

## Da Linguagem da Relação em Cassiciaco \*

Dir-se-ia que ainda hoje, e independentemente dos preciosos trabalhos que pioneiros historiadores como Nørregaard ou Holl impulsionaram, um problema ainda a dividir augustinólogos de quadrantes variegados diz respeito ao sentido da conversão do jovem Agostinho (354-430), filho de Mónica<sup>1</sup>. Não obstante uma linguagem que trai indisfarçável eclectismo filosófico-cultural antigo, Aurélio Agostinho, chegado à *philosophia* como amador<sup>2</sup>, estava já em Cassiciaco de posse (decerto relativa) de pelo menos dois fundamentais esteios do cristianismo: o mistério trinitário e, embora em menor grau que aquele, a temá-

---

\* Texto primeiramente concebido, e efectivamente pronunciado, como Comunicação ao Colóquio «O Pensamento Filosófico de Santo Agostinho», Porto (Fundação Eng. António de Almeida), 22 a 24 de Outubro de 1987. A presente versão foi porém revista, sem substanciais modificações, em Outubro de 1995.

<sup>1</sup> NØRREGAARD, J. - *Augustinus Bekehrung*. Tübingen, 1923; HOLL, K - *Augustinus innere Entwicklung*. In *GESAMMELTE Aufsätze zur Kirchengeschichte*. III, Tübingen, 1928. O ponto da situação sobre a controversa questão da «conversão» foi primeiramente estabelecido, na sua forma quase definitiva, por COURCELLE, P. - *Recherches sur les 'Confessions' de Saint Augustin*. Paris, 1950, mas poderá ver-se com proveito o resumo que A. SOLIGNAC preparou para o primeiro volume das *Confissões* na «Bibliothèque Augustinienne», 13, Paris, 1962, 2ª ed. Utilizamos as seguintes abreviaturas para os diálogos do período de Cassiciaco: DBV (= *De Beata Vita*), C. Acad. (= *Contra Academicos*), Sol. (= *Soliloquia*), De Ord. (= *De Ordine*). Em português pode ler-se apenas o C. Acad. (*Contra os Académicos*, trad. de V. de Almeida, Coimbra, 1957) e o DBV (*Diálogo Sobre a Felicidade*, trad. de Mário A. S. de Carvalho, Lisboa, 1988); esta edição, bilingue, foi publicada com um texto latino crítico de que o tradutor, de facto, não se serviu, o que explica algumas das disparidades notadas; também as gralhas que ferem a edição fugiram à responsabilidade do tradutor. O leitor interessado encontrará um primeiro esboço de uma bibliografia augustiniana em português na nossa tradução de *A Natureza do Bem*, Porto, 1992.

<sup>2</sup> Cf. ALVAREZ TURIENZO, S. - *Qué 'philosophia' practica Agustín en los Diálogos de Casiciaco*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 13 (1986) p. 5-33.

tica da encarnação enquanto dom<sup>3</sup>. Na lembrança tardia, mas reflectida, das *Confissões*, o autor referir-se-á à sua estada em Cassiciaco (Outono de 386 — Primavera de 387) com alguma reserva, reserva esta precisamente dirigida à perspectiva que aqui iremos eleger: «O que aí realizei nas letras — já incontestavelmente em vosso serviço, *mas respirando ainda a soberba da escola...*»<sup>4</sup>.

É-nos, pois, lícito perseguir deliberadamente um registo parcial, o da linguagem, e o retórico mormente, aqui entendido «lato sensu». Queremos dizer: nem em conformidade com os limites estritos desta disciplina no tempo de Agostinho<sup>5</sup>, nem em fidelidade aos moldes da denominada «nova retórica», aliás não isenta de críticas<sup>6</sup>. Isto, porque vemos em Agostinho uma cultura da linguagem — ousaríamos dizer mesmo: uma *física* da língua — que justifica, cremos, uma aproximação como a nossa pretende chegar a ser. Semelhante dimensão está presente desde as investigações epistemológicas do *Diálogo Sobre a Felicidade (De Beata Vita)*, o seu primeiro diálogo filosófico cristão, até ao cultivo maior das *Confissões* (conforme Petrarca reconhecia), embora constantemente contra ela o autor lute<sup>7</sup>. Falaríamos, portanto, de «física», na medida em que esse é o nível material da tradução estética das experiências psicológicas. Se o falante, conforme reconhecemos hoje após o incremento da tríplice suspeição (Nietzsche, Marx e Freud), não é forçosamente uma zona de transparências, a verdade é que os estóicos haviam ensinado a Agostinho, com os *lekta* (esses incorpóreos de polémico estatuto), que uma frase que é dita quer dizer, mediante o seu modo e o seu tempo, aquilo que o sujeito efectivamente diz, quando a pro-

<sup>3</sup> Cf. AGOSTINHO - *De Ord.* I, 10, 29; *ibid.* II, 5, 16; Cf. COURCELLE - *Recherches*, 173; ALVAREZ TURIENZO - *Qué 'philosophia'*, 24, n.º 27, onde se acrescenta, a existência de Deus e a Criação.

<sup>4</sup> AGOSTINHO - *Confissões* IX. 4.ª ed. Trad. J. O. Santos e A. A. de Pina. 9.ª ed. Porto, 1977; o original reza assim (IX, IV, 7): «ibi quid eferem in litteris iam quidem seruientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tanquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus...» (o sublinhado é nosso). Poderá obter-se informação adicional sobre Cassiciaco no livro de FERRIER, F. - *Saint Augustin*. Paris, 1989. Recentemente traduzido para português: Ed. Europa-América.

<sup>5</sup> Cf. MARROU, H.-I. - *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1938, p. 47-84 e 505 sg.; FUMAROLI, M. - *L'Age de l'éloquence: Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris, 1980, p. 47-75.

<sup>6</sup> Cf. RICOEUR, P. - *Rhétorique-Poétique-Herméneutique*. In MAYER, M. (ed.) - *De la Métaphysique à la Rhétorique: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*. Bruxelles, 1986, p. 143-155.

<sup>7</sup> Um exemplo, dos mais antigos na sua obra, é o de DBV 30 e 31.

nuncia<sup>8</sup>. O que Agostinho quer dizer tem a ver com a «metafísica» da inquietude, processo religioso desde cedo escorado numa ontologia anagógica, como nos ajudou a ver E. Zum Brunn<sup>9</sup>. É essa, autenticamente, a tensão, a direcção do sopro da brisa, na palavra de Platão (*Rep.* 394d), o *logos* (unitivo e diacrítico) que se persegue e o impele. Esta operação implicará uma metamorfose no entendimento dos dinamos, que é o que haveremos de notar.

