

## Conversão, sabedoria e santidade

### Santo Agostinho e o modelo medieval do ser e do saber cristão

Quando se fala de conversão, a propósito de Santo Agostinho, um simples iniciado pensa, de imediato, na volta que o jovem estudante e professor operou da sua visão e prática de vida pagãs para a fé e a prática cristãs. Na sua obra, especialmente nas *Confissões*, ele próprio a refere com esse termo. Mas o termo *conuersio* anda na obra do Hiponense ligado a outras significações<sup>1</sup>. A própria conversão ao Cristianismo integra uma série de conversões intercalares e integradoras desse movimento de alma mais alargado. Geerlings redu-las a três: conversão à filosofia, por influência do *Hortensius*<sup>2</sup>, logo concretizada na adesão ao maniqueísmo, conversão ao neoplatonismo e finalmente a estrita conversão ao Cristianismo<sup>3</sup>.

A conversão foi, como quer que seja, primeiro que tudo, um facto na vida de Agostinho, uma radical mudança de direcção na sua trajectória, implicando, como tal, uma transformação profunda na sua própria maneira de compreender o sentido da vida. Foi um facto significativo, quer dizer, um facto prenhe de significado e de sentido, a partir do qual se habituou

---

<sup>1</sup> Sobre o uso do termo “conversão” pelo próprio Agostinho e suas diversas conversões pode ver-se, em modo de síntese com rigor científico, GOULVEN MADEC, *Conuersio*, in CORNELIUS MAYER, et alii (editores), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, fasc. 7/8, Schwabe & Co. AG, Basel, 1994, cols. 1282-1294. Aí se oferece também abundante bibliografia sobre o tema.

<sup>2</sup> Cf. *Conf.* III, 4.

<sup>3</sup> Cf. W. GEERLINGS, *Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600. Jaherfeier der Bekerung Augustins*, “Theologische Quartalschrift”, 167 (1987), p. 198.

a fazer a leitura hermenêutica do mistério da vida. Compreende-se, por isso, que a ideia de “conversão” se tenha tornado de tal modo frequente na sua obra que se pode dizer que ela se torna aí uma chave fundamental na sua compreensão não só da dimensão ética e existencial da vida humana — onde Agostinho gosta de jogar com a dupla *auersio-conuersio*, ou com a tripla *auersio-peruersio-conuersio* — mas também da sua ontologia e da própria gnoseologia.

A criação do mundo, por exemplo, será compreendida como resposta de conversão por parte do mesmo mundo a um apelo do Verbo criador. A forma de que, pela acção enformadora do Verbo criador, se reveste a primitiva matéria informe é a resposta-conversão do mundo a esse apelo, qual início de regresso de um ser maximamente distante e oposto em relação ao puro ser divino à sua proximidade<sup>4</sup>. Esta compreensão ontológica tem uma particular aplicação, com incidência existencial, em relação àquela criatura espiritual que é a alma humana<sup>5</sup>. O sentido ético da existência como caminho de conversão está aí dado. Assim Gilson pôde falar globalmente do pensamento agostiniano em termos de uma “metafísica da conversão”<sup>6</sup>.

Por sua vez, o humano conhecimento da verdade é também ele movimento de conversão ou de volta da alma para o seu “Mestre interior”, donde toda a verdade promana, como do seu fundamento primeiro, e aonde a alma a vai beber como à sua fonte originária. O conhecimento da verdade inteligível é também ele um movimento de regresso, um activar a profunda “*memoria Dei*” imanente nela pela sua criação.

Madec realça que a reflexão que Agostinho fez nas *Confissões* sobre a sua própria conversão a fez a partir do fundo doutrinal desta ontologia da criação entendida na base da categoria da conversão, em que joga com as imagens fundamentais do alto e do baixo, do fora e do dentro, da errância e do regresso, da dispersão e do recolhimento, e assim sucessivamente<sup>7</sup>. No entanto, parece-nos mais exacto falar-se de uma circularidade hermenêutica, em que a metafísica da conversão é compreendida a partir da experiência da sua conversão pessoal e esta, por sua vez, ganha mais pleno sentido a partir daquela. Nesta circularidade, entretanto, é preciso colocar como ponto de partida a conversão religiosa, que representa como tal uma prioridade temporal e causal relativamente à espiral hermenêutica de

---

<sup>4</sup> Cf. *De Gen. ad litt.* 1, 5, 10.

