

‘Muitos são os mundos...’



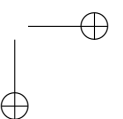
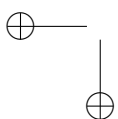
José M. Silva Rosa

2005

www.lusosofia.net



LusoSofia:press





“*Muitos são os mundos*’,
dois ou três os amores:
amor sui, amor mundi, amor Dei”*

José M. Silva Rosa

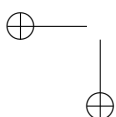
Índice

Dedicatória	1
I – O que é um ‘ <i>mundo</i> ’?	3
II – Do ‘ <i>Kosmos</i> ’ ao ‘ <i>Khaos</i> ’	7
III – Mundo, Movimento, Amor	9
IV – “ <i>Amor mundi, amor sui, amor Dei</i> ”	11
“ <i>Dilige et quod vis fac</i> ”	24

Dedicatória

Dedico esta comunicação ao pensador que me acudiu naturalmente ao espírito logo que fui convidado e soube do lema que preside a este ciclo de Conferências: “*Muitos são os mundos*”. Refiro-me a Giordano Bruno e à sua afirmação ainda mais radical: “*Infinitos são os mundos*”.

*Comunicação proferida no dia 17 Março de 2005, no âmbito do Ciclo de Conferências organizado pelo ISTA - Instituto São Tomás de Aquino (Dominicanos), em Lisboa (Alto dos Moinhos), e depois publicada nos *Cadernos ISTA*, nº 18 (2005), Ano X, pp. 103-126.





Este dominicano visionário que, no noviciado e às escondidas dos seus mestres, lia São Jerónimo e São João Crisóstomo, não se arrepiava perante o Infinito, ao contrário de Pascal, e considerava que só uma *criação infinita* podia fazer *jus* ao poder, ao saber e ao amor infinitos de Deus. Um Deus infinito jamais criaria uma obra finita: seria uma contradição metafísica. “*De uma causa infinita — afirma — segue-se um efeito infinito*”. Sabemos todos como a história acabou, tragicamente, numa fogueira ateadada no dia 17 de Fevereiro de 1600, na aurora de um século chamado da Modernidade. Para nós hoje, ao contrário de Bruno, a formulação “*muitos são os mundos*”, evidentemente, tem um sentido muito mais existencial que cosmológico ou metafísico. Mas mesmo nestes planos a questão do *infinito* não deixa de continuar a colocar-se. A dedicatória justifica-se outrossim porque, apesar do *excesso* em que se movia o seu pensamento, ele foi, sem dúvida, um espírito livre que ousou pensar *mundos possíveis* e, posto entre a espada e a parede, preferiu a espada. E já agora, apesar de tanta coisa que os separa, não quero deixar de recordar também o Pe. Pierre Teilhard de Chardin, nos 50 anos da sua morte, e os silêncios a que foi obrigado por *ousar pensar*, investigar e apresentar a sua visão do mundo e do homem.

Esta comunicação quer ser, pois, uma homenagem à liberdade de pensar e aos riscos que tal comporta. De facto, se o séc. XVII oscilou entre o *fascínio* de Bruno e o *effroi* de Pascal perante o Infinito¹, tal oscilação não deixou de se ir acentuando até hoje, face aos possíveis e aos infinitos existenciais que assustavam os censores do Pe. Chardin. Tanto mais que, 405 anos volvidos por um lado e 50 por outro, não sei se nós hoje, em vez da fogueira ou do deserto da Mongólia — ou em vez de ir *correr mundo* como *maltês à moína*, na expressão da ternura alentejana — não sei, dizia, se não nos encolheríamos e regressaríamos domesticamente ao sofá.

Posto isto, e se, como se disse, a tese dos proponentes deste Ciclo e o fio condutor das Conferências é “*muitos são os mundos*”, valerá a pena começar por ensaiar uma resposta à pergunta “*O que é um*

¹Cf. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988.





*mun*do?”. Não com intuitos de uma definição terminante, evidentemente, mas como que *variações* que nos permitam circunscrever uma semântica e uma geografia mínimas, a fim de nos irmos aproximando do “*amor mundi*”, do “*amor sui*” e do “*amor Dei*” que, em clave agostiniana, nos foram propostos como tema.

I – O que é um ‘*mun*do’?

Segundo alguns filólogos e linguistas (por exemplo, Alfred Ernout e Antoine Meillet²), a nossa palavra “*mun*do”, que traduz directamente o termo latino *mundus*, nos estratos mais arcaicos desta língua referia-se a um *cofre* ou a um pequeno *baú* (*petit coffret*) no qual as mulheres guardavam os cosméticos e os instrumentos necessários para cuidar da sua aparência — da *toilette* — a fim de não estarem *desarranjadas*, *impuras*, numa palavra, *imundas*. Assim encontramos em Terêncio a afirmação de que “*mundus muliebris dictus a munditia*.”³

Historicamente, tal atribuição parece estar relacionada com uma misteriosa deusa dos Etruscos, um povo envolto em brumas e mistérios, que habitaria a Etrúria antes da chegada dos Romanos ao Lácio. Tal deusa, que aparece figurada na superfície lisa de espelhos de cobre, descobertos em escavações arqueológicas, presidia à cosmética feminina, sendo o seu altar doméstico talvez o pequeno aparador onde as mulheres se adornavam. Se quiséssemos começar a especular, teríamos desde já uma associação semântica bem sugestiva. No fundo, mais do que no *baú* para guardar produtos e instrumentos, e onde a ordem é sempre mais virtual do que real, seria antes no resultado da maquilhagem, no rosto e no cabelo adornados, que verdadeiramente

²Cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, [quatrième édition augmenté des corrections des mots], Klincksieck, Paris, 1967, p. 420.

³M. Terêncio Varro, *De Língua latina*, V, 29, 129; *Saturarum Manippearum fragmenta*, frg. 420: “*Appellatur a caelatura caelum, Graece ab ornatu g-kosmos, Latine a puritia mundus.*”





se mostraria e brilharia a dimensão *mundana*. Aproveitando esta livre associação que, como veremos, não é totalmente gratuita, observemos que nada há de mais único e irrepetível que um *rosto* e, nesse sentido, talvez possamos ser ainda mais pródigos do que o mote destas Conferências, “*muitos são os mundos*”, e afirmar: *cada um de nós, justamente no que tem de mais próprio, o seu rosto, é um mundo*. Seria possível defender a afirmação em diversos sentidos, até talvez afirmar que o rosto é a epifania de um outro mundo, como cantam as antigas doxologias do Ícone, no oriente ortodoxo, a propósito da Santa Face de Cristo, ou como defende a recente fenomenologia de M. Buber⁴ e de E. Lévinas, em clave antropológica. Não é, contudo, por esta vias que queremos seguir, se bem que haja aqui indicativos a ter em conta.

