

Medo: de quê? Esperança: como? A proposta de Agostinho de Hipona

O objectivo que aqui me proponho é o de mostrar que a indagação acerca das categorias de “medo e esperança” na obra de Agostinho de Hipona, longe de se constituir como uma abordagem de superfície, permite conduzir a razão até à própria raiz da mundividência deste filósofo, a saber, a proposta de uma ontologia que compreende a presença dos seres no mundo e no tempo à luz da categoria filosófica de *relação*, na qual se inclui a *historicidade*.

A peculiar atenção a ambas as categorias – relação e historicidade – distinguem na essência o paradigma ontológico de Agostinho daqueles vigentes na Antiguidade Clássica e Tardia.

No que se refere ao posicionamento teórico perante as paixões da alma – medo, tristeza, alegria e desejo, na enunciação de Cícero, retomada por Agostinho – no âmbito das quais a esperança tem lugar, o modelo agostiniano, não obstante radicar o seu horizonte na filosofia tardo-antiga e remontar as suas categorias conceptuais ao neoplatonismo e ao estoicismo, fá-los sofrer uma efectiva inversão.

De uma forma simples, dir-se-ia que, na obra de Agostinho, o que está em causa na compreensão racional do binómio medo-esperança é a questão, inseparável do humano, acerca da conquista da felicidade pela posse do bem e pela fuga do mal. Esta é, afinal, a questão humana por excelência, transmitida quer pelos textos antigos sob forma de narrativa poética, mitológica, ou dramática, quer pelos escritos de filósofos como Platão, Aristóteles, Cícero e Séneca, Plotino ou Porfírio.

A chave hermenêutica da inflexão agostiniana sobre o paradigma clássico reside essencialmente no Livro de que Agostinho parte para construir a sua mundividência. Depois de muito ler – desde os antigos poetas e dramaturgos, passando por Aristóteles e Cícero, Mani e os seus sequazes, até arribar a Platão, Plotino e Porfírio – Agostinho opta pelo livro dos cristãos, a Bíblia. Em todos procurava a resposta à questão: como realizar o desejo de felicidade e apartar todo o incómodo na vida, necessário para tal conquista? A resposta mais coerente encontra-a na designada Escritura Sagrada, a Bíblia dos cristãos.

Em tal livro descobre duas linhas de argumentação que se deslocam totalmente do paradigma antigo ou daquele defendido por qualquer um dos nomes antes referidos: a ideia de uma criação num princípio eterno e com um começo temporal, por um lado, e a noção de liberdade aplicada quer ao ser divino, quer ao ser humano, por outro.

Deste modo, ao deparar-se com as categorias de “medo” e “esperança”, Agostinho irá descodificá-las no contexto da mundividência judaica-cristã. Medo: de quê, afinal? O único medo legítimo será o de não alcançar o fim próprio para que tende o ser humano, a posse da felicidade para sempre. Esperança: como? O domínio do eterno não pode ser alcançável pelo temporal. Mas todo o homem é temporal. Todo? Talvez não. A realidade histórica do Cristo incarnado reúne, numa mesma identidade, o tempo e a eternidade. Só este homem pode ser então reconhecido como o verdadeiro mediador entre tais instâncias, as quais efectivamente não se opõem, estando o tempo contido na eternidade, mas cuja relação de comunhão exige a efectiva iniciativa do divino sobre o humano, do superior sobre o inferior.

Uma tal forma de conceber o mundo contrasta efectivamente com o necessitarismo greco-romano, mergulhado no fatalismo cósmico. Por seu turno, o lugar consagrado à liberdade individual é, no Mundo Antigo, diminuto ou quase nulo. O mal e o bem existem por determinação dos deuses do Olimpo ou do Hades, nas mãos dos quais se configuram os destinos dos indivíduos e das Repúblicas.

