

Conversão agostiniana e Sabedoria

Não sendo historiador, não será nessa qualidade que pretendo expor a doutrina de St. Agostinho sobre a sua própria conversão, embora não seja possível apresentá-la a não ser a partir de cuidadosa investigação histórica. Não sendo também filósofo, não será, igualmente, nessa qualidade que tentarei analisar o pensamento agostiniano sobre o mesmo tema, ainda que uma tal análise só possa ser feita mediante um discurso filosófico-teológico. O meu propósito é tão-só o de reflectir sistematicamente sobre a concepção agostiniana de conversão, sublinhando a sua constitutiva referência à Sabedoria¹.

É certo que o pensamento de St. Agostinho escapa sempre a qualquer sistematização, dado o seu carácter intuitivo e, segundo terminologia já consagrada, a sua configuração musical². Mas é possível, e é essa a minha intenção, tentar reproduzir precisamente essa configuração do pensamento agostiniano, tentar encontrar essa *Gestalt*, essa *forma* na sua lógica interna. Mais do que de mero modelo, no sentido estruturalista do termo, trata-se aqui daquilo que o próprio Agostinho chama *species* isto é, de uma *forma* cuja inteligibilidade se revela no esplendor da sua beleza. É a essa beleza significativa do pensamento agostiniano que somos convidades a abrir o nosso espírito.

¹ Como fonte principal serão, necessariamente, utilizadas as *Confessiones*, que citarei segundo a edição crítica de Martin SKUTELLA, *S. Aurelii Augustini Confessionum libri XIII*, verbesserte Auflage von Heiko Jürgens und Wiebke Schaub, Stuttgart 1969. A numeração de páginas e linhas continua a corresponder à da 1.ª edição de 1934, adoptada por Études Augustiniennes em *Les Confessions* (Oeuvres de saint Augustin 13-14), Paris 1962.

² Foi Henri-Irénée MARROU que, na «Retractatio» acrescentada (na edição de 1949) à sua obra *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1958), descreveu da forma mais convincente e sugestiva este modo agostiniano de composição literária que, de início, lhe escapara: «Saint Augustin procède comme un habile musicien qui fait entendre délicatement, *mezza voce*, confiée à une voix secondaire et exécutée par un instrument discret, l'esquisse d'un thème qui va bientôt faire l'objet d'un développement principal. L'auditeur n'y prend pas garde, mais quand ce thème réapparaît, éclate au premier plan de l'orchestre, loin d'être surpris, nous nous apercevons que nous le connaissons déjà, nous le reconnaissons...» (p. 667).

O título propositadamente vago — «Conversão agostiniana e Sabedoria» — pretende exprimir, por outro lado, toda a riqueza e complexidade com que se apresenta o conceito agostiniano de «conversão», na sua relação com a Sabedoria. Deparamo-nos, em primeiro lugar, com a própria conversão pessoal de Agostinho; mas trata-se, de igual modo, da conversão cristã em si mesma, tal como ela é reflectida teológica e filosoficamente pelo bispo de Hipona. E, neste sentido, *conversio* implica não apenas uma decisão da vontade e um processo de vida, através dos quais se abandona o pecado e se tem acesso à graça, mas abrange ainda toda uma concepção da vida humana enquanto tal, e até uma visão metafísica de toda a realidade.

I

À luz deste tema, podemos antes de mais ilustrar a metodologia agostiniana que toca, simultaneamente, o concreto e o abstracto, o imediato e o metafísico, o vivencial e o teórico. Pela primeira vez na história do pensamento, ao menos de maneira tão profunda e explícita, foi a experiência humana valorada como fonte de conhecimento, anunciando já, com séculos de antecedência, o pensamento existencial do nosso século³. É, com efeito, da própria conversão pessoal a Deus pela fé em Jesus Cristo, que Agostinho vai partir para reflectir naquilo em que consiste a conversão cristã em si mesma. Mas para aquele que, ao converter-se à fé cristã, se converteu simultaneamente à sabedoria filosófica⁴, a conversão permaneceria insuficientemente dilucidada se não fosse entendida também à luz de uma razão humana à procura da verdade de toda a realidade e do ser. Converter-se significa, assim, não só fazer uma caminhada existencial ético-religiosa; converter-se, para Agostinho, implica também o

³ Cf. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1969, p. 34: «...la raison décisive pour Augustin demeure toujours son expérience personnelle...»; Aimé SOLIGNAC, *L'existencialisme de saint Augustin*, in NR.Th 70 (1948) 3: «...peu de penseurs présentent, avec la doctrine et la méthode même de l'existencialisme moderne, une aussi grande parenté».