Acrescentemos ainda outra nota etimológica referida pelos mesmos autores, que será essencial para o nosso raciocínio posterior, e que é a dependência directa do substantivo *mundus* do verbo *mouēre*: *mover*, *mudar*, *comover*. Afirmam que um autor latino antigo chamado Festus identificava o *mundus* entendido como *baú cosmético* ou como *ornamento*, com o *mundus* conjunto dos quatro elementos, retrotraindo ambos ao verbo *mouēre*⁵. Assim, o vocábulo *mundus* teria adquirido sucessivas camadas semânticas⁶, exprimindo finalmente todo o conjunto dos corpos que povoam e se movem no céu (os deuses⁷) e na

⁴Cf. Martin BUBER, *Le chemin de l’homme d’après la doctrine hassidique*, Múnaco, Éditions du Rocher, 1995 (cf. Gn 33, 10); Emmanuel LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, Lisboa: Edições 70, 1988; ID., *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*, Lisboa, Edições 70, 1988.

⁵*Moveo, movi, motum, ere*: por em movimento, mover, remover, agitar, afastar, desviar; empurrar, criar (plantas); determinar, impelir; tocar, comover, agitar, provocar, fazer nascer; abalar, fazer oscilar — *admirationem movere*: provocar a admiração; suscitar a admiração; *risum movere*: fazer rir; *movere castra*: levantar o acampamento.

⁶Cf. Alfred ERNOUT e Antoine MEILLET, *Dictionnaire Étymologique...*, p. 421.

⁷CÍCERO, *De Natura deorum*, I, 52: “Sive enim ipse mundus deus est, quid potest esse minus quietum quam nullo puncto temporis intermisso versari circum axem caeli admirabili celeritate: nisi quietum autem nihil beatum est; sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat qui gubernet qui cursus astrorum mutationes temporum rerum





terra. Com efeito, afirma Festus: “*Mundus appellatur caelum, terra, mare et aer. Mundus etiam dicitur ornatus mulieris, quia non alius est quam quod moueri potest. Mundus quoque appellatur lautus et purus.*” / “*Chama-se mundo o céu, a terra, o mar e o ar. Também se chama mundo ao ornamento das mulheres, porque é aquilo que pode ser mudado, alterado. Chama-se ainda mundo àquilo que é lauto e puro.*”

São evidentes nesta definição de Festus, três registos semânticos relacionados com o verbo *mouere*: a dimensão cosmológica, na referência aos quatro elementos; a dimensão doméstica e íntima da cosmética feminina cuja *parure* diariamente deve ser rearranjada e mudada, donde a analogia do próprio baú ao lar doméstico e de ambos ao cosmos; e por último surgem associadas noção de limpeza, de arranjo, de beleza, de pureza, talvez no sentido em que a beleza *atrai, move, comove*. Com efeito, *lautus* é o particípio passado do verbo de *lavo*, lavar, e significa também *estar limpo, lavado, brilhante, lustroso, atraente, sumptuoso...* A noção de *mundus* surge-nos assim na confluência de múltiplos domínios: o higiénico, o estético, o cosmológico, o religioso, o ritual, o moral, espectro semântico que progressivamente se foi orientando para a noção de *mundus* como *universus*, “*unus versus aliud*”, quer dizer: totalidade em relação, unidade diferenciada, beleza do todo em revolução.

Um exemplo elucidativo onde, de certo modo, todas estas dimensões se encontram imbricadas é nas narrativas de origem ou de fundação e nos rituais de passagem. Na obra *Fastos*, IV, 821-825⁸, Ovídio narra-nos a fundação de Roma como a construção de um *mundus*. Conta-se que Rómulo, depois de com o arado ter aberto em volta um sulco protector, cavou o fosso primevo sobre o qual Roma assentaria e

vicissitudines ordines que conservet, terras et maria contemplans hominum commoda vitas que tueatur, ne ille est implicatus molestis negotiis et operosis.” HYGINUS ASTRONOMUS, *De Astronomia*, I, 1: “*Mundus appellatur is qui constat ex sole et luna et terra et omnibus stellis.*”

⁸“*Apta dies legitur, qua moenia signet arato: Sacra Palis suberant; inde mouetur opus. Fossa fit ad solidum; fruges iaciuntur in ima et de vicino terra petita solo. Fossa repletur humo pleneaque imponitur ara et nouus ascenso fungitur igne focus.*”





o centro de onde cresceria. Em seguida, encheu-o de frutos, cobriu-o com terra e construiu-lhe um altar em cima. Afirmo Plutarco (*Romulus*, 12) que a este fosso e ao altar nele erguido se deu o nome de *mundus* porque era a imagem do universo, um microcosmos. Segundo Macroúbio (*Saturnalia*, I, 18) era neste lugar que se intersectavam as três regiões da realidade: o céu, a terra e os infernos. Um *mundo* requer sempre esta relação de níveis: é um lugar de passagem entre o alto e baixo e espaço de mudança.

Do ponto de vista da Fenomenologia e da História das Religiões, o mítico gesto de Rómulo, erigindo uma ara com três níveis — gesto atestável em outros contextos religiosos —, é extremamente significativo, pois corresponde a uma *imitatio deorum*, imitação do gesto dos deuses, *in illo tempore*, criando um ponto fixo (*axis mundi*, *centro*, *umbigo do mundo*, *omphalós...*), eixo a partir do qual se determinam todas as outras relações. Não pode pois haver *mundo* sem Sagrado, sem a epifania de uma outra ordem que rompe a homogeneidade do espaço fundando um *santuário*, altera o amorfo do tempo instaurando um *calendário*, e intende a acção determinando as *festas*, os *ritos* e os *interditos*.

É assim pela determinação do lugar relativo de cada realidade dentro do concerto do universo que um espaço intermédio começa a significar o lugar próprio humano — “*acima de ti, Deus; abaixo de ti os animais*”⁹, “*ni ange ni bête*” (Pascal) —, espaço onde ele pode habitar, morar, demorar-se, construir uma cidade, eventualmente duas ou três, se tantos e tais forem os seus amores...

⁹SANTO AGOSTINHO, *In Epistulam Iohannis ad Parthos*, 8, 7: “Deus, homo, pecora. (...) Supra te Deus; infra te pecora: agnosce eum qui supra te est, ut agnoscant te quae infra te sunt.” *De Genesi ad litteram*, 5, 1: “Nunc autem, hic est, inquit, liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies, satis, ut opinor, ostendens non hic se ita commemorasse caelum et terram, sicut in principio, antequam fieret dies, cum tenebrae essent super abyssum, sed quomodo factum est caelum et terra, cum factus est dies, id est iam formatis atque distinctis partibus et generibus rerum, quibus uniuersa creatura disposita atque composita reddit hanc speciem, quae mundus uocatur.”