Agostinho tem efectivamente uma outra concepção do indivíduo e do seu lugar no mundo. Por isso, em si mesma considerada, uma história dos homens – da guerra e da paz, dos Impérios e poderes terrenos – não lhe é particularmente interessante. Reconhece a sua utilidade para instrução dos homens e, a dar crédito ao presbítero

Orósio, o próprio Agostinho solicitara que a escrevesse em seu lugar¹. Porém, em nosso entender, a magna obra de Agostinho, intitulada *A Cidade de Deus*, não pode ser reduzida ao âmbito de uma análise das doutrinas políticas e de crítica de práticas e comportamentos sociais. É um facto que a história posterior e a organização política medieval muito dela se serviram, instrumentalizando-a, para fazer valer os seus ideais teocráticos.

O augustinismo político é um facto incontornável, ao lado do qual também se colocaram homens de cultura portugueses ou agindo em Portugal durante o período medieval, e do qual souberam tirar partido na apologia, teórica e prática, das suas concepções políticas². Porém, em nosso entender, *A Cidade de Deus* de Agostinho é portadora de uma hermenêutica do sentido da história que supera amplamente o domínio ético e político. Nela se contém uma Filosofia da Religião, que lê a presença dos homens no tempo à luz de uma destinação eterna.

Trata-se de uma concepção do tempo e da história onde o individual e o comunitário se enraízam na própria essência divina e se constroem no confluxo das liberdades. Nesta imensa sinfonia de vontades emerge um contraste de civilizações – a dos que colocam toda a sua esperança nos bens perecíveis, em oposição à dos que a colocam nos bens que não se perdem nem corrompem. Tal oposição supõe uma divergência acerca da noção de bem supremo e comum, afinal, acerca da natureza do divino. Por isso, o contraste civilizacional diagnosticado por Agostinho em *A Cidade de Deus* é revelador de uma discordância acerca do modo de conceber a relação do ser humano com o divino. Há religiões, como as do paganismo greco-romano, que edificam a sua ideia de deus nas representações do espírito humano. Inversamente, a religião cristã constrói-se com

¹ No Prólogo do Livro I das *Historiarum adversum paganos libri VII*, Orósio dá a entender que esta constitui uma resposta a um pedido do próprio Bispo de Hipona, que pretendia resolver a sua impossibilidade de elaborar uma narrativa de carácter historiográfico suficientemente completa e documentada. Agostinho terá porventura solicitado apenas uma recolha de dados, mas Orósio acabou por escrever uma obra completa, com cunho marcadamente pessoal e com uma compreensão das noções de providência e história divergentes face às do Hiponense. Sobre este assunto, vd. Silva (2009: 57-76).

² Sobre este assunto, amplamente documentado, vd. e.g. recente artigo Rosa (2010: 665-676). Sobre a influência de *De civitate dei* no hierocratismo medieval, veja-se Saranyana (2010: 643-652).

base na relação entre a mente e a Verdade que nela se revela. A primeira caminha na maior das confusões. Esta última dirige-se, na simplicidade do espírito, para o melhor dos bens.

São estas, basilarmente, as linhas de fundo da ontologia agostiniana, no seio da qual se vislumbra o modo como o Hiponense entende as categorias de *medo* e *esperança*. Procuraremos aqui ilustrá-las recorrendo a um conjunto de obras de Agostinho, cujas teses a este propósito são esclarecedoras e complementares, ao mesmo tempo que desafiamos o leitor a fruir directamente da leitura dos textos de Agostinho, onde a beleza da forma se conjuga com a densidade do conteúdo.

1. A OPÇÃO INTELECTUAL PELO LIVRO DOS CRISTÃOS.

Tomemos as *Confissões* de Agostinho como ponto de partida.

Esta obra é matricial para a compreensão da mundividência agostiniana. No caso da presente temática, esta abordagem manifesta-se igualmente oportuna, dado que as *Confissões* podem ser lidas como uma exposição dos medos e esperanças do homem Agostinho, a qual emerge ora como rememoração, ora como descrição da sua situação actual, ora como projecção de ideário futuro. As *Confissões* permitem também identificar alguns tópicos do percurso de conversão intelectual de Agostinho: as suas primeiras convicções e aquelas pelas quais viria a optar derradeiramente.