⁴ Goulven MADEC, no seu contributo para este volume, defende mesmo que, rigorosamente, é apenas ao plano da *sapientia* que se pode falar de conversão, pois que o próprio Agostinho nos diz que sempre conservou a fé da sua infância. Mesmo sem ter perdido totalmente a fé, no entanto, parece-me legítimo considerar que é ainda no seu domínio que se realiza uma conversão que leva de uma fé apenas embrionária para uma fé plena e consequentemente assumida na *sapientia fidei*.

realizar-se como homem, isto é, enquanto esse ser por excelência na ordem do criado, que é o ser espiritual⁵.

Isto não impede que os critérios de verdade para a dilucidação da *conversio*, eloquentemente apresentados sobretudo nas *Confissões*, não sejam, de facto e antes de mais, critérios fundados na própria experiência. Aí, na realidade imediatamente conhecida na vida, encontra Agostinho o *humus* em que radica toda a floração do seu pensamento contemplativo e especulativo. Nessa *humilitas* ele encontra já a *securitas*, a segurança de um conhecimento que se não perde na fantasia orgulhosa e nas especulações irrealis do homem soberbo, que é também o homem *alienatus*, o homem alheado da verdadeira realidade por se ter alheado do Deus, Criador de toda a realidade⁶.

A realidade que Agostinho bem conhece, por a ter vivido e a viver na sua vida concreta, é o primeiro testemunho da Sabedoria divina que, na *realitas* da *res creata*, anuncia a Sua própria existência criadora enquanto *res ipsa*, enquanto a realidade propriamente dita, fonte e razão de ser de toda a realidade participada. Ao defender da soberba, a humildade defende também do irrealismo e, portanto, da falsidade. Pela humildade, experimenta aquele que procura a verdade da realidade, os primeiros frutos dessa mesma verdade, isto é, a sua comunicabilidade. Ele verifica a possibilidade que têm todos os humildes de se encontrarem entre si no conhecimento real de uma mesma verdade enquanto verdade de uma mesma realidade⁷.

Daí o facto de o homem ser definido como aquele que não apenas tem *memoria*, mas que é a sua *memoria* juntamente⁸ com toda a realidade que nesta se contém⁸. O conceito agostiniano de *memoria*

⁵ Sobre o sentido do conceito agostiniano de *homo spiritualis*, cf. a exaustiva pesquisa de Cornelius MAYER, *Augustins Lehre vom «homo spiritualis»*, in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA*, hrsg. von Cornelius Mayer, Würzburg 1987, pp. 3-60.

⁶ Cf. *Conf.*, V 10.18; Sk. 91, 17-22: «...verum autem totum ego eram et adversus me impietas mea me diviserat...»; XIII 20.27; Sk. 349, 20 ss.: «...necessitates alienatorum ab aeternitate veritatis tuae populorum...».

⁷ Como veremos mais adiante, é a humildade que dá lugar à caridade, pela destruição da soberba que se compraz na falsidade das suas fantasias. Cf. *Conf.*, III 6.10; Sk. 43, 21-24: «...phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis verum quam illa falsa animo decepto per oculos.»; XII 23.32; Sk. 317, 9 ss: «coniungar autem illis, domine, in te et delecter cum eis in te qui veritate tua pascuntur in latitudine caritatis...». É a própria verdade que realiza a união entre aqueles que a procuram exprimir, ainda que de maneiras diferentes: «In hac diversitate sententiarum verarum concordia pariat ipsa veritas...» (XII 30.41; Sk. 326, 6 s.).

⁸ O tema da *memoria* é analisado minuciosamente por Agostinho no livro X das *Confissões*. Cf. Gottlieb SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre, Confessiones X c.6-27*, in *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, pp. 63-100.

assume, com efeito, um significado ontológico. Pela ontologia da memória, é com a ontologia em si mesma que o homem se descobre relacionado. Se o homem é memória, a memória implica tudo o que nela se encontra, desde as coisas da experiência imediata, já havida, até aos primeiros princípios da filosofia e aos sentimentos, compreendendo não apenas o passado mas também o futuro. *Memoria* é o homem todo com toda a realidade que o constitui, em virtude da interioridade do seu ser e da sua vida espiritual.