II – Do ‘Kosmos’ ao ‘Khaos’

Mudemos de contexto e deixemos por ora o mundo, o *kosmos*. Atentemos no que parece ser o seu contrário, o *khaos*, à luz de outra narrativa antiga, esta agora grega, sc. a *Teogonia de Hesíodo*.

Nos célebres versos 116 e ss, inicia-se a narrativa teogónica e cosmogónica: como é que os deuses e o *kosmos* nasceram e vieram a ser. Começa assim: “*H toi men prōtista Khaos geneto...*”. Não raro traduz-se assim esta passagem: “*No princípio era o Caos*”. Mas se virmos melhor, talvez se deva traduzir: “*A primeira de todas as coisas foi o Caos...*”.

Ora se o *khaos* é a primeiríssima de todas as coisas — *prōtista* —, é porque não é esse magma informe e primordial que *prima facie* a noção sugeriria. De facto, apesar da grande discussão em torno da *vexata quaestio*, é hoje consensual que *khaos* significava, originalmente, não a desordem e o informe absolutos, mas a abertura originária, o rasgão entre o Céu (*Ouranos*) e a Terra (*Gea*) ao separarem-se.

Tal espaço originário é imitado pela própria boca quando o pronuncia a palavra *khaos*. A boca é obrigada a abrir (*boca aberta*), a imitar o gesto primevo, razão porque alguns consideram *khaos* um termo onomatopaico. Efectivamente, segundo os entendidos, a tradução ou a interpretação mais plausível para *khaos* é *cavidade, hiato, bocejo, boca aberta, fauce, espaço aberto entre o Céu e a Terra*, como se se tratasse de uma *arca, um baú* ou *espaço vazio* onde, aos poucos, da luta entre as forças descomunais e titânicas, por diferenciação, estabilização e composição progressivas, se chegará a um *kosmos* estável, identificado finalmente com o reinado de Zeus.

Khaos diz então *arca original* — ter em conta os paralelos bíblicos da *Arca de Noé* no meio das *Águas do Dilúvio* ou a *Arca da Aliança* —, onde estão em vias de organização os quatros elementos, cujo resultado final se chamará *kosmos* e *taxis* (ordem), de acordo com o célebre fragmento de Anaximandro e o *Timeu* (30 a) de Platão, configurando deste modo a possibilidade de novas e compósitas ordens de realidade,





nomeadamente o espaço, no alto, para o Olimpo dos deuses imortais, no meio para os humanos mortais e, no fundo, o Tártaro para os Titãs.

Antes disso, porém, e sob o risco de forçar um pouco a nota, nesse rasgão ontológico primordial ou boca aberta, talvez se prefigure de alguma modo o *thauma* originário, o antropológico espanto (*thaumazein*) que Aristóteles diz ser o princípio da filosofia; *boca aberta*, estupefacção perante mundos possíveis, gaguejo de quem não sabe e sabe que não sabe e, que, por isso, está mais capaz talvez de intuir a verdade profunda que dorme no verso arrojado do Poeta: “*ser possível haver ser é maior que todos os deuses.*” (F. Pessoa)

Assim o *khaos*, em vez de o contrário de *kosmos*, seria antes a sua originária condição de possibilidade e sua expressão primeira. Sem tal *baú aberto*, sem essa cavidade uterina e sem a ruptura na mesmidade primordial nada poderia diferenciar-se e vir a ser. O *khaos*, portanto, na mundividência grega antiga — a tradição sapiencial arcaica e o orfismo referir-se-ão ainda a um *Ovo primordial* —, exprime numa outra escala a mesma analogia do *petit coffret* da damas etruscas, que só a determinação da força ou das forças que revelará finalmente como *kosmos/mundus* equilibrado, belo, ordenado, segundo a ordem, a proporção, os limites e as qualidades de cada elemento (*stoikheion, arkhai, princípios*) — terra, ar, água e fogo.

E já agora, uma vez que se fez referência, lembremo-nos de que também, segundo a tradição vetero-testamentária, a *Torah* — quer dizer: os Livros da Lei, a Vara de Aarão e uma taça de Maná — era guardada dentro da Arca da Aliança como nesse *cofre* sagrado estivesse virtualmente toda a *ordem do mundo*: religiosa e moral, mas também política, jurídica, cósmica, como outrora a *Arca de Noé* transportara sobre as águas todos os elementos necessários à restauração da criação¹⁰. Ademais, na *Arca de Noé* cruzam-se, segundo as medidas bíblicas, a quadratura e a tríade. Ambas as Arcas, porém, segundo a exegese neotestamentária e patrística, não seriam senão antítipos do Lenho ou

¹⁰Quer dizer, as forças destruidoras, acósmicas e também por isso renovadoras (cf. Gn 6, 13 - 9, 17).





Madeiro de Cristo (ou ainda da Barca da Igreja) cuja epifania plena será tão-só escatológica: na restauração do Templo, na edificação da Jerusalém Celeste, Parusia do *Corpo de Cristo*, Palingenesia dos *novos céus e da nova terra* (Ap 21,1).

Evidentemente, a referência simbólica ao Novo Testamento é necessariamente lacônica e parcial, visto que, por exemplo, no evangelho e nas cartas de João, a noção de *mundus* (*amor do mundo, príncipe deste mundo...*) tem um sentido teológico preciso (Jo 18, 36) que, como veremos, o *amor mundi* de Agostinho assumirá¹¹.

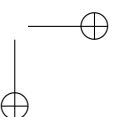
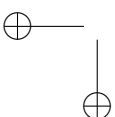
III – Mundo, Movimento, Amor

Antes de passarmos ao pensamento de Agostinho, queria recuperar uma associação que encontramos acima e que liga a noção de *mundo*, não apenas ao resultado e ao arranjo final de um processo de embelezamento feminino ou à ordem cósmica, mas atender também à própria ideia de movimento detectada na relação de *mundus* com o verbo *mouēre*. Se *mundus* é aquilo que se *move* e que se *muda*, como a *moda*, importa que nos interroguemos sobre o princípio desse movimento.

Voltemos ainda à *Teogonia de Hesíodo* (vv. 116 e ss), apenas para sublinhar um ponto. Imediatamente depois de dizer que o *khaos* foi a primeira de todas as coisas, o Poeta, lembrado pelas *Filhas da Mnemosyne* (*Memória*), revela que, logo depois do *khaos*, o primeiro dos deuses foi o Amor (*Eros*), “o mais belos entre os deuses imortais”, que domina (*damnatai*) o pensamento (*nous*) e a vontade (*boulēn*).