<sup>5</sup> Cf. *Conf.* XIII, 3.

<sup>6</sup> Vd. ETIENNE GILSON, *Introduction à l'Etude de Saint Augustin*, Paris, 1943, p. 299.

<sup>7</sup> GOULVEN MADEC, l. c., cols. 1288-1289.

Agostinho. A conversão como princípio do ser e como paradigma da vida ética e filosófica reflecte, no fundo, a própria experiência existencial do pensador enquanto experiência de conversão ao Cristianismo, quer como vida em sabedoria quer como sabedoria da vida. Foi a experiência da conversão existencial que, marcando profunda e decisivamente a sua própria vida de existente e de pensador, acabou por se reflectir quer no modo agostiniano de estar na vida quer no seu modo de buscar, no plano da reflexão teórica, o sentido ou a verdade da mesma vida, que fundamentava e justificava aquele seu modo de estar nela.

Sem dúvida que intervieram aí também os legados platónico e neoplatónico como pensamentos de particular incidência existencial e de pendor interiorizante ou espiritualizante, em que o sentido teórico da vida coincidia, no seu esquema fundamental, com o que Agostinho andava experimentando no concreto da sua conversão. A conversão cristã, seja no plano teórico seja no prático, haveria assim de constituir para ele um particular modo de entendimento e de prática quer da “conversão” reclamada por Platão na alegoria da caverna quer da conversão que era, no fundo, a epistrofê ou o retorno neoplatónico. De todas as filosofias recebidas da tradição clássica foram essas que, melhor que quaisquer outras ou mesmo em oposição a outras, conjugando-se com o que ia lendo nas Sagradas Escrituras, especialmente em São Paulo (cf. *Conf.* VII, 20-21), serviram primeiro, pedagogicamente, para o encaminharem no seu movimento para Cristo, e depois para ajudar o neoconvertido, em seu esforço de autocompreensão, a entender o alcance e a explicar o sentido dessa sua conversão existencial. A sua selecção foi ditada por essa afinidade com o Cristianismo e por essa capacidade de entrarem no seu horizonte hermenêutico como chaves filosóficas de compreensão de algo que, para ele, ia sendo experienciado na prática como coincidente com aquele esquema fundamental.

Como quer que seja, toda esta pluralidade de acepções pode ser reduzida a duas fundamentais, que só aparentemente andam entre si dissociadas: a conversão é, em Agostinho, em primeiro lugar, a sua transformação espiritual-existencial de homem pagão em homem cristão; e é, em segundo lugar, um princípio de ser e de conhecer ou, se preferirmos, uma categoria filosófica que nos permite compreender o sentido fundamental do mundo, da vida e do próprio saber. Se a primeira representou uma atitude existencial, biográfica e historicamente situada, a segunda indica um paradigma ontológico, ético e sapiencial de valor transtemporal.

Na conversão de Agostinho, como viragem profunda da trajectória da sua vida, em que se alteram profundamente os critérios de valor, os

comportamentos e a visão do mundo e da vida, misturam-se e fundem-se assim numa só viragem o existencial, o moral e o sapiencial. A já anteriormente iniciada conversão à sabedoria acabará por, na decisiva conversão ao Cristianismo, se identificar com a conversão à santidade. O homem existente, que sabe postar-se em atitude de verdade na construção do seu próprio ser, é o verdadeiro sábio. Mas o verdadeiro sábio, o sábio cristão, é agora o santo.

Um outro aspecto de fundo que se pretende aqui evidenciar é que o esquema em que, nos seus traços fundamentais, coincidem a conversão como facto da vida pessoal de Agostinho e a conversão como paradigma do ser, do viver e do saber, e em que esta, por sua vez, coincide com a conversão platónica e neoplatónica, é o que é representado pela volta do exterior para o interior, a que acresce a volta do inferior para o superior. A sua valorização ou ênfase acabará por imprimir à sua vida de cristão e ao seu pensamento aquele forte pendor espiritualista, interiorista e misticista que lhe conhecemos, não obstante a intensa actividade pastoral, no plano daquela, e a fundamental valorização positiva do mundo exterior por parte deste. Diríamos que tudo aí se conjugou para determinar esse pendor, de que resultou a agostiniana visão interiorista, espiritualista e misticista do ser e do saber cristãos.