Como aquele ponto é incontroverso, gostaria de analisar o modo como a relação se reflecte nessa física da linguagem, tarefa que nos parece justificada pelo motivo de a «relação» estar sempre no centro de qualquer dinâmica de conversão. Trata-se, por conseguinte, de uma categoria-chave, e o facto de ela não nos aparecer tematizada pelo autor não nos impede de a buscarmos. Recorde-se que se as categorias, conforme esclarecimento da epistemologia genética ao perseguir preciosa lição kantiana, instituem o universo da representação, são também (e sobretudo) habitadas pela experiência, mais mínimá ou multidimensional, de me perceber envolvido e envolvente. A religião e a experiência religiosa não só não foge a esta percepção como é um dos seus mais preciosos lugares de ocorrência, e o trabalho recente de P. Miquel, embora sobre outras diacronias, mostrou-no-lo assaz bem<sup>10</sup>. Não há, por isso, razão para percorrer esta zona — vacilante para Hegel por isso que a verá na passagem (discurso filosófico/discurso religioso) do conceito à representação — completamente alheios à específica indissociabilidade dos dois tipos de discurso que Agostinho pratica e partilha. Vemos facilmente este ponto ao atendermos a uma retórica que, apesar das incertezas do seu cultor, visa o fazer, o convite à acção. Como também aqui o «dizer é fazer»<sup>11</sup>, encontrar-nos-emos tanto perante um pensar activo como perante uma vida pensante. Será também por esta mesmíssima razão que, muitas vezes, a retórica se transforma em poética, significando, este facto, que o exercício do cânone se transmuta

<sup>8</sup> Cf. KNEALE, M. & M. - *O Desenvolvimento da Lógica*. Trad. 2.ª ed. Lisboa, 1980, p. 160; ECO, U. - *Signo*. In *ENCLOPÉDIA Einaudi*. vol. 31 - *Signo*. Trad. Lisboa, 1994, p. 28-36.

<sup>9</sup> Cf. ZUM BRUNN, E. - *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'*. Amsterdão, 1984, p. 99.

<sup>10</sup> Cf. MIQUEL, P. - *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de 1050 a 1250*. Paris, 1989.

<sup>11</sup> Para um exemplo, no campo da retórica, vd. DOIGNON, J. - *La fortuna y el hombre afortunado*. Dos temas perenéticos del prólogo del libro I 'Contra Academicus'. *Augustinus* 31 (1986) p. 79-85.

numa semântica aberta em que a metáfora se parece tornar viva ou, melhor ainda, vida.

É certo que a *ideia de linguagem* que Cícero (ao qual deveríamos ajuntar, pelo menos, o nome de Séneca) legara ao Ocidente<sup>12</sup> consagrou uma metodologia capaz de ser veículo natural de interpretação de experiências passadas em total desassossego metafísico, como as *Confissões* o patenteiam. Mas o itinerário agustinista, que busca a transcendência no zénite da interioridade, depende não em menor grau da filosofia neoplatónica, e depois do cristianismo, ambos permitindo-lhe a superação da horizontalidade da prática de um cânone pela verticalidade da inovação, pelo menos aos olhos de uma atento e curial retor. Porque o entendimento da *philosophia* em Cassiciaco gravita em torno da felicidade (*beata uita*)<sup>13</sup>, percebermos o papel da fé e da religião em tal tipo de pensamento equivale a encontrar uma expressão fundamental da relação. Referimo-nos à descoberta da alteridade na origem do desejo universal de felicidade.

Há, finalmente, aqui, uma dada economia do sujeito amoroso, por isso que o exercício sobre a incerteza como temário vivencial de Cassiciaco se prende ao trabalho amoroso. A poética também brota ali onde ecoa a insignificância do amor quando o outro não existe.

### § 1.

Começemos por atentar no que poderia ser uma primeira transformação, a que acontece com os prefácios ou dedicatórias dos diálogos de Cassiciaco. Exactamente os mesmos que Agostinho repudiará nas *Retractationes*<sup>14</sup>. Canonicamente necessários, e desde Aristóteles, mas mais explicitamente desde Cícero (*De Inventione* I, 16, 21), destinados à *captatio benevolentiae*, esses procedimentos insistem prioritariamente na exortação, no apelo, na excitação.

<sup>12</sup> Cf. APEL, K.-O. - *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. 2ª ed. Bona, 1975.

<sup>13</sup> Cf. CARVALHO, M. A. S. de - *Beatos esse nos uolumus. Uma leitura do 'De Beata Vita' de Sto. Agostinho*. Humanística e Teologia. 9 (1988) p. 69-95, 187-222.

<sup>14</sup> AGOSTINHO - *Retractationum* I, II: «Displicet autem illic, quod Manlio Theodoro, ad quem librum ipsum [sc. *De Beata Vita*] scripsi, quamvis docto et christiano viro, plus tribui quam deberam...» (O sublinhado é nosso).

Conforme se sabe pela biografia de Santo Agostinho<sup>15</sup>, as suas preocupações em Cassiciaco, para além do descanso e do restabelecimento de uma hipotética doença, consistiam no ensino e no estudo. O clima é de trabalho intelectual e de oração quase permanente, o que em nada, aliás, o distingue de qualquer intelectual coevo que se prezasse.

Se a dinâmica ensino/aprendizagem parece central, os destinatários dos Diálogos — de Deus (*Sol.* I, 1, 2-6) aos seus amigos (DBV 4; *C. Acad.* I, 1, 3) — são verdadeiramente apostrofados. As personagens históricas de Mânlio Teodoro ou Romaniano não são só sujeitas à exortação, tal como nem só se lhes requisita costumado auxílio, elas são verdadeiramente convidadas à conversão, o que se supõe passar pelo estabelecimento de uma relação particular, de um laço preciso. Os *Soliloquios* mostram-nos como os destinatários escolhidos não são apenas homens. Nos Diálogos, por conseguinte, não se privilegia o texto (aspecto que as dedicatórias tradicionais tornavam nuclear), mas uma vida ou uma vivência. Estamos frente a uma filosofia prática<sup>16</sup>. O fortalecimento do laço a que aludimos passa assim por um domínio demasiadamente complexo e difícil, o da interioridade e da sua transmissão intersubjectiva, aspecto que, v. gr., se não reconhecerá no périplo de São Justino tal como ele nos é relatado no *Diálogo com Trifão*. A vivência é ali de natureza mais colegial. Por esta razão, a exortação que se faz — «Evigila, evigila, oro te...» (*C. Acad.* I, 1, 3) desenvolve-se na exploração da regra dos opostos (*Sol.* II, 13, 23; *ibid.* I, 5, 11; *De Ord.* I, 7, 18) cuja fórmula curiosa e típica se poderá ler uma vez mais em *Contra os Académicos*: «... nada em teu favor — diz Agostinho a Romaniano — nos resta senão pedir a Deus que te restitua a ti próprio e assim te restituirá a nós»<sup>17</sup>.