II

Se o homem, ao converter-se, se converte Àquele que reconhece como Deus, que significa isso afinal, senão que o próprio Deus se encontrava já no interior da memória que O esquecera?⁹ Como Ulisses longe da pátria, o homem navega no mar da inquietação ao estar esquecido de Deus¹⁰. Mas se, agora, reconhece que é verdadeiramente Deus o Deus que encontrou como seu porto seguro, que significa isso senão que, mesmo sob a forma de esquecimento, Deus não deixara de estar presente na sua memória? Converter-se a Deus significa, portanto, recordar-se do Deus esquecido; significa trazer ao presente da consciência Àquele que já estava na consciência sem que à consciência estivesse ainda conscientemente presente.

O Deus esquecido na memória era o Deus que fora esquecido em todos os inquietos caminhos da vida temporal. Mas se a eternidade de Deus e o tempo da vida divergem durante o tempo da *aversio a Deo*, eles revelam-se, porém, intimamente unidos no momento da *conversio ad Deum* (ou *in Deum*). Para o entendermos melhor será, no

⁹ Não é senão na *memoria* que o homem pode encontrar o Deus de que se esquecera: «si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?» (*Conf.*, X 17.26: Sk. 229, 11 ss.). Isto corresponde a uma lei geral de toda a memória, cf. *Conf.*, X 16.25; Sk. 228, 9 ss.: «...quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminerimus obruitur».

¹⁰ Quanto à imagem do mar, para simbolizar a inquietação e estado perigoso do homem afastado de Deus, de que só o madeiro da Cruz pode salvar, cf. *Conf.*, I 16.25; Sk. 19, 7-10: «Sed vae tibi, flumen moris humani! quis resistet tibi? quamdiu non siccaberis? quousque volves Evae filios in mare magnum et formidolosum, quod vix transeunt qui lignum conscenderint?». Que o tema cultural da Odisseia seja elemento estruturante das Confissões, foi defendido por R. James O'CONNEL, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge/Mass. 1969.

entanto, necessário verificarmos qual a relação entre o tempo e a memória que, no tempo, se recorda da eternidade de Deus.

Já de si, o tempo só em relação com a memória agostiniana se pode entender. Que é, de facto, o tempo — pergunta-se o filósofo convertido —, isso «que se me não perguntarem, eu sei, e se me perguntarem eu não sei»¹¹? Pelo perguntar, o saber trai-se como não-saber à procura de um novo saber. Do saber que era a experiência imediata não questionada, se parte para a *inquisitio*. Agostinho precisará que a experiência imediata é apenas a *admonitio* para uma procura que, de verdade, parte não do exterior mas de um saber íntimo para o qual a alma tem apenas de despertar¹²; e parte para um saber pelo qual se já é possuído mas que se não possui ainda¹³. A *inquisitio veritatis* é a Odisseia, através da qual se faz o trajecto que separa a pátria em que se nasceu, da mesma pátria re-encontrada pelo conhecimento sapiente. À pátria donde se partira *necessariamente*, se regressa agora *livremente*¹⁴. Esse regresso é a sua procura.

Na sabedoria re-encontrada na pátria da consciência¹⁵, que é a luz do conhecer (re-conhecer), se revelam afinal quer o passado quer o futuro como formas do presente. Como conhecer, de facto, o passado, senão re-conhecendo-o na sua re-cordação presente¹⁶? E como conheço o futuro senão re-conhecendo-o na expectativa que

¹¹ *Conf.*, XI 14.17; Sk. 275, 17 s.: «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quarenti explicare velim, nescio...».

¹² Esta teoria do conhecimento da verdade aplica-se quer à ordem da revelação quer à ordem das realidades criadas, segundo a visão unitária das duas ordens, característica de St. Agostinho. Cf. *Conf.*, XI 8.10; Sk. 270, 22-271, 6: «...in evangelio (verbum tuum) per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet... quis porro nos docet nisi stabilis veritas? quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum... reddentes nos, unde sumus».

¹³ Esta posse do saber pela sabedoria não é possível sem o amor da verdade, que torna a verdade posse comum de todos os que a amam: «...ego amo quod dicunt, quando verum dicunt, non quia ipsorum est, sed quia verum est: et ideo iam nec ipsorum est, quia verum est. si autem ideo ament illud, quia verum est, iam et ipsorum est et meum est, quoniam in commune omnium est veritatis amatorum».