No plano estritamente moral, a experiência de homem pagão, especialmente na curvatura de uma juventude ávida de prazer mundano, vivida entre Madaura, Cartago e Milão, foi sem dúvida experiência de vida exterior. A vida exterior tendeu assim a ser por ele conotada com vida imoral. Nela Agostinho andou em vida de pecado, na “aversão do bem imutável, pela conversão aos bens mutáveis”<sup>8</sup>. O “homem exterior”, material e sensitivo, sobrepujou aí largamente, podemos dizer mesmo que asfixiou nele, o “homem interior”, espiritual e contemplativo. Recordando essa experiência, dirá mais tarde que nela andou misturado entre “aqueles que querem gozar fora de si mesmos, [e que] facilmente se dissipam e derramam naquelas coisas aparentes e temporais”<sup>9</sup> que a si próprio seduziram e perderam. Ao voltar-se na direcção de Cristo, como expressamente testemunha na miraculosa sequência do “*tolle, lege; tolle, lege*”<sup>10</sup>, estava assim a voltar-se da vida de imoralidade, identificada com a vida em exterioridade ou em primazia da corporeidade, sensualidade e

---

<sup>8</sup> *De lib. arb.* II, 19, 53.

<sup>9</sup> *Conf.* IX, 4.

<sup>10</sup> *Conf.* VIII, 12.

mundanidade, para uma vida moralmente recta, identificada com a vida concentrada na interioridade da alma em tensão espiritual para o repouso místico em Deus. Era, enfim, a volta da experiência de pecado e, do mesmo golpe, da condição enferma (*in-firma*) da vontade humana, a revelar-se carente de firmeza, possuída daquela “enfermidade de alma” que é o “visco da concupiscência”<sup>11</sup>, no seu lançar-se “para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objectos sensíveis”<sup>12</sup>.

Na perspectiva existencial, e em consonância com o plano moral, foi essa conversão que por ele foi primeiramente considerada como viragem de uma vida em errância para a vida na verdade. Como confessa: “E eu errante tanto tempo, sem o saber, amei a vaidade e busquei a mentira”<sup>13</sup>. A sua entrega à vida exterior foi uma experiência de extravio, de falsidade existencial, de infidelidade à verdade. A experiência dela foi consequentemente experiência de vida infeliz, através da qual andou contraditoriamente a procurar-se na dispersão de si mesmo, perdendo-se na multiplicidade e na va(n)idade das coisas fúteis em que o seu ser se ia fragmentando e dissipando<sup>14</sup>. Foi experiência de perdição, de extravio, de desencontro de si na ardente procura em que andava de si mesmo. Foi distanciamento de si, vida em exílio em que se tornara para si mesmo “uma região de fome”<sup>15</sup>. Foi experiência de inconsistência e futilidade, em que se amarrou às coisas pelo “visco do amor que entra pelos sentidos do corpo”<sup>16</sup>, coisas que não saciam ou fazem repousar o coração, que “gosta de descansar no que ama”, porque “não são estáveis: fogem”<sup>17</sup>. Foi também experiência de perda de liberdade, de “enredamento” nas malhas das solicitações sensíveis e sensuais, de cativo das paixões que primeiro o cativaram para depois o tornarem delas cativo<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> *Conf.* X, 1.

<sup>12</sup> *Conf.* III, 1.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Assumindo a sua postura de permanente conversão, dela nos deixa testemunhos como este: “Concentro-me, longe da dispersão em que me dissipei e me reduzi a nada, afastando-me da vossa unidade para inúmeras bagatelas” (*Conf.* II, 1).

<sup>15</sup> *Conf.* II, 10.