Estes elementos esclarecem, por um lado, o que o autor considera ser a origem e a finalidade do ser humano e, por outro, o modo como equaciona o máximo desafio feito à racionalidade humana, isto é, o de compreender o sentido da experiência humana das situações-limite que são o sofrimento e a morte.

De um modo simplificado, podemos assinalar o maniqueísmo, o neoplatonismo e o cristianismo como as três *formae mentis* com as quais Agostinho se confrontou para responder a estas questões fulcrais³. Do ponto de vista quer do suporte bíblico quer da transmissão oral de tais doutrinas, poderíamos identificar, para o maniqueísmo, a *Epistula de Fundamento* e os ensinamentos dos seus

³ Nas *Confissões* [*Conf.*], Agostinho descreve o seu itinerário intelectual alongando-se nele desde o Livro III ao Livro VII (pp. 83-317).

sequazes, como, por exemplo, a “pregação” de Fausto maniqueu, de que Agostinho foi assíduo auditor⁴; para o neoplatonismo, as traduções de Mário Vitorino, a que se refere em *Confissões* VII, 9, 13 com a expressão difusa *quaedam libri platonicorum*, e os diálogos tidos com os seus amigos intelectuais do círculo neoplatónico de Milão. Por último, iniciara-se no cristianismo desde o “sal do baptismo”, ainda em África, e confrontara-se já em Cartago com a Sagrada Escritura e, fundamentalmente, já em Milão, pela pregação de Ambrósio. Agostinho relata nas *Confissões* as etapas desse percurso: o encontro com o *Hortensius* de Cícero e com a Bíblia dos cristãos, que ocorre quase em simultâneo; a adesão ao maniqueísmo; o contacto com o neoplatonismo e, finalmente, o motivo de decisão pelo cristianismo.

Lida aos 19 anos, a obra de Marco Túlio, *Hortensius*, hoje perdida, continha, segundo o testemunho de Agostinho, uma exortação à filosofia, a qual lhe tornou vil toda a esperança vã, despertando nele o desejo de alcançar a imortalidade pela posse da sabedoria. Tal aspiração levou-o “a aplicar o espírito às Sagradas Escrituras e ver que tais eram. E eis que vejo uma coisa (...) humilde no começo, sublime na continuação e coberta de mistérios e eu não era pessoa que pudesse entrar nela ou inclinar a minha altivez para os seus passos (...).”⁵

Agostinho procurava a imortalidade mas era confrontado com o mal, o sofrimento e a morte. E como não encontrava resposta para esta contradição, recai nas mãos de uns homens que, retrospectivamente, descreve como “(...) orgulhosamente tresvariados, extremamente carnis, palradores, em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome e do Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo...”⁶. Refere-se aos partidários da seita de Mani.

Prosseguindo o relato do seu itinerário intelectual, e descrevendo o período correspondente aos anos da sua estada em Milão, escreve:

⁴ Depois de aderir ao cristianismo, estas duas fontes de transmissão do Maniqueísmo serão objecto da crítica feroz de Agostinho, respectivamente nas suas obras *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti* (p. 191-248) e *Contra Faustum Manichaeum* (p. 249-797).

⁵ *Conf.* III, 5, 9.

⁶ *Conf.* III, 6.10.

“(…) Proporcionaste-me uns certos *Livros dos Platônicos*, traduzidos da língua grega para a latina, nos quais li, não por estas palavras mas com muitas e variadas razões, que no princípio era o Verbo, ... que todas as coisas foram feitas por ele... e que é a luz que brilha nas trevas.”⁷

A mais-valia que Agostinho encontra no neoplatonismo reside na concepção de uma razão-Verbo, princípio imaterial, do qual procedem todas as formas. Porém, um tal princípio não se imiscuia com a realidade dele emanada, situando-se fora dela e não garantindo uma estrutura de participação ontológica, muito menos de comunhão de natureza com a realidade por ele formada.