Por outras palavras: para poder haver mundo (“*ser possível haver ser*”) não basta haver espaço vazio, haver diferenciação estática de elementos, mas importa haver um princípio dinâmico de relação na diferença, uma força que opere as ligações elementares. Esta como que

¹¹SANTO AGOSTINHO, *In Iohannis euangelium*, 2, 11: “Iterum alia significatione dilectores mundi mundus dicuntur.”





força de gravidade é aqui claramente identificada: o *Eros*, o Amor-desejo. Não pode haver *kosmos / mundus* sem movimento e sem desejo. Na *Teogonia* aparecerá depois outro deus, também princípio de relação, mas que em vez de atrair, de juntar e de unir, fende e rompe o espaço do Céu e da Terra, como se fosse uma força centrifugadora: é o deus *Khronos*, o Tempo devorador dos seus próprios filhos. Contudo, quis sublinhar o *Eros* como princípio de movimento e de relação precisamente porque este, conforme a natureza do fim a que se dirige, é que determinará, ainda em Santo Agostinho, a existência de dois mundos ou de duas cidades. Notemos que também para Empédocles de Agrigento as forças determinantes da mistura e da dissolução cósmicas eram precisamente o Amor (*Philia*) e o Ódio (*Neîkos*). Concluamos pois com uma observação genérica: a noção de *mun-do*, quer no seu aspecto mais estático (arranjo final) quer na sua vertente mais dinâmica (movimento e revolução de elementos), opõe-se tanto à ideia de uma unidade amorfa, absorvente e indiferenciada quer a uma pluralidade desgarrada e sem nexos. *Kosmos, mundus* diz uma totalidade diferenciada (*universus*) e, deste modo, em qualquer sentido que pensemos — teológico, cosmológico, antropológico, religioso, político, social, existencial, espiritual, cultural, cosmético — a categoria por excelência que o determina é a categoria da relação, que é a categoria por excelência da totalidade¹². Quem diz *mun-do*, diz um tecido de relações, um *texto*, uma teia, uma urdidura. Por isso, a ideia de *muitos mundos* enquanto realidades separadas, irredutíveis e incomunicáveis não tem nenhum sentido. Não entendemos, pois, o mote que nos reúne como qualquer apologia do irenismo religioso, ético, político, cultural, epistemológico, nem ainda como confissão final de desânimo, no sentido de constatar a impossibilidade de diálogo entre as diferenças, as culturas, as gerações, as religiões, as economias. Enfim, entre Primeiro,

¹²Cf. E. LADEZÈVE, *La loi universelle de la relation*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913; Harald HÖFFDING, *La relativité philosophique: totalité et relation* (trad. fr. J. De Coussange), Paris, Alcan, 1931; Joseph de FINANCE, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie*, Paris / Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 474-475.





Segundo e Terceiro mundos. Se *muitos são* realmente *os mundos*¹³, se podemos fazer esta afirmação e se ela tem um sentido, tal quer dizer — numa linguagem que muito agrada ao nosso patrono, São Tomás de Aquino —, que a realidade não será nem unívoca nem equívoca, mas analógica. Há sempre um *mundus*, isto é, uma porta, um espaço de intersecção entre nossas diversas experiências, por mais díspares que à partida possam parecer. “*Viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona.*” (Gn 1, 31) Que haja muitos mundos!

Não sem um grande dose de ironia filosófica, é a categoria que a metafísica tradicional, e também São Tomás, mais relegou para último lugar, a relação (*ens diminutum, minus esse*), que não passava de um serva (*ancilla*) em comparação com a rainha, a substância (*ousia*), é ela que vem em nosso auxílio quando queremos pensar a complexidade do mundo, pensar em conjunto a possibilidade de muitos mundos, sem tornar o nosso desejo de verdade e de unidade violento ou tirânico, nem a afirmação e o reconhecimento da pluralidade numa apologia da confusão e da anarquia.

IV – “*Amor mundi, amor sui, amor Dei*”

Agostinho (13.11.354 — 28.08.430) é um homem que se encontra na *encruzilhada de muitos mundos*. Por isso, a clareza da fórmula da maturidade de Agostinho (“*Dois amores fizeram duas cidades*”), opondo diametralmente dois amores e, portanto, dois princípios antagónicos de mundos possíveis, não pode dar conta da sua complexa evolução espiritual e intelectual e da sua deambulação por outros mundos possíveis, desde o aspirante a retor, o intelectual maniqueu, o filósofo cristão neoplatónico até, finalmente, o Bispo de Hipona, cristão e filósofo, sempre em meio de mil de controvérsias.

¹³Cf. Steven J. DICK, *Plurality of Worlds*, Cambridge / London / New York / Oxford, Oxford University Press, 1984.





Evidentemente, não é possível, nem se pretende, apresentar em detalhe o percurso espiritual e intelectual de Agostinho e a busca dolorosa de respostas para as questões que desde, muito cedo, o atormentaram: a existência do mal no mundo e no coração do homem, a experiência da morte dos entes queridos (um amigo íntimo, o filho Adeodato, a mãe Mónica, Nebrídio, Alípio, Navígio...), o desejo intensíssimo de fama, de glória, o prazer sexual, o desejo gnóstico de tudo saber, o amor de verdade, etc. Mas, apesar disso, para que se compreenda melhor o sentido exacto da oposição do *amor do mundo* e do *amor de Deus* e para que se possa averiguar se, finalmente, é possível sanar a solução de continuidade, convém delinear brevemente o seu itinerário espiritual, pelo menos até à conversão em Milão, em 386.

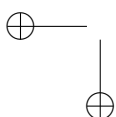
A obra *Confissões*, entre muitas outras coisas, é a expressão do grito de alma de um homem de carne e osso, tocado simultaneamente por um desejo radical de Infinito e que, ao mesmo tempo, todos os dias, experimentava a finitude da sua carne, a sua miséria, a sua infidelidade ao movimento *ad superiora* que brota das entranhas do ser.

Mas a par dessa experiência de dilaceração interior, que só a graça de Deus poderá por fim suturar, temos de dizer que, também histórica e culturalmente, Agostinho vive na encruzilhada de *muitos mundos*, charneira entre épocas, entre a Antiguidade Tardia, um Império Romano em lenta decadência e o que depois será a Idade Média e a Idade Moderna. No filho de Patrício e de Mónica acontece “o primeiro encontro reflexivo entre o homem romano, a filosofia platónica e o cristão. Primeiro encontro, é verdade, mas também o primeiro conflito.”¹⁴

Nascido em Tagaste, no Norte de África, na Província africana da Numídia — várias vezes reafirma a sua condição de africano: *afer sum*¹⁵ —, Agostinho é romano pelo lado do pai, Patrício, berbere pelo lado da mãe, Mónica. Desta e da ternura da criada recebe o leite da vida cristã, desde bebé, misturado com as muitas superstições norte-

¹⁴Jean-Claude ESLIN, *Saint Augustin. L'homme occidental*, Paris, Éditions Michalon, 2002, pp. 7-8.

¹⁵V.g., SANTO AGOSTINHO, *Contra Litteras Petiliani*, 3, 31.