<sup>16</sup> *Conf.* IV, 10.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> O tema-testemunho do enredamento, contraponto do da verdadeira liberdade, repete-se com alguma frequência nas *Confissões* e em outros escritos. Veja-se, p. ex.: *Conf.* II, 7; II, 10; III, 1; III, 8; VII, 7; X, 34; *De lib. arb.* II, 16, 41.

No plano sapiencial, ou da própria reflexão sobre a verdade do ser e da vida, entretanto, foi este mesmo sentido de interioridade e espiritualidade que acabou por definir também a via da sabedoria. A actividade filosófica ou filosófico-teológica é compreendida por Agostinho como uma via de conversão, um itinerário da alma para Deus, que é também movimento de regresso, implicando o duplo movimento, de volta do exterior para o interior (recolhimento) e do inferior para o superior (transcendência activa ou transcensão). Filosofar é percorrer o caminho da verdade enquanto sabedoria, isto é, aquilo que dá sentido, valor e, por isso, também sabor à vida. Isso implicará percorrer o caminho espiritual da interioridade, na busca da divina e transcendente Verdade beatificante. Por isso, os seus objectivos reduzem-se a dois, que, de algum modo, são um só: “Deus e a alma”, isto é, Deus conhecido e possuído pela alma<sup>19</sup>.

A exterioridade representou, pois, para Agostinho, tanto no plano moral como no existencial como no sapiencial, um lugar de negatividade. É a esse lugar de negatividade que Agostinho vira costas quando se opera nele a conversão. A sua descoberta decisiva foi, também nesta linha, a de que “é no homem interior que habita a verdade”<sup>20</sup>: a verdade teórica ou essencial como a verdade prática ou existencial. Não só o sábio será o santo, mas o santo será, por sua vez, o homem que sabe virar costas ao mundo exterior, lugar de falsidade e falacidade, para se concentrar todo no seu interior, aí onde habita a verdade das coisas e se realiza a verdade da vida.

Ao determinar, na sua pessoa, um modo cristão de ser e, por acréscimo, um modo cristão de saber, a conversão agostiniana, pela forte influência que a personalidade e a obra de Agostinho exerceram em toda a Idade Média cristã, acabou por, em conjugação com outros factores convergentes, determinar tanto o mais afirmado figurino do ser cristão como a mais decisiva e persistente linha do saber cristão. Um e outra tenderão a ser identificados com o caminho de regresso e submissão a Cristo e este, por sua vez, tenderá a sê-lo com o caminho da interioridade e da elevação mística.

Antes de mais, e como fundo subjacente a outros aspectos e deles determinante, refira-se o próprio rosto cristão desta civilização e cultura e a sua concepção do sentido da história. A Idade Média fundou-se sobre a conversão massiça dos povos bárbaros ao evangelho de Cristo. A Igreja,

---

<sup>19</sup> *Solil.* I, 2, 7.

<sup>20</sup> *De ver. rel.* 39, 72.

que os converteu, modelou-lhes também a feição, fez deles “povos cristãos” e do seu conjunto fez a Cristandade. E a Cristandade assumiu-se como a própria cidade celeste em prefiguração e prelúdio já na sua condição terrena, indiciando e indicando todo o sentido da história que, através da sua peregrinação no mundo e no tempo, em renúncia aos valores mundanos, devia caminhar para se encontrar em Deus, na celeste Jerusalém.

O teocentrismo civilizacional e cultural em que a Idade Média se configurou é a expressão desta maneira de ver o mundo e a vida e de neles estar situado. Como se exprimiu Charles Péguy, ela tendeu a modelar-se como “l’image et le commencement, le corps et l’essai de la Cité de Dieu”. Era a tentativa de concretização da agostiniana *Cidade de Deus*. A catedral gótica, com a sua perfeita estruturação em vertical, os seus arcos em ogiva, o seu lançamento em altura, as suas agulhas apontando o Céu, mas também com o seu ambiente de recolhimento e misticismo, constituiu-se como o seu símbolo plástico mais eloquente. Com este sentido ogival se liga também o sentido hierárquico da organização da vida colectiva (feudalismo), em que Deus - o *Deus Majestatis* ou o Cristo *Pantocrator* da arte gótica - ocupa o seu trono, no topo da escala dos estratos sociais e dos poderes subordinados, como supremo senhor do mundo e da vida. No campo do saber, a correspondência estava no lugar de rainha atribuído à teologia, na sua relação com os outros saberes.