¹⁴ Se a criação provém apenas de Deus, independentemente da vontade do homem, é, no entanto, pela conversão pessoal que se atinge a «mirabilis et repentina libertas» (cf. *Conf.*, IV 4.8; Sk. 59, 22). O carácter trágico que a Odisseia do acesso à verdade pode tomar, deriva do facto de o homem também necessariamente nascer em pecado, cf. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, III 12; CCL 36, 26 (14 ss.): «Ut autem nascerentur ex Adam, necessitatis fuit ex damnatione; nasci per Christum, voluntatis est et gratiae».

¹⁵ Cf. *Conf.*, X 6.8; Sk. 214, 13 s.: «Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.»

¹⁶ Cf. *Conf.*, XI 20.26; Sk. 281, 10-13: «...sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

dele tenho no presente? O tempo reconhecido como tempo é, assim, o presente em que toda a sucessão dos acontecimentos, em que toda a *distentio temporalis*¹⁷ se manifesta numa unidade de sentido que a transcende e que constitui a sua verdade significativa. Por isso, se pode falar de um *único* tempo em que os acontecimentos ganham o seu sentido; de contrário, haveria apenas acontecimentos dispersos, sem sentido porque sem unidade.

É a capacidade de ser um presente que constitui o *homo interior*, a memória como consciência de um conhecimento. Nesse presente todo o conhecimento se torna presente. Nessa presença se revela o seu sentido, o sentido uno da sua multiplicidade. É nesse presente do conhecimento espiritual da alma, que o tempo nos surge como imagem do presente-sem-tempo da eternidade.

Daí o interesse em captar esse presente, como presente, no *instante* que, na sua instantaneidade, escapa ao fluxo do tempo. É nesse instante, nesse *ictus*¹⁸ do espírito, como Agostinho lhe chama, que se pode então fazer a experiência da eternidade enquanto eternidade, isto é, enquanto puro presente. Pelo *ictus* do êxtase se sai do tempo enquanto *distentio*. Já fora o ideal filosófico-religioso de Plotino atingir o Um, a suprema hipóstase, pelo êxtase¹⁹. Agostinho, tendo encontrado o verdadeiro caminho para a Sabedoria na humildade do Logos incarnado²⁰, faz ele próprio a experiência do êxtase, no instantâneo *ictus* em que as primícias do seu espírito atingem a Jerusalém celeste²¹.

Curiosamente, antes mesmo da sua conversão moral, narrada no livro VIII das Confissões, Agostinho experimentara o êxtase de Luz, descrito no livro VII. Fazendo o exercício neoplatónico da ascensão do espírito a partir das coisas sensíveis e temporais, aquele que procurava então ardentemente a Sabedoria, vê-a interiormente, acima de si mesmo, como a Verdade absoluta que tem em si mesma a plenitude da sua própria evidência, vê o próprio Deus de quem andava à procura há tanto tempo. A memória revela-se, assim, como o lugar que contém já em si o conhecimento d'Aquele que absolutamente a supera, mas que ela re-conhece, quanto O vê,

¹⁷ Cf. *Conf.*, XI 23.20; Sk. 285, 10 s.: «video igitur tempus quandam esse distentionem».

¹⁸ Cf. *Conf.*, VII 17.23; Sk. 146, 16 s..

¹⁹ Cf. *Eneida* III 8; VI 7,9.

²⁰ Cf. *Conf.*, VII 20.26; Sk. 149, 12 ss.: «...nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaerere, non peritus, sed periturus essem».

²¹ *Conf.* IX 10.24; Sk. 200, 8.

como sendo a Luz que imediatamente a ilumina em todo o conhecimento. Enquanto conhecimento extático que é, o momento é extremamente breve nesse êxtase de Luz; e, logo a seguir, o espírito de novo cai no decorrer temporal dos múltiplos acontecimentos e realidades da experiência imediata²².

III

A questão premente para Agostinho é, então, a de não se deixar submergir pela corrente dos acontecimentos, tal como Ulisses teve de se manter sobre as águas do mar instável e inseguro para poder regressar à sua pátria. Mas se todo o tempo se revela na sua verdade de tempo pela unidade de um sentido, será precisamente no conhecimento desse sentido que a Sabedoria permitirá superar a *distentio* de toda uma vida olhada outrora com cepticismo, para agora através dela se vislumbrar o Deus de toda a verdade. Como encontrar, porém, o ponto de unificação do tempo, ou melhor, como adquirir a capacidade de reconhecer no tempo essa unidade que o revela espelho da eterna Verdade²³? Como se não deixar dispersar pela *distentio* temporal, e encontrar a *intentio* que permita ver, através do tempo, a Verdade que a *extentio* pôde já contemplar no *ictus* do êxtase para além do tempo?