Obviamente que esta aparentemente «dupla» restituição, sublinhando a necessidade da interiorização, pressupõe, à boa maneira epicurista, a existência de uns *happy few*<sup>18</sup>, de uma comunidade de almas que já encontraram o «porto da sabedoria ou da filosofia». «Experiência dialéctica da dissociação» — poderia ser a expressão para caracterizar a insistência numa dissociação ou separação (*discernere*) com vista a

<sup>15</sup> Cf. POSSIDIO - *Vita Sancti Agustini scripta a Possidio*. In *OBRAS de San Agustín*. vol. 1. Madrid, 1946.

<sup>16</sup> Cf. ALVAREZ TURIENZO - *Qué 'philosophia'*, passim.

<sup>17</sup> AGOSTINHO - *C. Acad.* I, 1, 1: «nihil pro te nobis aliud quam vota restant (...) impetremus ut te tibi reddat (ita enim facile reddet et nobis)...».

<sup>18</sup> Cf. AGOSTINHO - *C. Acad.* II, 3, 9, à volta do pronome possessivo, sobre Luciliano.

purificar o «deleite» da união (*De Ord.* II, 18, 47-48) logrando-o de seguida.

Algumas das analogias geométricas — que aqui e ali afloram nos diálogos de Cassiciaco<sup>19</sup> — elucidam-nos como a exortação à conversão, de que estamos a falar, acontece pela paralela estruturação de um espaço, que coincide com a exterioridade a evitar, perspectivado em linguagem estética: se a salvação/solução reside no *unum/centrum*, a perda/dissolução consiste na exteriorização/descentração. É, autenticamente, um socratismo cristão, agora arquitectado em raiz ontológica (neo-)platónica. À forma ética da «medida» ou da «ordem» opor-se-á a penúria (*mendicitas*), como absoluta carência, e cujo oposto é a plenitude do ser (DBV 32). Geometricamente, dir-se-á que o centro «domina pelo direito de igualdade» (*De Ord.* I, 2, 3), ou seja, pela harmonia da equidistância — o que é menos uma reminiscência anaximândrica<sup>20</sup> do que a fórmula possível de manifestar a relação entre o ser e a ética (felicidade = virtude) e a ontologia (felicidade = posse de Deus) nos quadros da influência neoplatónica e estoica.

De facto, nem todos os espaços se identificam ou se equivalem — o *topos* será portanto uma forma de avaliar o *ethos*. Mas a observância do *ethos*, da regra (*lex*), parece iluminar o *topos* — correlação esta estranha à experiência socrática. Assim se explica que um itinerário de conversão deva proceder retoricamente das trevas para a luz, tal como acontece no terceiro e último dia da discussão apaixonada de *De Beata Vita* em que as nuvens e o mau tempo da véspera se dissipam favorecendo um «candidissimum» tempo ou — e será outro processo — apelar à luz numa situação de trevas, como sucede em *De Ordine* (I, 8, 25-26). Aqui será a escuridão do mau tempo que obriga a «schola» a encontrar-se na sala de banhos, e uma luta de galos, a ave símbolo da luz, a motivar a busca<sup>21</sup>. Sobretudo é bem conhecido todo o processo metafórico de que Agostinho se serve para descrever, em termos espaciais e pela primeira vez na sua obra, a conversão<sup>22</sup>: a nave-

<sup>19</sup> Cf., a título de exemplo, AGOSTINHO - *De Ord.* I, 2, 3: «Ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium quo cuncta convergunt, quod 'centrum' geometrae vocant, et quamvis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter illud unum, quo caetera pariliter dimetiantur et quod omnibus quasi aequalitatis jure dominetur; hinc vero in quamlibet partem si egredi velis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur...».

<sup>20</sup> Cf. HIPÓLITO - *Refutatio* I, 6, p. 4-5.

<sup>21</sup> Cf. DEWART, W. J. Mc. - La autobiografía de Cassiciaco. *Augustinus* 31 (1986) p. 71.

<sup>22</sup> Cf. AGOSTINHO - DBV, 2-3.

gação até se alcançar o porto, a tripla tipologia dos navegadores, a relação «obscura» do acto da navegação com a sua causa. A ela teremos de voltar mais no decurso desta reflexão<sup>23</sup>.

Admitamos, para já, que a metáfora é uma manifestação privilegiada do processo económico e complexo da identificação do sujeito amoroso. Tem sido assim, em sua componente pragmática, desde a poesia trovadoresca a Bataille passando por Baudelaire<sup>24</sup>. Ora, em Agostinho não sucede outra coisa quando se discute a influência, o papel da «autoridade». Uma das forças da metáfora da navegação reside no elogio do trabalho auxiliador (*ops, opitulatur*<sup>25</sup>) concomitante à manifestação da impotência. Aqui também a poética será o resultado de um excesso de emoção acusando uma prática hermenêutica sensível a um tal tipo de «experiências» e o desejo de a estender pela comunicação. É este o sentido da temática do «convivium», das «guloseimas», da alimentação enfim, e do papel de Agostinho como «invitator»<sup>26</sup> — temática intimamente ligada, como se compreende, à saúde do corpo e da alma e à virtude. Justifica-se ainda que perante a hesitação de Romano, o nosso autor force uma segunda e insistente exortação na qual a lembrança do passado dá força ao argumento<sup>27</sup>.

Nesta sensibilidade «topológica», a valência dos espaços é paralela à hierarquia das autoridades. São Justino e Tertuliano haviam transmitido ao Ocidente cristão a distinção entre uma autoridade humana e a divina<sup>28</sup>; ela ecoa em *De Ordine* (II, 9, 27). Mas a autoridade em Cassiciaco é nos seus vários registos o lugar do auxílio, ainda que o nosso autor o repudie em severos relatos posteriores. Do *Hortensius*, esse livro de cabeceira, mas de Cícero em geral; de Fausto, decepcionante bispo maniqueu; do neoplatonismo em luta com a gnose; da revelação ambrosiana enfim, da qual nasce a possibilidade crescente de uma relação. Incapaz de ser grego Agostinho dá mostras de ser um bom romano.

<sup>23</sup> Sobre a metáfora marítima da viagem, cf. ALVAREZ TURIENZO - *Qué 'philosophia'*, p. 8.

<sup>24</sup> Cf. KRISTEVA, J. - *Histoires d'Amour*. Paris, 1983; ECO, U. - *Metáfora*. In *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. vol. 31, p. 202-204, sobre a pragmática da metáfora distinta da alética da mesma.

<sup>25</sup> Cf. AGOSTINHO - DBV, 32.

<sup>26</sup> AGOSTINHO - DBV, 16.

<sup>27</sup> Cf. AGOSTINHO - *C. Acad.* II, 1-3.

<sup>28</sup> Cf. HOLTE, R. - *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Trad. Paris, 1962, p. 306.