Resultante de um grande e massiço movimento de conversão, o cristianismo medieval tendeu mesmo a ser radical. É sabido que o radicalismo é próprio dos grandes convertidos. A volta da conversão é aí de cento e oitenta graus. Para eles dificilmente há lugar para o meio termo. Esse radicalismo tende, por sua vez, a configurar-se como fundamentalismo, no sentido de que o convertido tende a levar até ao fundo ou à raiz a sua nova opção e atitude existencial. A Idade Média cristã, que segue o paradigma agostiniano, será tendencialmente radicalista e fundamentalista, no plano do ser como no do saber.

Se em Agostinho o paganismo foi, no plano da existência, totalmente anulado pelo Cristianismo, na Idade Média algo semelhante aconteceu. Os valores positivos do humanismo pagão tiveram aí, no plano da vida, pouco apreço e escassa presença. Na Idade Média tudo tinha de ser cristão, tudo se configurando pelo figurino de um sacralismo que absorvia tudo. Como é sabido, mal havia aí lugar para a secularidade e a laicidade, isto é, para a relativa e justa autonomia das realidades profanas. A vida, especialmente na sua expressão colectiva e nas suas manifestações públicas, tendia a estar não só enformada mas também absorvida pelo religioso cristão. A sociedade configurou-se assim segundo um certo modelo totalitário de cariz religioso e eclesiástico: o poder político, a organização social, a vida cultural e

académica, dependiam da hierarquia clerical. O que se passa hoje no espaço cultural-religioso do fundamentalismo islâmico passou-se, a seu modo, na Idade Média cristã. A própria ideia de Igreja não era a de uma Igreja aberta, fermento entranhado na grande massa do mundo a que se destinava a salvação de que era depositária, tal como foi nos tempos pré-medievais e tendeu a ser nos tempos pós-medievais, mas a de uma Igreja fechada, cidadela de costas voltadas e em conflito com o mundo envolvente, olhado como seu inimigo. Era a Igreja-Cristandade, espaço eleito dos “fiéis” que ela mesma contrapunha aos “infiéis”, obedecendo ao paradigma eclesiológico e jurídico de uma “sociedade perfeita”. O seu objectivo não era o de servir o mundo, transformando-o evangelicamente, mas o de o dominar religiosa e até politicamente, conquistando-o para a sua esfera, como único espaço de Cristo e da salvação, que devia alargar-se até aos confins daquele. “Fazer Cristandade” era o seu projecto fundamental de acção *ad extra* <sup>21</sup>.

No plano do saber, o paralelo deste estado de coisas encontramos-lo no figurino da “sabedoria cristã” (*sapientia christiana*), que vinha directamente de Agostinho. Num mundo cristão, tal como aquele pensava em relação ao homem individual cristão que fora ele mesmo, não havia lugar para um saber que não fosse cristão. O paradigma agostiniano do filosofar na fé, que reduzia a filosofia a mera função auxiliar no interior da teologia, sem verdadeira autonomia funcional, impôs-se a toda a Idade Média até Santo Alberto Magno e São Tomás de Aquino, já em pleno século XIII. E, se estes, com a sua recuperação do *corpus aristotelicum*, tiveram a ousadia de desenvolver toda uma filosofia como saber autónomo, ainda que atenta à norma da fé e colocada ao seu serviço, não o fizeram sem com isso escandalizarem o espírito do tempo e abalarem a cidadela cristã. A filosofia, como *ancilla theologiae*, pensava-se então, não devia ter casa própria, e Aristóteles, como pagão que era e aparentemente sem oferecer garantias de ser baptizável, não tinha lugar na cidadela do saber cristão. Daí que homens da envergadura de um Boaventura, e com ele toda a escola franciscana, tenham preferido continuar a pensar segundo o figurino agostiniano da “sabedoria cristã”.