Se Agostinho conseguir essa capacidade, poderá então consagrar-se à tarefa sábia de uma meditação sobre o tempo da sua vida, procurando aí o caminho da Verdade divina que o levará até ao Deus de toda a Verdade.

Como tornar-se, porém, capaz de re-conhecer a sábia unidade da sua vida temporal, se o seu espírito se não encontra existencialmente uno mediante uma decisão fundamental de vida por Deus? Abandonado já o cepticismo da Nova Academia, a que aderira durante a sua estadia em Roma²⁴, o mundano professor de retórica de Milão precisava ainda de dar o passo decisivo para se converter definitivamente à Sabedoria de Jesus Cristo. Segundo o relato das Confis-

²² *Conf.*, VII 17.23; Sk. 145, 12-146, 22.

²³ Para o estudo da relação entre tempo e eternidade, cf. Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1971.

²⁴ Cf. *Conf.*, V 10.19; Sk. 92, 5-9.

sões, o êxtase da Luz havia-o já convencido da existência transcendente da Verdade. Mas só em Jesus Cristo encontraria o caminho de humildade para o Logos de Deus. Um tal caminho implicava não apenas uma prática de conhecimento mas também uma decisão ética. Fora pela atitude ética da soberba que o homem se tornara incapaz de re-conhecer a Verdade, afastando-se cada vez mais da pátria da Luz; é no pecado que se tem de procurar a causa da incapacidade de permanência na Verdade. Da soberba deriva, com efeito, a incapacidade de unificação interior que assegure ao espírito humano a unidade sábia do sentido verdadeiro da vida. Só a humildade pode destruir a soberba; e, por isso, só a humildade da conversão moral pode abrir caminho para uma conversão à Sabedoria solidamente possuída.

Do domínio ontológico e gnoseológico, Agostinho encontra-se transportado, na sua meditação existencial, para o domínio da ética, da axiologia, da vontade²⁵. A própria filosofia de escola, o preparara para a distinção e unidade destes três aspectos da realidade. Distinguiu-se, efectivamente, entre a Física ou o estudo do ser, a Lógica ou o estudo do conhecer, e a Moral ou o estudo do agir²⁶.

Como microcosmos, vivendo no cosmos e face ao cosmos, o homem é a ontologia da sua *memoria*, a gnoseologia da sua *intelligentia*, a axiologia da sua *voluntas*. A tripla afirmação interior — eu sou, eu sei, eu quero — define o homem na tripla complexidade da sua substância una²⁷. É, porém, na dimensão voluntativa da substância do homem que, agora, a *inquisitio* agostiniana se tem de concentrar, para fazer a investigação do último segredo dessa *conversio*, que traz do não-ser ao ser, do erro à verdade, mas que, sobretudo, tem de conduzir do mal ao bem.

E não é verdade que nos encontramos, neste domínio, mais uma vez perante o *homo alienatus in se*²⁸, pois se encontra dividido entre duas vontades? Basta atender à realidade da experiência, para que a luz da verdade revele como a vontade pecadora está dividida, segundo o que S. Paulo experimentara já: faço o mal que não quero, o bem que quero não o faço. Ora, dado que esse fazer é o fazer da vontade, que significa a palavra de Paulo senão que há duas vontades: a vontade que quer e a vontade que não é capaz de fazer o que quer? Mas uma

²⁵ Cf. *Conf.*, VII 3.5; Sk. 128, 2-9.

²⁶ Cf. *De civitate Dei*, VIII 4.

²⁷ Cf. *Conf.*, XIII 11.12; Sk. 336, 5-337, 5.

²⁸ Cf. *Conf.*, VIII 9.22; Sk. 172, 15-23.

vontade que não realiza aquilo que quer, é uma vontade que quer e não quer ao mesmo tempo, pois bastar-lhe-ia querer plenamente sem alienação, para que o seu querer fosse um só, isto é, fosse um querer efectivo ²⁹.