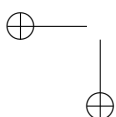




africanas. Mas quando adolescente e jovem, o que verdadeiramente o fascinará, v.g., em Madaura e em Cartago, serão as fábulas dos poetas e os deuses do paganismo romano, costela que vem do lado do pai.

Desejoso de singrar na vida pública, começa a estudar na Tagaste natal; vai depois para Madaura aprofundar a gramática e mais tarde para Cartago, formar-se na *arte de bem falar*. Patrício, seu pai, e Romano, um amigo de família, vendo o seu génio para as letras, decidiram que o jovem deveria ser professor de Retórica. Por formação, portanto, Agostinho herda a cultura literária, poética, retórica e jurídica da cultura greco-latina. Aos 19 anos, lendo o diálogo de Cícero intitulado *Hortênsio*, descobre com intensa paixão a Filosofia, o amor da sabedoria. Mas a intensidade da leitura da obra não foi muito consequente no plano prático. Logo depois, remoído interiormente por graves questões existenciais, decide ler a Bíblia. O resultado foi desastroso: para um jovem estudante de Retórica, quase a tornar-se mestre do ofício, a Bíblia, comparada com a elegância da prosa de Cícero, aparecia como um escrito bárbaro, rude, ininteligível. Assim, e de modo inesperado, vemo-lo subitamente aderir à seita dos Maniqueus que, entretanto, conhecera no grande caldeirão da Urbe africana. À frente diremos como a adesão à doutrina de Manés foi decisiva e marcante para compreendermos a visão de mundo de Agostinho, no sentido da oposição radical entre aqueles dois amores. De facto, Agostinho superará o maniqueísmo ontológico, desontologizando o mal e remetendo-o para o plano plano ético (não um *mau-ser*, mas um *mal-fazer*), mas ainda neste haverão de restar sequelas profundas.

Antes da adesão ao maniqueísmo, sublinhemos que este período dos 16 aos 21 anos, no plano das suas relações pessoais, foi imensamente turbulento e agitado: na *sartago* de Cartago, como refere, fer-viam todas as suas paixões, particularmente o fascínio pelos espectáculos teatrais e os amores da carne — “*era escravo da luxúria*”. Aos 16 anos decide viver com uma concubina, o que foi azedando cada vez mais as relações com a mãe. Aos 17 anos morre o pai; mais ou menos pela mesma altura (371-372), a sua jovem amante dá-lhe o filho

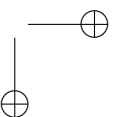
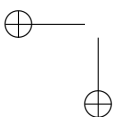




Adeodato. No plano profissional, quando acaba os estudos, é obrigado de voltar para a sua terra natal, onde ensina gramática durante pouco tempo. Mas as suas relações com a mãe Mónica, talvez por causa das más relações desta com a concubina, vão de mal a pior. Decide deixar Tagaste e voltar outra vez para Cartago onde dará aulas de retórica. Aí viverá cerca de 7 anos, mas tudo se vai complicando aos poucos: os alunos são arruaceiros e por vezes vão-se embora sem pagar, pelo que Agostinho passa por apertos económicos, se bem que Romaniano sempre esteja lá para ajudar; no plano espiritual e intelectual, o Maniqueísmo a que aderiu de alma e coração começa a mostrar-se-lhe uma grande desilusão e um autêntico *conto de fadas* persa. Mónica, que entretanto viera até Cartago, não lhe dá tréguas, não só por causa da sua situação de amantizado com uma concubina, mas agora sobretudo por causa da sua pertença à seita maniqueia e do seu fascínio pela astrologia.

Enfim, Roma, a grande Roma para onde já rumara o seu amigo Alípio, atrai-o, obceca-o cada vez mais, como um sonho dourado de fama, glória e sucesso (“*canto de sereias*”, dirá mais tarde). Até que, não podendo mais suportar tal vida, decide fugir durante a noite, às escondidas, mentindo à mãe, deixando para trás África, Cartago, a concubina, o filho e a sua mãe Mónica, na praia, lavada em lágrimas.

Depois de uma doença de vários meses, contraída quando chegou à capital do Império, onde já se encontra no Outono de 383, cedo se apercebeu que Roma estava longe de ser o almejado céu. No plano interior, via-se obrigado até a uma certa hipocrisia pois, apesar de já não acreditar no maniqueísmo, era dos seus correligionários que continuava a receber apoio. Os alunos, bem ao contrário do que esperava, não eram nada melhores do que os de Cartago. Com a ajuda do Prefeito de Roma, Símaco, ele também maniqueu, consegue ganhar o concurso para o lugar de professor na escola de Retórica, em Milão, onde residia o Imperador. Logo depois, vindo de África, eis que se lhe junta numeroso grupo: a mãe, a concubina, o filho, outros familiares chegados, amigos íntimos e ainda alguns alunos.





Milão é, definitivamente, a cidade das grandes mudanças na vida de Agostinho: o abandono definitivo do maniqueísmo, a admiração pelos cépticos, a instalação na inércia de um hedonismo prático e, logo a seguir, o inqualificável reenvio da sua companheira, para África, 15 anos depois de vida em comum. Adivinha-se aqui o dedo de Mónica, a que um Agostinho ambicioso semi-céptico não pôde ou não quis resistir. É, sem dúvida, uma das páginas mais negras na vida e nas *Confissões* de Agostinho, tanto mais que não era ainda nenhum *amor Dei* a compeli-lo, mas apenas a esperança de um bom casamento com um rica patricia romana que, entretanto tinha apenas 12 anos e era preciso esperar mais dois. Até lá, Agostinho espera desafogando a libido em outros amores.

Veio depois a descoberta progressiva, por mão de Ambrósio, de um cristianismo capaz de dialogar com a razão; a descoberta de novos sentidos e de novas possibilidades para a compreensão da Bíblia; o encontro da filosofia neoplatónica, e, por enfim, a viragem decisiva: conversão ao cristianismo, no jardim de Milão, em Agosto de 386. O texto de Paulo a que o *tolle, lege* de ignota criança o remetera, era claro: “*Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne na concupiscência.*” (Rm 13:13-14). Segue-se o abandono do ensino da retórica e, finalmente, depois de vários meses de estudo, de retiro e de iniciação à vida cristã, em Cassiciaco, recebe o Baptismo, na Basílica de Milão, pelas mãos de Ambrósio, na vigília pascal do dia 25 de Abril de 387.