No quarto parágrafo de *De Beata Vita* o autor recorda, com um participio significativo, *collata*, como a leitura activa dos livros sagrados ou a audição das palavras do Bispo ou, e acrescentamos agora, o relato das *Confissões* (VI, 3, 3), esse episódio fascinante que foi a descoberta da possibilidade da leitura interior ou silenciosa como modelo, foi decisiva para a sua «conversão». Não será difícil ver aqui o confronto de dois modelos oratórios<sup>29</sup>, sendo o mais moderno o que se funda na revelação, aliás nada pacífica<sup>30</sup>, de que a autoridade de um livro, de um texto, se não esgota na horizontalidade do prestígio «gramático» do seu autor. A descoberta, afinal, de que um livro não é apenas *biblos* mas *sefer*, ou seja, um veículo de fala, uma *vox* que chama, o livro de Deus. A longo prazo, uma tal descoberta levará o nosso autor à investigação do estatuto da linguagem; veja-se *De Magistro* ou *De Doctrina Christiana*. Por ora, ficará o reconhecimento de que os vestígios da «razão»<sup>31</sup> disseminados pela literatura são «sinais» que orientam a navegação, sinais que resultam de uma vivência anterior mas sobretudo de uma inscrição do *ser* na história que justificando-se pela criação se concretiza no apelo. O cristianismo só cresce pela produção da fissura na compreensão da *ciuitas* latina. Para além dos «vestígios» estão as provas «provas» (*indicii*), residindo aí uma diferença entre Plotino e o Evangelho de João.

Exige-se ao navegante, por conseguinte, que se coloque em posição de escuta, em verdadeira atitude hermenêutica<sup>32</sup>, desperto para a leitura, a visão e descodificação dos sinais disseminados por entre tempestades, escolhos, seduções várias, o espaço afinal da exterioridade, bem como a descoberta do tipo de relação que o homem deve manter com esse espaço (o equilíbrio). Pois bem, uma escuta decisiva é a das palavras de Mónica. Não vale a pena insistir-se nos rasgados elogios que o filho lhe tece perante o seu decisivo papel na economia do *De Beata Vita* — ao ponto de um intérprete falar, a propósito, de um «diálogo da mãe»<sup>33</sup> —; destaque-se apenas que para além do conforto que deriva da escuta da mãe, o estabelecimento da relação com a autoridade

<sup>29</sup> Cf. DELLA CORTE, F. - Augustinus Orator urbis Medolani. *Euphrosyne*. NS 14, 1986, p. 89-96.

<sup>30</sup> Cf. MARROU - *Saint Augustin*, p. 245-6.

<sup>31</sup> Cf. AGOSTINHO - *De Ord.* II, 11, 30-34.

<sup>32</sup> Cf. BARTHES, R.; COMPAGNON, A. - *Escuta*. In *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. vol. 11: *Oral/Escreto - Argumentação*. Trad. Lisboa, 1987, p. 139.

<sup>33</sup> Cf. DEWART - *La autobiografia*, p. 61.

eclesial é, em sentido psicológico, um *restabelecimento*. A sensibilidade hermenêutica para a experiência da comunhão reforça-se aqui. Não é verdade que o *Fove precantes* se segue espontaneamente à menção triunitária de Agostinho?<sup>34</sup>

O equilíbrio da navegação de regresso — imagem que constantemente ocorre nas descrições de espaços que se relacionam mas se contrariam<sup>35</sup>, i.e., uma imagem eminentemente «psicológica» — como sinal de conversão em processo, da correspondência a uma autoridade, definirá em Cassicíaco um claro projecto, um excelente programa filosófico. A *vox*, dita um «lucidissimum signum», que se manifesta na viagem por mar proceloso, funda a possibilidade epistemológica de uma investigação (*intelligentia*) que é ao mesmo tempo um novo objecto filosófico, o que não terá resultado menos da «descoberta» dessa nova prática de leitura, a «dialógica».

Passo a explicar. De acordo com a metáfora da navegação, esta é universal. A navegação afecta todos os homens. O afastamento da origem, tal como o desejo da felicidade, não admite excepções porque a sua marca é onto-ética, o que para um psicólogo-moralista tem uma carga superior. Mas se esta lei da navegação ou da deriva não suporta excepção, o discurso devém uma impossibilidade; qualquer positividade, qualquer arquitectónica que vise ou estructure o sentido, qualquer discurso parece ser uma miragem. O *kaos*, o «instinto de morte» parecem instalar-se, tal como no tempo de Agostinho hordas sucessivas irão paulatinamente substituindo a *ciuitas* pela barbárie. Se a *sapientia* é uma quimera a salvação é uma miragem. De certo que a dominante intelectual de Agostinho não pode ir longe em termos de pessimismo: o primeiro grupo de navegadores é o dos homens do passado, os homens da tranquilidade que com a sua sabedoria fazem nascer a advertência — mas este tipo é nitidamente idealizado, tendo ainda mais a ver com a ganga cultural pagã antiga do que com qualquer reconhecimento da *reshut*.

A assistência do outro, a admoestação (*admonitio*), independentemente do seu nível mas precisamente «no» seu nível, é o lugar ou a ocasião da *vox*, da fala que institui o discurso ou a sua possibilidade e com ele a excepção, a improbabilidade e a singularidade que é «ipso

<sup>34</sup> Cf. AGOSTINHO - *DBV*, 35.

<sup>35</sup> Cf. JUNG, C. G. - *O Homem à descoberta da sua alma: Estrutura e funcionamento do Inconsciente*. Trad. 2ª ed. Porto, 1975, p. 78-79.

facto» relação. A *sapientia* que incoa será da ordem do individual, do irrepetível — porque para além do processo do *ordo eruditionis*<sup>36</sup> ela requer uma adesão — mas sobretudo da abertura. O seu itinerário não é o universal mas o individual, o seu universo interpretará o afastamento, a queda, ao mesmo tempo que se permite construir uma arquitectónica da razão aberta conferindo sentido à realidade do «encontro» ou da «adesão». O projecto que se desprende da verdade da adesão só poderá ser sensível à economia amorosa, ao discurso poético. Da ordem do auxílio, a *sapientia* começa a aparecer-nos aqui como uma clínica da razão fechada porque se o seu itinerário é da ordem do individual a sua «gramática» é da ordem do ontológico ou melhor, do transcendente. Sublinhe-se bem: a iniciativa da sinalização é sempre graciosa, uma marca da sabedoria do outro que não eu, ou seja, do outro que é ele mesmo porque se reencontrou com o seu *ethos*, o seu «porto», ou porque é dele a sua origem (Deus).

