essências, a ordem da existência. Santo Agostinho diverge radicalmente do existencialismo sartreano: o homem não cria a ordem de valores pelos quais opta, não inventa a verdade que lhe convém, não é uma existência gratuita a preceder uma essência por si construída sem porquê nem para quê. O homem move-se no quadro de uma ordem ontológica dada, a qual lhe fornece a ordem axiológica a que há-de ater-se na busca da própria realização humana. Toda a teoria agostiniana do *uti* e do *frui* assenta nesta suposição. O amor, que é a

⁷⁴ Cf. *Conf.*, XIII, 9, 10.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Conf.*, I, 1, 1.

⁷⁹ Cf. *De Trin.*, IX, 8, 13; *Conf.*, IV, 10, 15; X, 30, 42; *De lib. arb.*, I, 3 e 4; *En. in ps.* 140, 2; 121, 1.

alma da vida ética — «Ama e faz o que quiseres»⁸⁰ — não é portanto um amor cego. Nem este preceito pode ser entendido como slogan libertário. O amor é chamado a ser um amor odenado, constituindo-se a vida ética como ordem do amor. Assim como, no plano ontológico, os seres criados obedecem aos arquétipos eternos na mente do divino Artífice, e, no plano gnosiológico, a mente julga da verdade das coisas pelo supremo critério das verdades eternas e da eterna Verdade, assim, no plano ético e existencial, a vontade é chamada a optar segundo a ordem racional que tem o seu último fundamento no plano divino sobre o mundo e o homem, o qual se constitui como lei eterna⁸¹ para o agir humano.

Conclusão

Podemos concluir que a perspectiva existencial não é, em Santo Agostinho, apenas uma perspectiva secundária e uma dimensão marginal do seu pensamento. Pelo contrário, ela constitui, de algum modo, o vector central e a orientação fundamental. Ela explica, de resto, pelo menos em parte, um certo carácter fragmentário e aparentemente desordenado do seu desenvolvimento, sem prejuízo para a vigorosa sistematicidade do corpo de pensamento daí resultante. É certo que o Doutor de Hipona não utilizou nem conheceu a moderna terminologia existencialista, designadamente em relação aos conceitos fundamentais de essência e existência. Seria, mesmo assim, interessante um estudo sobre a linguagem agostiniana de cariz existencialista. Como seria interessante um estudo, o mais possível completo e sistemático, sobre o existencialismo agostiniano. O presente ensaio, conforme já foi dito no seu começo, mais não pretendeu que pôr em relevo algumas linhas, necessariamente incompletas e parcelares; o suficiente, no entanto, — e releve-se-me a presunção — para, juntamente com outros trabalhos realizados e publicados por mestres com mais autoridade, justificar, para o imortal pensador africano, o qualificativo de existencialista «ante litteram», sem prejuízo para um saudável equilíbrio no relacionamento integrador dos valores da existencialidade e da essencialidade.

JORGE COUTINHO

⁸⁰ *In ep. Ioan.*, X, 7, 8.

⁸¹ *Cf. Contra Faustum*, XXII, 27.