* * *

Achámos importante determinar alguns marcos biográficos da evolução espiritual e intelectual de Agostinho, até à conversão, porque eles nos ajudam a compreender melhor o alcance da fórmula *amor mundi* e *amor Dei*. De facto, na leitura retrospectiva que faz de si mesmo ao longo destes anos, até à conversão, Agostinho vê aí apenas um amor





derramado e divertido no mundo (*amor mundi*), expressão de um ainda mais radical, desordenado e egocêntrico amor de si mesmo: *amor sui*. De facto, jamais compreenderemos completamente o rasgão dos dois amores e a dificuldade em os coordenar se não atendermos à experiência existencial de pecado, de desordem, de contradições vivas, em ferida e chaga, de sentimento de perda a todos os níveis, experiência em que Agostinho se sentira atascado e da qual, pensa, nunca se teria conseguido libertar por si mesmo, sem a ajuda divina. Neste sentido, a oposição entre os dois amores exprime o que, num nível mais profundo, será a dificuldade de articular o livre arbítrio do homem e a graça de Deus. Daqui decorre, ultimamente, a inquietude que ele legou a todo o pensamento ocidental posterior, instabilidade que não deixará de se repercutir, por exemplo, na política ou na sexualidade¹⁶.

A propósito, uma das passagens mais conhecidas e mais famosas de Agostinho relativas do conflito dos amores que atravessam por dentro o coração do homem e dividem a história entre dois grupos, o dos réprobos e condenados e o dos eleitos, aparece n' *A Cidade de Deus* (XIV, 28): “*Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo...*” / “*Dois amores fizeram duas cidades, a saber: o amor de si até ao desprezo de Deus, a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si, a celeste.*”¹⁷ Como sabemos, os pelagianos viram nesta e noutras expressões de Agostinho formas de maniqueísmo dissimulado, não de todo superado, talvez já não de natureza ontológica, mas maniqueísmo de natureza ética. Na polémica pelagiana, aliás, o matreiro Juliano de Eclana não deixará de lhe lançar no rosto: “*Nunca lavarás as mãos dos mistérios de Manés*”.

Para compreendermos a formulação tão clara e de recorte tão nítido entre as duas expressões do Amor — de onde decorrem dois mundos ou duas possibilidades de mundo diametralmente opostas — importa recuar até à génese da maior questão e do maior problema existencial,

¹⁶Cf. o ‘Dossier’ da revista *Le Magazine Littéraire*, nº439 (février 2005), dedicado a «*Saint Augustin. La passion de la Philosophie*».

¹⁷“*Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.*”





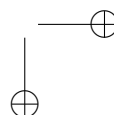
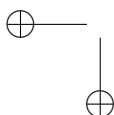
intelectual e metafísico que se colocou a Agostinho, e que foi sempre problema do mal, a sua origem, a sua natureza, a possibilidade ou não de o vencer. Agostinho era um dessas consciências sensíveis, profundamente atormentadas e angustiadas com existência o mal, com a sua presença no mundo e, sobretudo, no seu próprio interior. O mal foi, de facto, o escândalo, i.e., *a pedra de tropeço* de Agostinho. Não sabemos determinar biograficamente qual foi o momento em que tal problema se tornou absolutamente avassalador, pois no momento do célebre episódio de *Confissões*, onde nos narra o roubo das peras, ainda não encontramos qualquer drama moral, qualquer horror perante o *mysterium iniquitatis*. Ele desencadeia-se posteriormente e será talvez nesse momento que, incapaz de lidar com o mal em si próprio, aderiu à solução fácil, clara e fascinante do Maniqueísmo. Vejamos a propósito o texto de *Confissões*, II, IV, 9: “*Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pêra, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido. Eis o meu coração, ó Deus, eis o meu coração do qual tiveste misericórdia no mais fundo do abismo. Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltavas fora da tua base firme para a morte, não desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência. (...) E eu quis cometer um furto e fi-lo sem ser impelido pela indignação, mas sim por penúria e fastio da tua justiça e fartura de iniquidade. Com efeito, furttei aquilo que tinha em abundância e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado.*”





Como se disse, na narrativa não se vislumbra qualquer drama moral no momento do roubo. Só posteriormente, mormente no momento em que narra, Agostinho se confronta abismado com o horror perante um mal que o *mal parecia brotar da sua substância*. De facto, o que o deixa quase aterrado é o facto de ter querido a maldade pela maldade, o furto pelo furto, o pecado pelo pecado, e não o bem presente nas peras roubadas. Evidentemente, a solução mais tentadora seria dizer, conforme a doutrina dos Maniqueus: “*não fui eu quem fiz, foi uma outra natureza em mim que me compeliu a fazer o mal*”. Para a gnose maniqueia, de facto, o homem é composto de duas almas: uma boa, espiritual, pura, filha do Pai das Luzes, e que jamais peca; a outra é má, filha do Diabo, da raça das Trevas, de natureza material e que nos obriga a pecar. Note-se bem: para o Maniqueísmo, o Mal, as Trevas, a Matéria, o Demónio são nomes de um princípio eterno, com o mesmo poder que o outro princípio, o Bem, a Luz, o Espírito, Deus Pai da Sabedoria. A História universal é o palco da luta destas duas Forças ontológicas, de modo que nós somos participantes involuntários numa teomaquia ontológica e cosmológica imemorial, que vem de muito mais longe e nos ultrapassa. Assim, em tal dualismo ontológico e substancial, o mal vem sempre de fora, ataca-nos como um vírus alienígena. Efectivamente, em *Confissões*, V, x, 8), e reportando-se a esse tempo, afirma: “(...) *parecia-me que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza, e comprazia-me que o meu orgulho ficasse de fora da culpa. (...) Gostava de me desculpar e acusar não sei o quê que estava comigo e não era eu.*” A ideia central é a de que não somos os responsáveis pelo mal que uma natureza má comete em nós; há um destino, um determinismo moral em virtude da raça das trevas que a alma boa leva consigo, como um fardo. E Agostinho confessa que, por volta dos seus 20 anos, ao procurar razão para o mal que *brotava do seu miolo*, não encontrou nenhuma solução tão clara e fascinante como esta. Os Maniqueus, de facto, prometiam ensinar ao contrário da Igreja Católica, que mandava acreditar¹⁸. Fiado na promessa, Agosti-

¹⁸Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Utilitate credendi*, 2.





inho entrega-lhes o leme da sua vida, pois eles prometiam ensinar, antes de mais, qual era a origem do mal, apresentando ao mesmo tempo o remédio salvífico que permitiria escapar-lhe (a gnose).