“(…) Não li que o Verbo se fez carne e habitou entre nós. Isso não dizem esses livros.”⁸

Este novo elemento – a encarnação da razão/Verbo na pessoa humana de Cristo – pareceu a Agostinho essencial para equacionar os paradoxos da condição humana, de forma a garantir a consecução do fim dela, a felicidade, e a superação dos obstáculos a esse fim, o sofrimento e a morte.

Este brevíssimo excursão pelo itinerário intelectual de Agostinho permite identificar alguns dos principais elementos da sua mundividência. Entre eles evidenciamos, em primeiro lugar, a concepção de que o fim do homem é a busca da felicidade, a qual se alcança pela posse da sabedoria, e a consciência de que o sofrimento e a morte são os principais obstáculos à consecução daquele fim. Em segundo lugar, a procura de resposta à questão do mal na cosmofofia maniqueísta, que lhe oferece uma visão materialista e antropomórfica de Deus, remetendo a explicação da condição humana para a existência de um princípio absoluto, essencial e substancialmente mau, origem e justificação das más acções, eximindo o ser humano da responsabilidade das suas obras. Em terceiro lugar, o encontro com o neoplatonismo, de onde recolhe a concepção de um Deus imaterial e a recondução da origem de toda a realidade a um princípio Uno. Por último, a adesão ao cristianismo, por considerar que

⁷ *Conf.* VII, 9, 13.

⁸ *Conf.* VII, 9, 14.

esta visão do mundo explica melhor as lacunas encontradas nos sistemas antes referidos.

Com efeito, a filosofia cristã integra as teses neoplatónicas da espiritualidade de Deus e da unidade do princípio, reconduzindo a origem de toda a realidade a um princípio único de ser e de bem. Por sua vez, atribui a causa das acções humanas às vontades livres. Por fim, tem a resposta que Agostinho considera mais eficaz para resolver o problema do sofrimento e da morte, propondo um itinerário eficaz para alcançar o fim último do homem.

Estes são os princípios basilares de onde parte Agostinho, depois do seu itinerário intelectual – mediante uma leitura atenta, uma reflexão profunda, apaixonada, militante, de modelos culturais e de visões do mundo diversificadas – o ter levado a optar pelo cristianismo. Ao mesmo tempo, o distanciamento crítico com relação a cada uma das outras propostas permite-lhe identificar os limites e aporias de cada uma delas e, de modo particular, do maniqueísmo. Com efeito, a opção pelo cristianismo é feita não apenas na base de uma adesão fiducial, mas por um motivo racional e consciente. Agostinho reconhece ser essa a mundividência que responde de modo mais pleno e completo ao maior número de questões teóricas acerca do fim último dos homens e da sua possível realização individual e comunitária.

Esta é, a breve trecho, a formação intelectual de Agostinho, a qual se baseia em modelos literários, transmissores de cultura: a literatura clássica (Cícero, Séneca, Virgílio), nos anos de formação escolar em Tagaste e Cartago; a literatura e a oratória maniqueia, nos anos de profissão na seita; a literatura neoplatónica nos anos de Roma e Milão; finalmente, a literatura bíblica que move a adesão ao cristianismo. Trata-se sempre de *Livros* que transmitem visões do mundo e propostas de itinerários de vida feliz e de salvação, explanando uma concepção da relação do homem com o divino, isto é, uma *religião*. Todos eles exigem uma adesão aos seus pressupostos, baseada na fé: fé nas fabulações dos mitos clássicos romanos; fé nas fabulações maniqueístas, as neoplatónicas, finalmente fé na Sagrada Escritura.

Agostinho encontra, de facto, no cristianismo, e com o auxílio das categorias filosóficas neoplatónicas, a resposta que considera mais plausível à contradição paradoxal da condição humana – a convivência do desejo de imortalidade, num ser mortal; a existência

de um ser temporal que, consciente do eterno, deseja a eternidade; a experiência de uma vontade que deseja ser feliz, mas que não pode esquivar o sofrimento.