A relação vê-se assim compreendida em vários níveis o primeiro dos quais, o mais retórico, mas nem por isso o menos interessante ao contrário do que se costuma afirmar, é a prática intersubjectiva que os diálogos de Cassiciaco veiculam. Porém, em Cassiciaco, o diálogo não é apenas uma forma literária escolhida para a redacção, na conformidade com os *topoi* ciceronianos ou senequistas, mas é um acontecimento total que se vivifica também pela tomada de consciência mais ou menos explícita (tenha-se em mente passagem do texto sobre a felicidade<sup>37</sup>) dos limites da linguagem, que não será menos o nível retórico da consciência das limitações de uma busca feita em *autarcheia*, qual a do passado recente do nosso autor. Se a linguagem é utensílio é comunicação, mas se é comunicação, ou se há comunicação, é porque a linguagem e o homem que a habita não se esgota em si, não tem em si a origem ou o fim último. E no limite não há fecundidade. Como se pôde recordar<sup>38</sup>, Agostinho demonstra-o, mais do que o postula, ao espantar-se com o carácter fluído do pensamento, com o papel da memória como mediadora entre o mutável pensar e a eternidade do Ver-

<sup>36</sup> Cf. AGOSTINHO - *De Ord.* II, 8, 25 e 12-18.

<sup>37</sup> AGOSTINHO - *DBV* 31: «Postea, inquam, de uerbo quaeremus fortasse diligentius; non enim hoc curandum est in conquisitione ueritatis (...). Non enim nec grammaticorum formidine liberabimur aut metuendum est, ne ab eis castigemur, quod incuriose utimur uerbis, qui res suas nobis ad utendum dederunt».

<sup>38</sup> Cf. ROBINET, A. - *Le Langage à l'âge classique*. Paris, 1978, p. 14.

bo, ou ainda sempre que se lamenta com a escassez de palavras para exprimir correctamente o que pensa, ou também na dispensa da «prosa do mundo» e no exame maior da «poética interna à divindade» que se poderá chegar a ler em *De Trinitate*.

Para além das tematizações em torno da relação razão/autoridade<sup>39</sup>, Agostinho explora em simultâneo um espaço retórico que interpreta a adesão como *restabelecimento*<sup>40</sup>, que respira da sensibilidade para a caracterização de espaços acentuadores do valor da diferença (ontológica, ética): o grosso da discussão metodológica do diálogo que versa o tema da felicidade é disso prova. Se se perde em concessões culturais à moda da época ultrapassa-a porque o termo médio não é completamente superador — pelo menos não à maneira de uma dialéctica da imanência, uma vez que o *Summus Modus* (designação, aliás, infeliz) não é a síntese dos antagonismos mas a sua libertação. Ao homem restará o agradecimento.

A gratidão que escapa é da ordem do amor. A autoridade que vem ao encontro e que lança sinais deve, por isso, multiplicar-se horizontalmente, relacionalmente. A metáfora do *conuiuuium*, que domina todo o *De Beata Vita*, manifesta não só uma atenção significativa com o *modo* como a alimentação é administrada mas também com o conteúdo dessa alimentação. Mas aqui, a tese, «confeccionada com o mel», de que o académico não é feliz, não tem apenas uma dimensão negativa, refutativa. O *Contra Academicos* pode ser lido como a vertente «epistemológica» da descoberta do sentido do desejo. A refutação do cepticismo só poderá ser correctamente interpretada no quadro da consciência, que é também uma conquista, da plausibilidade do desejo (entenda-se: do desejo realizado): ele satisfar-se-á porque Deus, por um acto de desejo também satisfeito, criou o homem à sua imagem e semelhança, porque não só os vestígios do seu auxílio são uma evidência para a mente desperta como, por um acto de amor, veio ao meu encontro. Mas a metáfora da alimentação — que recebe no cristianismo e na Bíblia em particular a sua principal fonte<sup>41</sup> — manifesta a preocupação de Agos-

<sup>39</sup> Cf. AGOSTINHO - *De Ord.* II, 5, 16 e 9, 26.

<sup>40</sup> Cf. IGREJA CATÓLICA, Papa, 1978 - (João Paulo II) - «*Augustinum Hiponensem*». Carta Apostólica no XVI centenário da conversão de Santo Agostinho, Bispo e Doutor da Igreja. Trad. Separata de *Lumen*. 2ª ed. 2, 1986, p. 4-5.

<sup>41</sup> Cf. CURTIUS, E. R. - *La littérature européenne et le moyen-âge latin*. Trad. Paris, 1986, vol. 1, p. 229-30.

tinho perante o outro: quem aprende e quem come têm um ponto em comum, a solicitude do *inuitator* garante da audiência do outro, a fecundidade do encontro.

No confronto com o neoplatonismo, e em particular com o comentário que Plotino faz ao *Banquete* de Platão (*Enéadas* I 6), em forma de discurso que ultrapassa mesmo o de Diotima, ressalta a possibilidade do amor simultâneo à constituição dos espaços que se opõem: a alma exclui por amor o que não convém, o invisível pelo corpo, o brilho pela opacidade. A «ideia», com Plotino, no interior da alma justifica esses «solilóquios» reflexivos e expansivos. E no entanto, parece-nos, alguma coisa já mudou em Agostinho que neste aspecto é mais paulino que plotínico. Não é de facto notório que o auxílio que o mestre presta se segue a e pressupõe um relato autobiográfico que acentuara veementemente a possibilidade do erro, na alma, e sobretudo a impotência da vontade em *autarcheia*?

A *interioridade* em Cassiciáco é assim — julgo — muito mais «actual» do que a de Plotino, esta bem mais próxima de Espinosa ou mesmo do Budismo. A relação que brota daquela é realmente amorosa porque autenticamente dual. O neoplatonismo é mais sensível ao auto-erotismo: a alma, a interioridade, é um reflexo, a sua mirada contempla e aspira o nada, o vazio, porque, no limite, reflexo e reflector se identificam. O outro é a instabilidade da alma dissociada. Diferentemente, a interioridade possível em Cassiciáco é hetero-erótica. É por isso que a comunidade que aí se reúne não é um *kepos* de fisionomia infra-política, a resposta possível à perda de sentido da *polis* que leva o homem, como escreveu H. Ch. Puech, a uma «inefável solidão»<sup>42</sup>. A vivência de Cassiciáco é religiosa no sentido integral da palavra. O outro é ocasião para o nascimento do meu gesto e, com ele, de uma comunidade de gestos, i.e., o rito.

Ou o outro existe ou o meu desejo é insensato, votado à irrealização. A adesão à autoridade, nos seus vários níveis e na consciência possível dos mesmos, é a mais lídima afirmação de que sem a posição (a presença) do outro, o sentido é impossível. O pungente episódio da morte de um inominado amigo, narrado posteriormente nas *Confissões*, ilustra esta percepção: «Tudo o que via, era morte. A pátria era para mim um exílio, e a casa paterna, um estranho tormento. Tudo o que com

<sup>42</sup> Cit. in KRISTEVA - *Histoires*, p. 114.

ele comunicava, sem ele convertia-se-me em enorme mártirio. Os meus olhos indagavam-no por toda a parte e não me era restituído. Tudo me aborrecia (...) Tinha-me transformado num grande problema. Interrogava a minha alma porque andava triste e se perturbava tanto e nada me sabia responder. (...) Só o choro me era doce. Só ele sucedera ao meu amigo, nas delícias da alma»<sup>43</sup>.