A filosofia neoplatónica foi a doutrina decisiva na superação do maniqueísmo gnóstico. De facto, afirmando Unidade radical de toda a realidade a partir de um Princípio único (o Uno), afirmando uma realidade diferenciada, mas não oposta, desde a matéria até ao espírito, e, sobretudo, afirmando que o mal não tem substância, que é uma privação do bem (*privatio boni*), ausência de ser, o neoplatonismo constituiu-se na doutrina mais radicalmente anti-maniqueia que Agostinho, em Milão, ao ler as *Enéades*, abraçou com entusiasmo¹⁹. Do ponto de vista moral, a saída do maniqueísmo representa uma lufada de ar fresco na antropologia pessimista dos maniqueus e uma machadada decisiva no determinismo da natureza má que o obrigava a pecar. Finalmente, Agostinho podia confessar: “*era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu.*”²⁰ Encontramos esta antropologia optimista numa das suas primeiras obras, *De Libero arbitrio*. Neste texto, a vontade detém plenamente a possibilidade de querer ou não querer o bem e o mal, sem quaisquer constrangimentos exteriores. Praticamente, toda a vida moral está nas nossas mãos. Mais tarde, aliás, na polémica pelagiana, os seus adversários não deixarão de recuperar passagens desta obra, contra o defensor acérrimo do pecado original, pois em *De Libero arbitrio* a vontade parecia capaz não só de fazer o bem, mas de quase se auto-redimir a si mesma. A criatura racional sobra sempre de todas as suas obras e, mesmo perante o mal escolhido, perante o irreversível do *mal já feito*, pode sempre “querer não querê-lo” ou “querer não tê-lo querido”. “*Nada está tão na vontade como a própria vontade.*”²¹

Mas entre este optimismo quase-pelagiano do jovem Agostinho antimaniqueu e o autor das obras *Contra Iulianum* há o longo grande arco

¹⁹Cf. SANTO AGOSTINHO, *De natura boni*; *Confessiones*, VII; PLOTINO, *Enéades*, II, 9.

²⁰SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, VIII, x, 22.

²¹SANTO AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, I, 86: “*Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?*” (cf. *Epistula* 217, 22).



vital de uma existência em processo de auto-conhecimento e de auto-interpretação. Agostinho, à medida que meditava na sua vida passada, cada vez mais se convencera que um profundo mistério de iniquidade envolvia a sua existência, e, não fora a graça de Deus, não teria conseguido libertar-se do mal. É a agonia do *homo duplex*, dividido no seu querer: “*video meliora proboque, deteriora sequor*” / “vejo o melhor e aprovo-o; mas faço o pior”. Neste sentido, sobretudo a partir de 396 e do texto *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Agostinho começa a reflectir cada vez mais na captividade que prende o livre arbítrio e o faz pecar, i.e., o amarra e o leva a amar *infinitamente o finito* e amar *finitamente o infinito*. É esta a desordem da vontade que se exprime como *amor de si próprio até ao desprezo de Deus* / “*amor sui ad contemptus Dei*”. Por isso, antes de, em *De Civitate Dei*, se tornarem em categorias de leitura da História Universal e de princípios de compreensão da acção em geral — seja humana, seja angélica —, as noções de *amor mundi*, de *amor sui* e de *amor Dei* começam por ser categorias autobiográficas e narrativas, no sentido de tentar compreender o seu próprio percurso de *inquietudo* radical, feito de miséria, de desordem, de pecado, de orgulho e, depois, de conversão, de reorientação e de libertação pela graça de Deus²². O problema, contudo, reside no alcance outorgado à graça de Deus, neste processo. Se a graça opera em nós tudo — como a fórmula de *Confissões* X, XXIX, 40, que tanto irritara Pelágio, parecia sugerir: *Da quod iubes et iube quod vis* —, haverá ainda algum espaço para uma acção humana verdadeira e digna desse nome? É certo que, mais tarde, nos excessos racionalistas da polémica contra os Pelagianos, sobretudo contra Juliano de Eclana, Agostinho quase chegará à ideia de uma graça necessitante, que constrija a natureza. O Bispo de Hipona, porém, é um homem das alturas, de píncaros, sempre no fio da navalha e compreende perfeitamente que se a graça obliterasse o livre arbítrio ficaria sem base humana onde se apoiar. Rejeita assim tanto o determinismo materialista dos maniqueus como o determinismo de uma vontade divina necessitante que se

²²SANTO AGOSTINHO, *De Catechizandis rudibus*, 31; *De Vera religione*, 27, 50.



substituísse completamente o querer do homem. Mas se a graça não determina, o que faz ela ao homem? Resposta: torna o fim apetecível à inteligência e fortalece a vontade para que o homem queira por si mesmo o seu bem, isto é, que queira o que deve querer. E o que é que o homem deve querer acima de tudo? Deve querer em primeiro lugar o *sumum bonum*. O que não significa, de modo nenhum, que deva detestar, desprezar ou odiar tudo o que não é o *Sumo Bem*, quer dizer, as realidades que são bens intermédios. Muito pelo contrário. Quem ordenou o seu amor a partir do cume, está capaz de amar tudo segundo a sua ordem, amar como deve amar. Ou seja: amar finitamente o finito e amar infinitamente o Infinito. Esta é a vontade ordenada, onde os amores não estão em litígio, mas coordenados. É, pois, possível conjugar uma *ordo amoris* integral, onde o “*amor mundi*”, o “*amor sui*” e o “*amor Dei*” se interpenetrem e coordenem. É certo que, na nossa condição de precariedade, de tentação e de concupiscência, não é fácil manter os amores ordenados. Mas Agostinho não nega, antes afirma essa possibilidade, por exemplo, quando em *De Trinitate*, conclui que “*Aquele que sabe amar-se ama a Deus.*”²³ Ou seja, que o Amor de Deus não aniquila nem proíbe o amor de si mesmo, do outro e das realidades do mundo. Diga-se, contudo, que em relação aos bens intermédios, em vez de *amor* Agostinho prefere falar de uso (*uti*) e não de fruição (*frui*), expressão reservada para o fim último. Mas tudo quanto é, é bom e, nesse sentido, é amável na medida em que é. Pela mesma razão, nem tudo é digno de amor da mesma maneira. O conflito dos amores vem da subversão da vontade inclinada para o mal. *Não vos digo que não ameis. Mas antes que ordeneis o vosso amor. “De onde brota o que um homem faz, mesmo o mal, senão do amor? Encontra-me um amor vazio e inactivo! Não é verdade que as faltas vergonhosas, os adultérios, os crimes, os homicídios, todas as luxúrias, tudo isto é obra do amor? Purifica, pois, o teu amor! A água que corre para o esgoto, encaminha-a para o jardim (aquam fluentem in cloacam, conuerte ad hortum). Ímpeto igual ao que te impele para o mundo, tenhas para o*

²³SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIV, XIV, 18.



*criador do mundo. Será que alguém vos diz “Não ameis”? Não! De modo nenhum! Se não amásseis estaríeis inertes, mortos, detestáveis, miseráveis. Amai, mas prestai atenção ao que amais. O amor de Deus, o amor do próximo chama-se caridade (amor dei, amor proximi, caritas dicitur). O amor do mundo, o amor deste século chama-se cupidez (amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur). Refreai a cupidez, excitai a caridade.”*²⁴ Eis um apenas dos muitos textos onde Agostinho explora ao limite os infintos registos do amor.