Quero e não quero — é esta a minha condição de pecador. E mesmo no momento em que Agostinho se quer converter, o pecado permanece nele como *consuetudo* que o retém na servidão do não-querer ³⁰. Há uma permanência da realidade do pecado no hábito pecaminoso que me leva a agir não devido àquilo que quero agora, por real que seja esse meu querer, mas por aquilo que eu quis outrora. Quero ser livre para fazer aquilo que quero; verifico-me servo porque acabo por fazer aquilo que não quero. É, afinal, a minha própria vontade que não quer o bastante para querer de facto aquilo que quer.

Também como vontade, o homem pecador está portanto alienado em si mesmo. E não basta a visão extática da Verdade para o livrar de tal servidão da vontade. A vontade serva é aquela que não pode fazer aquilo que quer, é a vontade em contradição ³¹ consigo mesma. É a vontade que não faz a verdade, e assim se mostra vontade falsa porque vontade existindo sem verdade.

E, no entanto, bastaria que a vontade quisesse de facto aquilo que, no fundo, quer, para que pudesse percorrer essa distância que vai da servidão à liberdade, da *servitus* à *libertas*. Para fazer um tal percurso da *conversio* basta um acto da vontade, não são necessários carros de cavalos nem sequer os próprios pés, para usar expressões que Agostinho toma de Plotino, ainda que usando-as em contexto diverso ³².

Depois de ter contemplado a Verdade do Sumo Bem, que se apresenta pela sua Beleza apetecível à vontade, o homem que já afirmou: eu vi, é necessário que diga também: eu quero. Só assim esse ver não será mero episódio que se perde no passado para onde o relega a *distentio temporalis*, mas se poderá estabelecer em permanência durante toda a vida, tornando-se presente a todo o presente do homem interior. Por esse querer, que quer de verdade o que quer, a vontade unifica-se em si mesma, ou seja, encontra o seu ser verdadeiro na sua

²⁹ Cf. *Conf.*, VIII 2.4; Sk. 182, 10 ss.

³⁰ Cf. *Conf.*, VIII 9.21; Sk. 171, 21-26.

³¹ Cf. *ibidem*.

³² *Conf.*, I 18.28; Sk. 21, 27-22, 10; VIII 8.19; Sk. 170, 2-12. Cf. Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris ²1968, pp. 126 ss..

forma; e a *libertas*³³ torna então possível a *lux securitatis*³⁴, a segurança na visão da verdade. Com efeito, a luz da verdade contemplada em toda a sua evidente transcendência no livro VII das Confissões, só após a conversão moral do livro VIII se torna *lux securitatis*. Só então o conhecimento da verdade tomou a segurança da verdadeira liberdade. O homem já não é arrastado por várias vontades em conflito, que lhe criam inquietação e insegurança. Por isso, a conversão à unidade da verdade é aversão (*aversio*) à multiplicidade das concupiscências. Pela sua multiplicidade sem sentido elas mostram ser contrárias à verdade, na medida em que lhes falta a inteligibilidade verdadeira de uma forma unificadora. Evitar a multiplicidade das suas solicitações é, assim, deixar-se cativar pela beleza da continência³⁵. Se era a beleza da verdade que atraía o espírito para as alturas da sua contemplação, é ainda a beleza da continência, como condição de liberdade, que convida à conversão moral.

Para tanto foi necessário que o pecador deixasse de ser soberbo para se tornar humilde. O caminho e mediação necessários foram-lhe oferecidos na *humiliatio Verbi*³⁶, em que o próprio Deus entregou seu Filho à condição de servo, para conduzir os pecadores da servidão à liberdade de filhos. Tendo baixado à condição mais humilde na sua encarnação pela paixão e morte, como o já vira Marius Victorinus³⁷, o Filho de Deus regressa Ele próprio ao Pai na exaltação da ressurreição, pelo Espírito. É esse Espírito, fruto da exaltação que se seguiu à humilhação, é esse Espírito que é concedido aos pecadores servos, para que alcancem a liberdade na filiação divina. Fruto do Amor do Pai que nos envia o seu Filho, a doação do Espírito revela afinal que o próprio Espírito é o Dom do Pai³⁸. Assim como a encarnação do Verbo é a manifestação da humildade, assim a sua exaltação é a mani-

³³ É a unidade da vontade que a faz passar do *informe*, multiplicidade ininteligível, para o *formatum*, isto é, para o que tem a verdade de uma forma que confere o verdadeiro ser. Esta a relação entre o *liberum arbitrium*, mera capacidade potencial, e a *libertas*, que é vontade tornada livre pela verdade criadora. St. Agostinho viveu a sua conversão como mistério de uma intervenção criadora de Deus: «...de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni iugo tuo... Christe Iesu...» (*Conf.*, IX 1.1; Sk. 180, 8-11).