Este excesso absorvente da teologia andou ligado a uma relativa desvalorização das ciências da Natureza. Os medievais, em conformidade

---

<sup>21</sup> É certo que aquilo que se tem chamado o agostinismo político constituiu uma certa extrapolação do pensamento e das intenções do Bispo de Hipona. Mas havia sem dúvida na sua fundamental concepção do ser e do saber cristãos potencialidades de desenvolvimento e aplicação hermenêuticos no sentido em que a história medieval os veio a fazer.

com a prevalência da fé, tenderam a pensar que a Bíblia, como palavra revelada por Deus, dizia sobre todas as coisas tudo o que eles precisavam de saber. Este estatuto totalitário da Bíblia fez assim que tendessem a menosprezar ou mesmo a desprezar o estudo da Natureza, sobretudo com carácter experimental. Pouco preocupados com as causas segundas, tenderam a referir os fenómenos directamente à sua Causa Primeira, isto é, a Deus como Criador e Providência do mundo.

No que diz respeito à concepção antropológica e existencial, à imagem e semelhança de Agostinho, também na Idade Média cristã o sábio foi identificado com o santo. O humanismo horizontalista, típico tanto do paganismo antigo como do neopaganismo moderno foi substituído por um humanismo verticalista. Na Grécia dos tempos clássicos a plenitude humana era definida como *paideia*, traduzida em Roma por *humanitas*. Tratava-se do pleno desenvolvimento das capacidades do homem, confinada porém aos limites da própria finitude humana. No helenismo que se lhe seguiu, a angústia existencial e a inquietação espiritual generalizadas levaram o homem à procura de um ideal de sábio e de sabedoria<sup>22</sup>. À imagem e semelhança de Agostinho, o Cristianismo medieval identificará este ideal do sábio com o ideal do santo. O santo foi aí o verdadeiro sábio. Era a santidade que representava agora o verdadeiro sentido da vida e a verdadeira plenitude humana, uma plenitude à medida da própria plenitude de Deus. A Idade Média viverá esta tensão entre o humano e o divino, entre o pecado e a graça, ou na famosa metáfora agostiniana, entre a cidade terrestre e a cidade celeste.

Mas também aqui o santo será, por sua vez, identificado com o homem interior e místico. Entre a alma e Deus estava todo o espaço da essencial preocupação, no existir e no saber, do homem deste tempo. Toda a ênfase era dada aos valores do espírito, em detrimento e com menosprezo dos que são atinentes à matéria. O mundo exterior foi sistemática-

---

<sup>22</sup> Era a busca do verdadeiro sentido da vida, que se reconhecia não estar, afinal, encontrado. Agostinho andou ele próprio, desde a leitura do *Hortensius* de Cícero, à procura dessa sabedoria. Após a sua conversão ao Cristianismo, acabou por a identificar com a própria plenitude humana de que a filosofia se constituía como um caminho, na condição de não se assumir como mera curiosidade intelectual, mas como procura do rosto de Deus ou da plena realização humana. Para Agostinho, a vã curiosidade, o saber pelo saber, eram considerados indignos do homem (cf. *Conf.* X, 35, 54). Todo o discurso agostiniano, na senda da verdade ou da sabedoria, foi sistematicamente mais que ontológico e essencial, axiológico e existencial. Ele buscava o bem ou o valor da verdade e, em última análise, a Verdade beatificante. O ser interessava-lhe em função do agir, a reflexão em função da vivência, as essências em função da existência.

mente secundarizado na Idade Média. E esta foi outra via por onde o interesse pelas ciências da Natureza foi desvalorizado. No interior do campo do saber, os mais fiéis representantes da tradição agostiniana, como S. Bernardo de Claraval ou S. Boaventura, defenderam e praticaram a tensão mística da teologia, como caminho de elevação da alma ou “itinerário da mente para Deus”. Se, para Agostinho, o que importava alcançar era a sabedoria, como caminho de interioridade, e se, consequentemente, a ciência só tinha razão de ser cultivada na medida em que se constituía como propedêutica da sabedoria ou como ponto de partida para a emigração interior e a elevação mística, que era o caminho da conversão, a Idade Média atribuiu-lhe efectivamente escasso valor e importância. O saber devia ser sabedoria, a sabedoria era a teologia e a teologia vivia ela própria da tensão mística.