2. MEDO DE PERDER OS BENS CUJO SER É CAMINHAR PARA O NÃO SER

Num dos seus escritos de teor marcadamente filosófico, o *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Agostinho demonstra que o desejo de felicidade é universal em todos os homens. A tese consiste em provar que a noção de felicidade está *impressa* na mente humana. Seguidamente, mostra como o objecto intencional desse desejo é a *posse da vida eterna em paz*.

O argumento de Agostinho para evidenciar que “todos os homens desejam a vida eterna em paz” é elaborado por recurso ao contra-argumento segundo o qual há homens que não querem viver, mas sim morrer⁹. Aparentemente, aquele que decide dar a morte a si mesmo não quer viver nem ser feliz, mas antes morrer e deixar de ser infeliz. Agostinho mostra que não é assim e que, mesmo nessa situação-limite, o ser humano busca a vida eterna em paz, em cuja posse está a felicidade. O raciocínio pode resumir-se como segue.

Todo aquele que quer, quer alguma coisa. Quem escolhe dar a morte a si próprio não escolhe o fim da vida, mas o fim dos tormentos e da instabilidade a que a sua vida está sujeita. Procura, portanto, a paz. Mas a vontade só obtém a paz quando possui bens imperecíveis e eternos. Portanto, quem, através da morte, procura o fim dos tormentos, procura viver para sempre em paz. É este o fim final da vontade humana – *vida eterna em paz* –, aquele que todos os homens procuram e aquele que corresponde à realização do desejo de felicidade. Para alcançar este fim, o ser humano tem de afastar o único obstáculo que se lhe opõe, a saber, a experiência do mal nas suas múltiplas formas e manifestações, entre as quais a mais incompreensível e contraditória é porventura a própria morte.

⁹ O argumento lê-se no *Diálogo sobre o livre arbítrio* III, 6, 18- 8, 2, onde Agostinho analisa a decisão humana implicada em qualquer forma de decisão voluntária sobre o fim da própria vida.

As contradições inerentes a esta situação maximamente paradoxal da condição humana geram em Agostinho um sem fim de perplexidades, cujo elenco apresenta do seguinte modo, nas *Confissões*:

“Onde está o mal e donde e por onde aqui se insinuou? Qual a sua raiz e qual a sua semente? Ou é absolutamente inexistente? Então por que tememos e evitamos o que não existe? *Ou se o tememos sem fundamento, por certo já o próprio temor é um mal tanto mais grave quanto não temos que temer, e tememos. Por isso, ou existe o mal, que tememos, ou este mal existe, porque o tememos.* E uma vez que Deus, sendo bom, fez todas as coisas boas, donde vem então o mal? (...) tais coisas revolviam no meu pobre coração, sobrecarregado de preocupações que me dilaceravam, motivadas pelo *temor da morte* e pela verdade não encontrada.”¹⁰

Conclui-se assim que o que provoca temor, para Agostinho, é essencialmente o mal, termo que identifica toda a forma de sofrimento e a morte. O temor, por seu lado, é obstáculo à felicidade, pois dilacera a alma e gera intranquilidade. Por isso, para o superar será preciso destruir o sofrimento e a morte. Para o fazer, é preciso encontrar um modelo de compreensão para estas realidades daninhas que responda às duas questões: Qual a origem do mal? Como construir, apesar da sua evidência, um itinerário de vida feliz?

Uma resposta a estas questões encontra-se novamente no *Diálogo sobre o Livre arbítrio*. No Livro I¹¹, Agostinho procura identificar a causa das más acções a partir da análise de três casos particulares, o homicídio, o adultério e o sacrilégio. Ao analisar a causa do homicídio, é avançada uma primeira hipótese: alguém mata outro homem por

¹⁰ *Conf.* VII, 5, 7 (sublinhado nosso).