E para que não fiquemos, uma e outra vez, presos apenas ao *amor mundi* e à *vexata quaestio* do pecado original — Agostinho afirma claramente que não foi ele quem o inventou: “*Não fui eu que inventei o pecado original, em que a fé católica acredita desde há muito tempo.*” / “*Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus.*”²⁵ —, digamos que quando tenta encontrar a razão mais profunda da desordem do amor, da existência do mal no mundo e da dificuldade da vontade querer o bem e agir em conformidade, Agostinho não pensa em primeiro lugar na natureza humana decaída, mas recua até a uma proto-história da vontade enquanto tal. É aqui que se joga a difícil questão de saber como é que uma vontade boa, angélica, saída perfeita das mãos de Deus, pode decair e fazer o mal. Quer dizer: Agostinho regride até essa enigmática e originária bifurcação transcendental no próprio Amor, na vontade pervertida de Lúcifer fascinado pela luz que transporta, quando contesta o Criador com o grito: “*Non serviam!*” / “*Não servirei!*” (Is 14, 12-13; Jr 2, 20)

Conhecemos a resposta de Agostinho a este *mysterium iniquitatis*, talvez a única possível no âmbito de uma Teodiceia e de uma Metafísica anti-maniqueias: a vontade pura, angélica, luciferina, caiu porque foi feita do nada, criada *ex nihilo*. O *nada* de onde saiu a criatura é essa não-realidade a ensombrar e enfraquecer vontade de perseverar no Bem. Todavia, podia não ter pecado (“*posse non peccare*”). Porque não o fez, não o sabemos. Afirma por isso na *Cidade de Deus*: “*ninguém*

²⁴SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 31, 2, 5.

²⁵SANTO AGOSTINHO, *De Nuptiis et concupiscentia ad Valerium*, 2, 25.



procure a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas deficiente. A vontade má não é uma eficiência, mas uma deficiência."²⁶ E logo a seguir, como que a mostrar que nenhuma solução especulativa para o problema do mal nos pode satisfazer, conclui com uma interrogação que faz explodir todas as gnosés²⁷, anti-gnosés e todas tentativas de explicar racionalmente o *mistério da iniquidade*: "*Delicta quis intellegit?*" / "*Quem pode compreender o pecado?*" (SI 18, 13)

Sublinhe-se que esta atitude interrogativa é decisiva e nem sempre tem sido a mais sublinhada como atitude final de Agostinho frente ao mal. A interrogação abre um compasso de espera, uma clareira num tempo de decisão. Muitos queriam ter já, imediatamente, um saber que permitisse separar ainda na história o *amor mundi* (os maus, os réprobos, os pretensos condenados) e o *amor Dei* (os eleitos). Ora pretender separar no tempo as *duas cidades*, isto é, trazer para dentro da História o fim da História, tem sido uma das fontes de maior violência ao longo dos tempos (imanentização do *escathon*). Nos Evangelhos, Jesus acautela os discípulos quanto a tal zelo impaciente, quase gnóstico, que quer mandar vir logo raios e trovões sobre os inimigos, zelo ainda pelagiano que quer separar já, aqui e agora, o trigo e o joio. A História constata e experimenta a mistura dos amores e das cidades (*perplexae et permixtae sunt*). A separação só pode ser escatológica não intra-mundana.

O esforço ingente de Agostinho, em *De Civitate Dei*, por exemplo, consiste dar sentido escatológico à história e não permitir a imanentização do fim em quaisquer formas temporais, sejam elas a Igreja, o Império ou qualquer *Millenium* anunciado²⁸. Só esperança escatológica dá espessura humana ao tempo e outorga verdade ao presente.

²⁶Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, XII, 7.

²⁷Cf. Paul Ricoeur, "Le 'péché originel': étude de signification", in *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 265-282.

²⁸Cf., v.g., Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, XX; Etienne Gilson, "Église et Cité de Dieu chez saint Augustin", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20 (1953), pp. 5-23.





Neste *interim*, entre o *já* e o *ainda-não*, entre a saudade e a esperança, o Amor ordenado confere sentido à história, ao porvir e a toda a complexidade da experiência humana. Mas também nisto, por um estranho paradoxo, os seguidores de Agostinho foram os seus traidores, confundindo e misturando o que ele se esforçara por separar: a Cidade terrena, cidade mística do *amor sui*, que não é a cidade temporal e política, e a Cidade Celeste, que não é a Igreja nem qualquer estado perfeito de vida, ou qualquer *reino de Deus* imamentizado. E assim, contra Agostinho, o *agostinismo político* e suas metamorfoses, aspirando à unidade da Fé e do Império, da Cruz e da Espada, seguiram pelos caminhos da *Christianitas* medieval, subordinando e absorvendo o temporal no espiritual²⁹.

“*Dilige et quod vis fac*”

“A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demónio. Todos podem fazer o sinal da cruz de Cristo. Todos podem responder: *Ámen*. Todos cantarem: *Aleluia*. Todos serem batizados. Todos frequentarem as igrejas. Todos construírem muros das basílicas. Mas os filhos de Deus não se distinguirão dos filhos do demónio a não ser pela caridade.”. [Se não tens caridade] “quer estejas dentro quer estejas fora da Igreja, és anticristo. Quer estejas dentro quer estejas fora, é apenas palha [na eira do Senhor]. Mas porque é que já não estás fora? Por falta de vento para te levar.” “Imaginemos um homem a quem a caridade leve a enfurecer-se e outro em quem a iniquidade leve à lisonja. Um pai que fique zangado com o filho e um mercador d escravos que faça afagos ao seu escravo. Caso proponhas a escolha entre essas duas acções — os castigos ou os afagos — quem não escolherá os afagos? Mas considera as pessoas: numa é a caridade que golpeia, noutra é a maldade que afaga. Lembra o que recomendamos:

²⁹Cf. Henri Xavier ARQUILIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris, Vrin / Lecoffre, 1955.





*não se distingam as acções dos homens a não ser pela raiz da caridade. Muitas coisas podem ser feitas sob a aparência do bem, mas que não procedem da raiz da caridade. Os espinheiros também têm flores. Há atitudes aparentemente ásperas e até duras mas que, contudo, são inspiradas pela disciplina da caridade. De uma vez por todos, foi-te dado apenas um breve mandamento: ama e o que quiseres faz (Dilige et quod vis fac). Se te calas, cala-te movido pelo amor; se falas alto, fala por amor; se corriges, corrige por amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor. Dessa raiz só pode sair o bem.*³⁰

³⁰Santo Agostinho, *In Johannis ad Parthos*, V, 7; III, 9; VII, 8. Os Sermões sobre a *Primeira Carta de São João* terão sido proferidos no Tempo Pascal do ano 407 e visavam a reconciliação com os donatistas.