Esta breve ligação, pouco mais que esquemática, da vida e personalidade de Santo Agostinho com a Idade Média, a partir do facto da sua conversão ao Cristianismo, afigura-se suficiente para se extraírem daí algumas conclusões. A primeira, mais frequentemente evidenciada e referida, é a que se refere à efectiva projecção que tiveram a figura e o pensamento desse homem na história daquilo que, durante muito tempo, se chamou o Ocidente cristão. Foi uma projecção, apesar de tudo, fundamentalmente positiva, não o esqueçamos. A segunda poderia ser a de como pode uma decisão, que muda o rumo de toda uma vida, acabar por ter incidências de tanta monta na vida de toda uma inteira época histórica, de uma cultura e de uma civilização. Curiosamente, o que se passou com a conversão do jovem Aurélio Agostinho poderia submeter-se à comparação com o que parece ter-se passado, em relação à cultura nossa contemporânea, com sinal e sentido contrários mas não sem alguma analogia, com um dos grandes profetas da morte de Deus e modeladores da moderna “cidade secular”, que veio ocupar o espaço da velha “cidade de Deus”. Refiro-me a Nietzsche. Consta, com efeito, que foi um certo encontro com uma prostituta que o contaminou de sífilis, e que pode ter sido esta doença, aliada à grande frustração e neurose de grande fracassado na vida, que introduziu nele o germe da loucura. E com a sua loucura Nietzsche contribuiu em larga medida para a larga transmutação cultural de todos os valores a que estamos assistindo.

Sem embargo para a complexidade das raízes culturais deste fenómeno, foi de algum modo o excesso de um certo conceito de Deus e de um certo cristianismo que provocou ou que tornou possível este outro excesso. Por isso, também não podemos passar por alto a verificação de como, quando levada aos extremos de um radicalismo que, em nome de Deus, quase não

deixa lugar para o homem e para a obra de Deus no mundo, com o seu valor e dignidade próprios, uma atitude e uma personalidade como a de Agostinho, sem prejuízo para a inegável grandeza e essencial positividade desta, podem, através de interpretações radicais, desviar os caminhos do homem e da sua história para excessos que dialecticamente acabam por provocar a reacção contrária. De entre as lições que haveremos de colher de Santo Agostinho conta-se pois também a de que, hoje como ontem, é perigoso dar a Deus o que é de César, do mesmo modo que Nietzsche nos vem dizendo como é trágico dar a César o que é de Deus. O que São Tomás de Aquino fez em plena Idade Média, com o seu génio de equilíbrio e justeza — de que decorreu a sua compreensão do valor daquela justa autonomia das realidades profanas que hoje designamos por secularidade —, só veio infelizmente a ser cabalmente entendido pela Igreja no Concílio Vaticano II. No mundo islâmico, vive-se de novo, ou ainda, o excesso e o drama que foram experiência comum do islamismo e do cristianismo medievais. E da parte da sociedade civil está-se porventura ainda longe de compreender o outro excesso, que é o de um secularismo onde não há lugar nem para Deus nem para a religião.

Paralelamente, poderíamos extrair lições na linha do excesso espiritualista, interiorista e misticista de uma longa tradição de cristianismo que se inspirou em Agostinho. Também aí a Igreja anda custosamente à procura do tempo perdido, ou talvez melhor, do tempo invertido. Os excessos nesta linha acabaram por conduzir aos excessos de uma cultura dominada pelo materialismo, sexualismo e em geral pelos valores típicos de um humanismo pagão. São tempos de um pós-Cristianismo, em que, como diria Eduardo Lourenço, Santo Agostinho passou de Mestre do Ocidente a “Tabu do Ocidente”<sup>23</sup>. Tudo isto, é claro, seja dito e seja lido sem esquecimento, primeiro, de que, como já ficou sublinhado, a mais decisiva influência de Agostinho foi de sinal positivo e não negativo; e, segundo, de que a fenomenologia da cultura e da história é bastante mais complexa do que este esboço esquemático possa sugerir.

JORGE COUTINHO

---

<sup>23</sup> Cf. EDUARDO LOURENÇO, *Santo Agostinho - tabu do Ocidente?*, “Didaskalia”, XIX (1989), pp. 69-79.