¹¹ A redacção do *Diálogo sobre o livre arbítrio* foi iniciada em Roma, no ano 387-388, e interrompida por Agostinho, tendo sido terminado já em África, depois da ordenação de presbítero, cuja data consensual é o ano 391. Por isso, os argumentos do Livro I e dos demais correspondem a momentos diferentes da maturação intelectual do autor. O Livro I desta obra está imbuído de temas e problemas herdados do estoicismo. Não obstante Agostinho lhes reconheça alguma validade e eficácia, a condição aporética dos argumentos onde implicitamente se identifica a antropologia estoica obriga-o a revisita-los e a levar mais longe a indagação sobre a origem do mal. Esta será encontrada não na lei – eterna, natural ou humana – princípio de algum modo ainda extrínseco às acções, mas num desvio da vontade, intrínseco à actividade humana, identificado com o termo *cupiditas*.

paixão (libido). Esta subdivide-se em *medo* e *desejo desenfreado (cupiditas)*¹². Por sua vez, ao analisar de que modo o *medo* intervém no acto criminoso (por exemplo, quando um escravo mata o seu senhor por temor ao castigo), numa passagem que é decisiva para entender a raiz do temor, Agostinho introduz esta distinção importante:

“ (...) Desejar viver sem medo é comum a todos, bons e maus. Mas há uma diferença: os bons desejam-no *afastando o amor daquelas coisas que não se podem ter sem perigo de se perder*; os maus, porém, desejam-no para *desfrutar destas coisas com segurança, esforçando-se por remover o que os impeça*.”¹³

Não obstante a doutrina de Agostinho acerca da origem do mal ser bastante mais complexa, ficam delineados neste *Diálogo* alguns dos seus elementos fundamentais. Antes de mais, o bem e o mal não são atributos das coisas, mas adjectivos que qualificam as acções humanas. Bem e mal são respectivamente perfeição e imperfeição da vontade em função dos objectos a que adere. No caso das *boas acções* para que, por meio delas, o ser humano alcance a felicidade e possa *viver sem medo*, a vontade deverá *afastar o amor das coisas que não se podem ter sem perigo de se perder*.

Notemos que as coisas que não se podem ter sem perigo de se perder são todas as que não são eternas e imutáveis. Portanto, a vontade dos bons (a boa vontade que conduz à obtenção de uma vida sem medo) afasta-se do amor das coisas temporais e mutáveis, para aderir às eternas.

“ (...) As realidades temporais têm esta característica: antes de começarem a ser, não são; quando são, esvaem-se e, na medida em que se esvaem, deixam de ser. Assim, quando hão-de vir a ser, ainda não são, quando passadas, já não são. Como hão-de possuir-se, então, de modo permanente, estas realidades cujo começar a ser coincide com o caminha para o não ser?”¹⁴

¹² Traduzimos por *desejo desenfreado* o termo *cupiditas*. De facto, no *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Agostinho usa dois termos para explicar os domínios mais subterrâneos da acção livre – *cupiditas* e *libido* – os quais, sendo quase sinónimos, não têm exactamente o mesmo significado. A *libido* é *culpabilis cupiditas*, fazendo subentender que o desejo e o medo, enquanto movimentos da alma, não são necessariamente culpáveis ou nocivos para a alma.

¹³ LA I, 4, 10.

¹⁴ LA III, 7, 21.

Com efeito, só quando a vontade possui bens imperecíveis e eternos pode haver nela quietude e paz, pois tais bens não se corrompem nem mudam. Por isso, ao possuí-los, cessa o temor pela sua perda. A vontade que os possui (ou que tende a possuí-los) é designada por Agostinho como *boa*, pois cumpre o fim para o qual tende.

Por seu turno, a má vontade caracteriza-se por colocar todo o seu empenho em desfrutar das coisas que não se podem ter sem perigo de se perder e de as possuir, não de qualquer maneira, mas *com segurança*. E não de modo pacífico, mas *removendo todos os obstáculos que se oponham a essa posse dos bens perecíveis, terrenos e mutáveis*. Uma tal vontade é invejosa e belicosa.