Em Cassiciáco, Aurélio Agostinho começa a compreender tudo isto em já bom cristianismo como uma atitude auxiliadora, de dádiva — o que, ao nível do sentido, só poderá querer dizer que a inteligibilidade não é apenas uma tarefa mas uma oferta, um dom. Daqui resultará que mais do que uma «inteligência» sensível aos reflexos da Criação (*Solil.* I, 13, 23) — como acontece na Patrística Grega<sup>44</sup> — em Agostinho o problema centra-se no advento da inteligibilidade, o que faz com que o projecto filosófico se desloque para a interioridade e para a alma enquanto espaço desse advento.

De um ponto de vista «retórico» todo este procedimento não parece suportar grandes tensões. A sensibilidade que confere valências diversas aos espaços alimenta-se da riqueza argumentativa das leis cínico-estóicas da antinomia e antonímia, i. e., a capacidade conversora que resulta da exploração dos extremos. Mas esta interpretação julgo-a superficial, no sentido literal deste vocábulo. Convirá acrescentar-se o seu fundamento, o qual parece ser o da assistência da sabedoria sobre a vontade ou seja a configuração de um trajecto pessoal a um projecto transcendente, que é da ordem do restabelecimento da relação perdida. Talvez assim se possa compreender como a retórica transborda em poética, porque se descobriu a verdade da gratidão fecundando-se, desse modo, qualquer interpretação. Este estado de coisas pode ser vertido mais ou menos naturalmente nos cânones da retórica; por exemplo: quanto mais negativo for o espaço, quanto mais longínqua a região em que me encontro maior deverá ser o auxílio a prestar.

É forçoso, no entanto, perguntar-se se o discurso antitético, a retórica ou qualquer outro dos seus capítulos, não é a forma cultural possível, o nível da linguagem psicológica e culturalmente mais próximos de

<sup>43</sup> AGOSTINHO - *Conf.* IV, 4. Valerá a pena notar, ainda, e sobretudo para o que aqui nos interessa, que esta confissão tem como lição o que no mesmo parágrafo se lê: «... só há verdadeira amizade, quando sois Vós quem enlaça os que Vos estão unidos pela caridade...». Trad. J. O. Santos e A. A. de Pina, p. 91.

<sup>44</sup> Cf. PACHECO, M. C. da C. R. M. - *Santo Agostinho: Ontem e Hoje*. Humanística e Teologia 8 (1987) p. 11.

e para pensar a (e portanto convidar à) conversão. Se assim for, e como a imbricação dos níveis retórico, ético e ontológico não é tematizada, não resultará daqui uma prática excessiva e ainda não resolvida entre a fraqueza, que se adivinha, da linguagem e a sua força, digamos, conversora? Mais: se os níveis ético e ontológico são pensados pela ou a partir da retórica não poderemos antever, por esse facto, a edificação bem sucedida mas acrítica de uma metafísica intencionalmente hermenêutica, aguda na composição dos espaços, alerta para a composição do sentido e sobretudo do significado? E a prática daqui resultante, não valorizará as oposições em detrimento das hierarquias? Mais sensível às diferenças do que às semelhanças? A lógica da salvação e a via da interioridade não se seguirão com relativa naturalidade? Finalmente: a conversão religiosa de Agostinho não sairá também fecundada por esta cultura decadente no estabelecimento de um projecto, que poderíamos considerar bem moderno — diria mesmo: actual —, susceptível à economia amorosa (do sujeito) aos estados de crise permanente?

Pessoalmente, creio que o reconhecimento agónico da incerteza e do seu papel estão bem patentes nos diálogos de Cassiciaco<sup>45</sup>. Talvez se possa mesmo acrescentar que o objecto da sua busca, Deus e a alma<sup>46</sup>, sempre permanecerá *multum obscurum*, e isto independentemente dos métodos racional e «autoritário»<sup>47</sup>. É também em função desta especiosa ignorância, deste «nisi scire quomodo nesciat»<sup>48</sup>, que o filósofo desenvolve o seu labor.

Descortinando o abismo do seu projecto, Agostinho reconhece o seu fruto<sup>49</sup>: o conhecimento da alma propedêutico ao conhecimento de Deus, torna o homem digno da felicidade. O conhecimento de Deus é o reconhecimento da origem. Mas reconhecer a origem significa, pressuposta ainda a metáfora da navegação, resolver o sentido da perda, do afastamento.

Neste sentido, tanto como as metáforas que traduzem a «comunicação do Ser ao espírito, condição última da possibilidade de todo o dinamismo do espírito criado»<sup>50</sup>, ou seja, o símile da luz e da iluminação

<sup>45</sup> AGOSTINHO - *Solil.* I, 9, 16: «Omnibus igitur adhuc morbis animi et perturbationibus agitaris».

<sup>46</sup> Cf. AGOSTINHO - *DBV* 4, 5; ID. - *Solil.* I, 2, 7; ID. - *De Ord.* II, 18, 47; entre outros.

<sup>47</sup> Cf. AGOSTINHO - *De Ord.* II, 9, 26.

<sup>48</sup> AGOSTINHO - *De Ord.* II, 18, 47.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> PEGUEROLES, J. - *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona, 1972, p. 47.

ou a temática da exortação interior, a *admonitio*, não será menos significativa a interpretação das expressões que pretendem transmitir a realidade da *uita beata*, o gozo do Deus triunitário.

Ora bem, a pergunta sobre a felicidade, que em Agostinho — e este aspecto merece ser bem vincado —, é sempre sobre a *verdade da felicidade*, é, pelo menos desde *De Beata Vita*, configurada pela confluência de duas interessantes «descobertas» cristãs: a de que Cristo é não só a Verdade, mas também o é no e pelo que revela, ou seja, na relação que possibilita. Assim, o «Deo frui» exige uma relação prévia. Embora se entenda muito justamente a interiorização no âmbito platónico da vida contemplativa, o «animo Deum habere» é enriquecido pelo sentido dinâmico e escatológico do *Deo frui* que decorre da própria essência relacional da Trindade. É certo que a avareza dos diálogos de Cassiciaco deve ser compensada pelo *De Trinitate*, mas não parece de todo incorrecto descortinar numa análise da linguagem utilizada em Cassiciaco uma poética resultante da descoberta da verdade da relação nos seus vários níveis: *quaerere, sitire, saturare* e *cognoscere, perfrui* e *connectare* (BBV 35) definem a ascensão ontológica; *seruare* e *amare* — precisamente os verbos que encerram o *Diálogo Sobre a Felicidade* — reflectem a dimensão do serviço e do auxílio amoroso que pela utilização dos verbos *frui* nas suas várias formas prepara já a distinção que o *De Doctrina Christiana* (Livro I, passim) tematizará entre uso e gozo, i. e., o *ordo* da *charitas*.