³⁴ *Conf.*, VIII 12.29; Sk. 178, 17 ss..

³⁵ *Conf.*, VIII 11.27.

³⁶ *Conf.*, VII 18.24-21.27.

³⁷ Cf. «Adversus Arium», I 56, 36-57, 4; IV 31, 31-32, 53, in: *Traitéts théologiques sur la Trinité*, Texte établi par Paul HENRY, Introd., trad., notes et comment. par Pierre HADOT, 2 vol. (SC 68-69), Paris 1960. Cf. *Conf.*, IV 12.19.

³⁸ *Donum* é o nome preferido por Agostinho para o Espírito Santo, por exprimir a relação que O une e distingue do Pai e do Filho.

festação do dom da caridade. Mediante a humildade, o homem pecador troca a sua soberba pela caridade. E é no amor de caridade que a vontade encontra a sua verdade, ao realizar-se na *dilectio Dei et proximi*³⁹. O Espírito como *Caritas Dei* é a origem criadora da vontade humana, do mesmo modo que o Verbo como Verdade é origem da inteligência humana, e da mesma maneira que o Pai, como origem sem origem, é o Criador da alma humana, do ser do homem interior, isto é, do homem enquanto homem.

IV

Pela conversão quer da inteligência à Verdade do Verbo de Deus, quer da vontade à Caridade do Seu Espírito, o homem interior re-faz também o caminho para a fonte do ser, tal como o filho pródigo re-gressou do reino das concupiscências para a casa do Pai que o amava e continuava a amar. *Reditio ad Patrem* é a conversão enquanto vista na sua consumação ontológica, levando a *anima* à sua plena realização como *imago Dei*. O reino das concupiscências, em que o filho pródigo esbanjou todas as suas riquezas recebidas do Pai, constitui, pela falsidade da sua multiplicidade sem sentido, a *regio dissimilitudinis* ou *regio longinqua*⁴⁰. Regressar dela para a casa do Pai significa, pois, passar da dissemelhança para a semelhança. O caminho da semelhança é, de facto, o caminho de regresso da alma enquanto imagem de Deus até ao Deus de que é imagem⁴¹. Pela *Veritas* e pela *Caritas* se re-corda o homem do Deus que é Inteligência do Verbo e Dom do Espírito, e que é o Pai presente na habitação da sua memória mas esquecido.

³⁹ Cf. *Conf.*, III 8.15; Sk. 47, 32-48, 28; XII 30.41; Sk. 326, 16 ss..

⁴⁰ *Conf.*, IV 16.30; Sk. 75, 12-16: «...tam bonam partem substantiae meae satégi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam, sed profectus sum abs te in longinquam regionem, ut eam dissiparem in meretrices cupiditates». III 4.7.; Sk. 41, 8: «...et surgere coeperam, ut ad te redirem». Para exprimir a mesma realidade são utilizadas também outras imagens, como a da peregrinação até à pátria donde se partiu, ou a da ovelha perdida: «o domus luminosa et speciosa... tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me. erravi sicut ovis perdita, sed in umeris pastoris mei, structoris tui, spero me reportari tibi». (XII 15.21; Sk. 307, 7-14). Cf. Georg N. KNAUER, *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, in *Hermes*, 85 (1957) 216-248.

⁴¹ Quanto à história deste tema de inspiração platónica presente também nos Sermões de St. António de Lisboa, cfr. Manuel Barbosa da COSTA FREITAS, *O tema da «regio dissimilitudinis» nos Sermões de Santo António*, in *Colóquio Antoniano*. Na comemoração do 750.º aniversário da morte de Santo António de Lisboa, Lisboa 1982, pp. 133-140.

À luz da Sabedoria, o homem reconheceu quem era, de onde vinha, e para onde se deve dirigir para aí se realizar, encontrando a paz final da plena felicidade⁴². *Deus cognoscendus et amandus*, o Deus que *deve* ser conhecido e amado porque em Si o merece enquanto fonte transcendente de Verdade e de Amor, será a expressão axiológica dessa transcendência criadora, a que o homem, como criatura, se não pode manter alheio sob pena de se tornar alheio (*alienatus*) a si próprio.