Torna-se então evidente que a má vontade é contrária quer à construção temporal da paz, quer à posse da vida eterna em paz. Por seu turno, a posse de bens mutáveis com segurança é em si mesma contraditória, dada a condição mutável quer desse tipo de bens quer da vontade que os deseja possuir. E os obstáculos a serem removidos para que essa posse seja tranquila são também inúmeros. Uma existência que se oriente deste modo estará sempre rodeada do medo de perder aquilo que possui, sendo contrária ao desejo de felicidade e, afinal, contrária à própria essência do ser humano.

Desta muito breve análise acerca do modo como Agostinho concebe a origem do mal emergem dois modos de orientar a própria vida humana, dois modelos de constituição do ser humano, afinal, dois paradigmas de humanidade: o que segue os bens terrenos e o que segue os bens eternos. O primeiro, na esteira de S. Paulo, é apelidado por Agostinho como o homem terreno, carnal e exterior, ao passo que o segundo é designado como o homem celeste, espiritual e interior. O primeiro vive sempre intranquilo e amedrontado. O segundo construirá progressivamente a posse da vida eterna em paz.

3. ESPERANÇA NOS ÍDOLOS?

Como identificar os bens eternos e saber que a posse deles é o fim do ser humano? Agostinho responde que o ser humano conhece os bens eternos num movimento ascendente de reflexão que parte do conhecimento da realidade exterior e de si próprio, até à descoberta, no seu interior, de noções eternas e imutáveis.

Considera, assim, que o modo de ser humano consiste na estrutura relacional que se estabelece entre a temporalidade da sua natureza e a eternidade dos princípios que identifica no interior de si mesmo. Deste modo, o ser humano constitui-se como *tensão interior* – *intentio animi* – que se gera entre a condição temporal, contingente, que a mente humana é, e o ser eterno, imutável, para o qual tende por um movimento interior do espírito. Sendo assim, para alcançar o seu fim próprio – a posse do eterno –, o ser humano não se basta a si próprio. Como lhe seria possível transpor o abismo entre tempo e eternidade? Necessita, por isso, de um Mediador que reúna ambas as características: que seja eterno e temporal, que esteja fora do tempo e inserido nele. Agostinho identifica esta figura com a pessoa do Cristo histórico.

Agostinho descreve inúmeros itinerários para mostrar que noções eternas e imutáveis – como unidade, verdade, bem, felicidade – estão presentes no íntimo da razão humana e são a condição de possibilidade do exercício racional. Tais itinerários seguem o modelo neoplatónico do *regressus animae*: das realidades exteriores, para as interiores e destas para o gume da alma – para as superiores¹⁵.

Porém, nem todos realizam este processo e é esse facto que identifica duas espécies de “homens”. Cabe, então, perguntar pela causa desta dualidade de modos de exercer uma mesma humanidade. De facto, se o ser humano, temporal, é essencialmente uma religação com o eterno, e se tem todos os meios ao seu alcance para o fazer, por que razão não o faz? Qual a causa de o homem carnal, terreno, exterior, não ascender às realidades eternas e permanecer orientado para os bens que se podem perder?

As razões dadas por Agostinho para esse facto são múltiplas. Evidenciaremos aquela que consideramos conter o âmago do problema. A causa da frustração da destinação humana é o preenchimento das faculdades humanas de conhecer e querer com realidades que não ocupam o lugar supremo na hierarquia ontológica, isto é, com realidades desajustadas ao fim último do ser humano.

¹⁵ O problema epistémico tem de ser resolvido. Os bens eternos não são visíveis com os olhos do corpo, mas apenas com a mente e o espírito. Para os alcançar exige-se, portanto, uma ascense do corpóreo ao incorpóreo, do carnal ao espiritual. Essa ascense é possível, pois os bens eternos são interiores à mente humana (Verdade, Bem, Felicidade são noções que, sendo imutáveis e eternas, estão no interior da mente humana, mutável e temporal).

O objecto que preenche adequadamente o desejo de felicidade da vontade humana é o ser supremo e eterno. Quando, para colmatar esse desejo, a vontade escolhe aderir a bens que, na hierarquia ontológica, são inferiores ou iguais a ela própria, fixa-se em realidades que pode perder. Construída sobre estas opções, a vida humana fica cimentada no medo.