Entretanto, também nos *Soliloquia*, diálogo onde muito se recorre à temática da iluminação e da luz<sup>51</sup>, Agostinho descreve já um grupo, o dos que estão «curados» (*lux sanitatis est*), para quem «credere, sperare, amare satis est»<sup>52</sup>, ou seja, um grupo que vive a região da iluminação numa gramática definida pelas virtudes teológicas e que portanto dispensa a autoridade porque vive na sua «intelligentia». Por este motivo, a autoridade é inferior à razão mas à razão (convirá observar) que vive na *philosophia* que a autoridade de Cristo veio trazer<sup>53</sup>.

Como se lê em de *De Beata Vita* (§ 35), o «sol misterioso» que brota da fonte da verdade conjuga-se com a *admonitio* e portanto não só desse modo a relação criacional e redentora estão apresentadas como

<sup>51</sup> Cf. AGOSTINHO - *Solil.* I, 1, 3; I, 13, 23; II, 13, 23.

<sup>52</sup> AGOSTINHO - *Solil.* I, 13, 23.

<sup>53</sup> Cf. AGOSTINHO - *C. Acad.* III, 20, 43; ID. - *De Ord.* I, 8, 21.

o modo dessa relação se encontra basicamente definido, a identificação entre Amor e a vontade.

Um dos contributos, digamos assim, da submissão à autoridade cristã está precisamente no enriquecimento da temática da relação (horizontal) à luz da relação por excelência, a trinitária e transcendente<sup>54</sup>. Recorde-se como os epílogos trinitários dos Diálogos são feitos em clima de oração. Mas o sentido redentor da relação trinitária transcendente apela também ele à gratidão.

O ritmo antitético, triádico e quase quiasmático da oração que abre os *Soliloquios* I, 1, 3) reassume esta gratidão e resume os quadros que a motivam. Depois de uma invocação que recorda seis dos «atributos» divinos (*ueritas, sapientia, uita, beatitudo, bonum et pulchrum e intelligibilis lux*) e que sublinha a sua transcendência e precedência ontológica, possibilitando portanto a busca humana do sentido («... de cuius regno lex etiam in ista regna describitur»), a oração desenvolve-se numa tripla dimensão:

Deus		
(A)	(C)	(B)
a quo	in quo	in quem
(1) averti - cadere exire - emori relinquere - perire	manere - consistere habitare - uiuere uidere - habere	conuerti - resurgere redire - reuiuiscere adtere - amare
(2) amittit - deceptus	inuenit - purgatus	quaerit - admonitus
(3) fides excitat	caritas iungit	spes erigit

A, B, C são respectiva e psicosemanticamente a dissidência (*a quo*), a união (*in quem*) e a contemplação (*in quo*). Nesta primeira parte da oração sobressaem três níveis morfossintáticos distintos: (1) o infinitivo, (2) o indicativo + participio e (3) nome + indicativo. (3) poderá concluir a primeira parte, quer pelo seu carácter proposicional quer pela

<sup>54</sup> Cf. a este propósito, GONÇALVES, J. C. - Filosofia e Relação: Interpretação Cristã da Categoria Grega. *Biblos* 56 (1980) p. 185-194.

referência nuclear às virtudes teológicas que a encerram e culminam, ao fundamentar o ritmo aparentemente diádico da segunda. Esta última pode explicitar-se do seguinte modo:

vincimus inimicum <---- Deus ----> te deprecor  
 accepimus <---- " ----> ne omnino periremus  
 admonemur <---- " ----> ut uigilemus  
 separamus <---- " ----> a malis bona  
 mala fugimur <---- " ----> bona sequimur  
 non cedimus aduersitatibus <---- " ----> bene seruimus et dominamur

O vocativo *Deus* é o termo médio que abre a dicotomia construída, também aí, sobretudo, de oposições. Mas o seu ritmo é diverso do da primeira parte na medida em que o vocativo institui a relação (*te deprecor*) cujo contorno os predicados definem. Trata-se, como aí se diz, da gratidão pela vitória sobre o inimigo. De que vitória se trata? A sua semântica é complexa: existencial (*cedimus aduersitatibus*), ético-gnosciológica (*a malis bona separamus*), ontológica (*accepimus perire*).

Entretanto, todo este processo vitorioso ou seja de «perecimento» ou «aceitação» é reconhecido como uma iluminação, como uma assistência divina (a «vigilância» é descrita pela forma verbal da *admonitio*), que assim se começa a acrescentar ao velho círculo do *exitus/reditus*.

Parece, pois, que a iluminação que leva à vigilância, ao estado vígil pode coincidir nas suas formas descensional — a *admonitio* — e ascensional do estar desperto — *ut uigilemus*. Como se reforça a ascensão? Pela exploração antitética do nível (1) cuja superação se lê em (C). *Manere, consistere, habitare, uiuere, habere*, são infinitivos que no seu variegado aspecto semântico indiciam o *modus* da contemplação e da vida feliz. Particularmente interessante é o seu tom sinónimo: trata-se de uma posse (*habeo*) que é uma revelação, uma iluminação (*uidere*). *Videre* e *habitare* traduzem, o primeiro a forma de pensar a contemplação como actividade intelectual, o segundo, de pensar o ser como casa, habitação ou morada, lugar mais íntimo (*habitaculum*) e de posse reconfortante (*habitus*). De um ponto de vista ontológico, a casa do ser define-se pela consistência (*consistere/con-stare*) e pela permanência (*manere*), vida e contemplação, actividade e quietude. O paradoxo habita o ser; o ser é paradoxal (pelo menos para uma perspectiva platónica).

No entanto, ou por isso mesmo, ele é eloquente. Com ele, o ser, e a partir dele, define-se o espaço vertical, o apelo que revela as alter-

nativas (cair ou levantar-se). Reflecte-se esse apelo no paralelismo antitético a que se recorre: *auerti/conuerti*, na *admonitio*, ou nas formas verbais que sugerem mais do que aquilo que dizem (*resurgere, reuiuiscere, adtendere, amare*, e que se opõem a *perire, cadere, emori...*). O nível (2), ético (*purgatus*), também permanece indissociável da alternativa (*amittere*), do apelo (*admonitus*).

A eloquência do ser captável na análise da linguagem é, em suma, da ordem do apelo, do chamamento, paralelo à reabilitação ontológica.

Não quererá isto dizer que aquilo que faz do homem um homem (*anima*) é o apelo do ser (Deus) e a correspondência ao mesmo? E que esse apelo se descobre na atenção à história (navegação), na sensibilidade para as topologias? Não será essa a «descoberta» da experiência de Cassiciaco?

Finalmente, procurar Deus na alma pelo concurso da luz não equivale a levantar o problema da origem da alma na inteligibilidade mas também a origem da inteligibilidade na alma? É assim que Descartes pode ser um agustiniano.