É esse carácter axiológico do conhecimento de Deus que a Sabedoria revela pela sua beleza, ao manifestar a sua Verdade como a Verdade do seu Amor. Ser, Verdade, Amor implicam-se mutuamente em Deus, e também na sua imagem humana; tal como a ontologia, a gnoseologia e a axiologia se implicam constantemente em todo o pensamento agostiniano. Mas, para Agostinho, a componente propriamente cristã da conversão vem-lhe da axiologia. A muitas verdades chegaram, com efeito, filósofos que eram soberbos. Mas esses viram apenas de longe a terra prometida da Verdade, sem a poderem possuir⁴³. Para refazerem o caminho da distância, ter-lhes-ia sido necessário abandonarem a soberba, que os faz perderem-se nos múltiplos atalhos de seus desejos e interesses.

A terra prometida é uma só, como é um só o caminho que leva até ela. Para possuir esse *humus* da verdadeira realidade é necessária a humildade. O caminho da humildade, porém, implica que o homem tenha de renunciar à sua *autárquia* orgulhosa, à sua *superbia*⁴⁴, apelando para o único mediador necessário e verdadeiro, Jesus Cristo.

Em Jesus Cristo, o próprio Verbo da Sabedoria divina se fez carne. A *humiliatio Verbi incarnati* chegou ao extremo da paixão e morte, ao assumir, da forma mais radical, a sua solidariedade com a condição do homem e do homem pecador. Mas à humilhação extrema da morte segue-se a exaltação da ressurreição, supremo dom do Amor do Pai. Nesse dom do Pai recebeu o homem justificado por Jesus Cristo o Espírito de Amor, o *Donum Caritatis*.

O único caminho que leva à terra prometida é, pois, o da humilhação e exaltação do Mediador. É este o caminho que substitui a soberba pela humildade, e assim conduz à caridade. Por isso dizia o

⁴² *Conf.*, XIII 35.50-38.53.

⁴³ Cf. *Conf.*, III 6.10; Sk. 43, 7 ss.; VII 21.27; Sk. 151, 27-152, 5.

⁴⁴ Cf. *Conf.*, III 8.16; Sk. 49,28: «privata superbia», *ibid.*, 50, 2-5: «...si iam non erigamus adversus te cornua falsae libertatis avaritia plus habendi et damno totum amittendi, amplius amando proprium nostrum quam te, omnium bonum».

erudito convertido de Milão ter encontrado muitas verdades nos escritos dos filósofos, mas não ter sido aí que encontrou a humildade e a caridade que permitem, não apenas conhecer a Verdade, mas possuí-la numa vida de comunhão com a fonte divina dessa mesma Verdade.

V

Terminarei, fazendo uma breve referência à flagrante actualidade desta doutrina agostiniana sobre a necessidade da conversão para que a verdade conhecida se torne verdade que seja salvadora e não escravizante. Projectos vários de pretensa salvação nos são, com efeito, continuamente propostos, em que a redução gnoseo-ontológica da realidade lhes confere a marcado homem soberbo. Na sua *autárkeia*, na sua auto-suficiência, este quer tudo dominar pelo seu conhecimento da verdade, mas de modo algum aceita ser julgado por essa mesma verdade — usando ainda uma fórmula de St. Agostinho⁴⁵. Só a fé em Jesus Cristo o poderá fazer encontrar o caminho da humildade que o conduza ao amor de caridade, onde tudo se perde para tudo se possuir. Essa a Sabedoria do Verbo divino que o Espírito comunica ao coração do homem. Por ela se dá o re-torno à casa do Pai, a *reditio ad Patrem* do filho pródigo que se perdera na região da dissemelhança, mas agora regressa movido pelo amor do Pai e pela humildade que o fez encontrar a verdade.

Isto implica a prioridade da axiologia, que é determinante para a ontologia e a gnoseologia. Melhor dito, significa que é só pela atenção à dimensão ética da existência, não deixando que seja reduzida à ontologia e à gnoseologia, que fica salvaguardado o carácter salvífico da cultura. É só pelo caminho ético da fé em Deus, na humildade e na caridade recebidos por Jesus Cristo e no seu Espírito, que a verdade do conhecer é salva do erro e a realidade do ser é salva da destruição.

H. NORONHA GALVÃO

⁴⁵ Cf. *Conf.*, X 34.53; Sk. 249, 22 s.; Cf. 23.33; Sk. 234, 24-235, 6; 36.58; Sk. 253, 15 s.: «...qui me primitus sanas a libidine vindicandi me...».