## § 2.

Perspectivar esta reflexão sobre a experiência de Cassiciaco equivaleu a ver nela um dos gérmens da aventura europeia da interioridade.

Reconhece-se a distância que separa uma *interioridade* aberta daquelas como a da interpretação socrática da legenda de Delfos ou da do esforço interiorizador de Plotino. Mas talvez, e depois do que deixamos dito, não deixasse de ser interessante chamar à colocação um outro percurso, o de Descartes, em quem a identificação dos espaços — ou se nos quisermos aproximar antes da terminologia desse maior discípulo de La Flèche — a dúvida, é ilimitadamente extensível. É que o itinerário eudaimo-aletófilo de Agostinho, entre o dom e a tarefa, revela-nos que a experiência imediata privada não pode configurar a totalidade do universo da certeza<sup>55</sup>. Daí os temas da autoridade, da relação, da iluminação. Se há espaços que me transcendem, estruturas de «importância» que me são tão essenciais como o ar que respiro<sup>56</sup>, Deus

<sup>55</sup> Cf. ALLAN, G. - *The Importances of the Past. A Meditation on the Authority of Tradition*. New York, 1986, p. 28; CARVALHO, M. A. S. de - Para um outro modelo de Investigação das Relações entre razão e fé no século XIII. *Itinerarium* 41 (1995) p. 19-44.

<sup>56</sup> Vd. ALLAN - *The Importances*, p. 60, sobre a «importância».

e a alma, serão — parece dizer Agostinho — por mais hesitante ou incerto que me encontre, por mais árduo que o percurso se me afigure, essa zona de conaturalidade e cisão que me fundamenta e (in-)(a)quieta: nunca mais a viagem, nunca mais o mar alteroso.

E no entanto, a busca nunca se encerra. Todo o autobiógrafo o sabe. A sensibilidade hermenêutica para estruturas de valor, para topologias «interessantes» (iluminadoras), resulta de um percurso identificado com a gratidão e orientado para o restabelecimento da relação, paralelo a uma dinâmica de significação entre a suficiência e a insuficiência (ôntica/ontológica). Não será portanto falso falar-se, a propósito, de uma interioridade que ama para poder ser e que só o é nessa medida. Está assim aberto um caminho que o Ocidente reviverá com o *Tratado do Amor Divino* de Bernardo de Claraval. Descobrir uma economia dos fins e dos meios e a adequação a uma regra são consequências óbvias de uma educação sentimental, ou para o amor, onde Mónica desempenhou um papel económico muitíssimo importante. Destarte, na linha do que ficou dito no parágrafo anterior, dever-se-á acrescentar que a perda frutifica o amor porque por um acto de amor se confere sentido ao sentimento de perda.

Reputar-se-ia insensata esta mistura de afecto, de desejo e de sentido que se permite queimar todas as etapas da erudição ou até da saudável suspeição. No entanto, a verdade é que a descoberta da relação, no zénite da interioridade, apresenta-se-nos como uma das mais interessantes da filosofia ocidental. Será sempre o outro que me fundamenta na verdade e por isso todas as tarefas filosóficas serão doravante afectadas por uma diversa pregnância.

Terminaríamos alinhavando algumas conclusões provisórias.

(a) Reconheceu-se a possibilidade interpretativa de trazer à luz uma relação entre a prática retórica vigente e o nível pessoal da orientação e da problematização metafísicas;

(b) o exame daquela prática revelou, entretanto, a incoação presentida de uma poética e de uma semântica aberta;

(c) serão vários os níveis da relação que se desprende de (b); — a dimensão horizontal, que se caracteriza pela dinâmica das oposições, do *agon*, carecendo portanto não só do auxílio expresso como do «impresso»; — a dimensão vertical, que não tem a ver apenas com a dialéctica neoplatónica: exige-se uma adesão que requer a conformidade a um

plano transcendente definido pela Encarnação; — a dimensão transcendente, enfim: a descoberta da Trindade vai permitir a identificação entre ser e relação;

(d) tais dimensões não estão tematizadas em Cassicácio, como é óbvio;

(e) se a viagem do exterior para o interior é um restabelecimento (Sócrates), a descoberta da interioridade é a descoberta da Relação (Religião);

(f) esta última, é hermeneuticamente fecunda: ao nível da norma e dos espaços, das autoridades e do auxílio a prestar, mas sobretudo ao nível epistemológico, ontológico e transcendente: — no primeiro, reconhece-se a plausibilidade ou a possibilidade do sucesso da busca e a sua gramática (a gratidão, as virtudes teológicas, a inteligibilidade como dádiva e projecto) que os níveis ontológico e transcendente fundamentam no seu dinamismo;

(g) o lugar e o papel da incerteza, e portanto da constante crise ou busca, são prioritários, motivam um espaço poético por excelência, o da oração, cujo exame nos revelou não apenas a caracterização (paradoxal) do *telos* como a descoberta da dimensão teleológica do *anthropos*;

(h) por último, é a descoberta da verdade (ontológica) da adesão que justifica todo este processo e esta fecundidade; — poder-se-á, em suma, concluir que este itinerário de interiorização que o neoplatonismo solicitava, começa a ser trespassado por uma dialéctica nova.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

## Razão e Sofrimento contra os relativismos contemporâneos

De acordo com o seu conceito de filosofia como um «campo de batalha», Althusser considera que só podemos falar da filosofia «ocupando uma posição definida na filosofia. Ora, não se ocupa uma posição na filosofia como o bom selvagem de Rousseau ocupa, no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, um canto vazio da floresta. Na filosofia, todo o espaço já está sempre ocupado. Não se ocupa aí portanto uma posição senão contra o adversário que já ocupa essa posição»<sup>1</sup>. Actualmente, o espaço da filosofia está a ser ocupado por diversas versões pós-modernas do **relativismo**, das quais as mais confessas são defendidas por Feyerabend e Rorty. A necessidade de criticar o relativismo é uma tarefa filosoficamente urgente e, neste aspecto, dois filósofos tão diferentes como Popper e Adorno estão de acordo. O primeiro é peremptório no diagnóstico «A principal enfermidade filosófica do nosso tempo é um relativismo intelectual e moral, baseando-se este último no primeiro, pelo menos em parte»<sup>2</sup>. Por sua vez, Adorno define o «método de cura»: «Uma crítica a fundo do relativismo é modelo de negação concreta»<sup>3</sup>.

Lalande, tal como Popper, distingue duas acepções do relativismo:

<sup>1</sup> ALTHUSSER, Louis - *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas*. Lisboa: Presença, 1976, p. 150.

<sup>2</sup> POPPER, Karl - *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*, 2º vol. Lisboa: Fragmentos, 1993, p. 355.

<sup>3</sup> ADORNO, Theodor - *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975, p. 45.