No caso da inteligência humana, o objecto próprio dela é a contemplação da verdade, eterna e imutável, que está simultaneamente no interior da mente e acima dela. Quando a inteligência humana se fixa nas imagens obtidas pela sensibilidade, ou forjadas pela imaginação, ela coloca, no lugar da Verdade, cópias ou reproduções da própria verdade. Um, construídas pelos sentidos do corpo e pelos sentidos internos, outras criadas pela própria razão. Agostinho designa tais representações com o termo *idolae*. Elas também conduzem ao medo pois dado que não passam de simulacros daquilo que é, conduzem à insegurança da mente acerca do conhecimento do mundo e de si mesma.

E quando o ser humano apresenta tais simulacros à vontade para que adira a estas representações como se fossem a verdade, fazendo com que a mente humana se una de algum modo a elas, esta torna-se idólatra, vive no erro e na superstição. Uma existência fundada nestas vãs convicções produzidas pela mente, fundamentada em falsas crenças, rege-se também pela lei do temor, manifesto no medo de que os (para Agostinho, falsos) deuses não sejam favoráveis, se revoltem contra o homem, mudem de humores e de vontades....

Numa obra intitulada *A Verdadeira Religião* – dedicada a Romano, que Agostinho incitara a aderir ao maniqueísmo, na tentativa de o trazer para a religião católica – identifica a causa da falsidade e do erro humano acerca do bem supremo:

“A falsidade (...) nasce do engano da alma quando procura o verdadeiro deixando e descurando a verdade. Estes espíritos contemplan o universo e procuram o seu fazedor com os sentidos corpóreos. E como Deus não se pode ver com os sentidos corpóreos, confundem as obras com o fazedor delas.”¹⁶

Em derradeira análise, a causa de que o ser humano permaneça no amor dos bens temporais é o facto de os *confundir* com os eternos,

¹⁶ *De vera religione* [VR] 36, 67. PL 34, 152. Nossa tradução.

trocando o Artífice pelas obras. Os que incorrem numa tal confusão identificam o Deus soberano com todo o tipo de realidades perecíveis: a alma humana, os anjos, a vida capaz de gerar, os animais, os corpos celestes, o próprio universo. Enfim, conclui Agostinho, “não conheceram o autor e criador de todas as coisas. Por isso precipitaram-se para os simulacros e das obras de Deus descem até às suas próprias obras, que contudo ainda são visíveis.”¹⁷

E o texto prossegue, denunciando a mais perversa das idolatrias:

“Há uma idolatria ainda mais culpável e degradante, a dos que adoram as ficções da sua fantasia e quanto imaginaram no seu espírito transviado, soberbo e apegado às formas corpóreas (...).”¹⁸

Estes são os que veneram como deuses os produtos da sua própria imaginação: os mitos, representados nos espectáculos; as fábulas e relatos da vida dos deuses, que mais não são do que criações do espírito humano. A propósito deste culto idólatra, escreve Agostinho:

“Sem reparar nisso, desviam-se para os bem temporais, com a esperança de encontrar felicidade neles. Mas forçosamente, quer o queira quer não, o homem é servo das coisas nas quais põe a sua felicidade. Pois para onde quer que as levem, ele segue-as e olha com receio aquele que lhas possa arrebatá-las. E elas podem ser arrebatadas por uma simples centelha de fogo, ou por um ínfimo animalejo. Enfim, omitindo as inumeráveis adversidades, necessariamente o tempo leva consigo tudo o que é transitório. Sendo pois este mundo o palco das coisas temporais, escravizam-se a tudo quando haja nele aqueles que, para não se tornarem escravos, consideram que a nada se deve prestar culto.”¹⁹

4. A QUEDA DE ROMA: MEDO E ESPERANÇA NA COMUNIDADE HUMANA

Este excuro por alguns argumentos considerados matriciais para elucidar os fundamentos da ontologia de Agostinho teve por objectivo criar as condições para compreender o modo como o

¹⁷ VR 37, 68. PL 34, 152. Nossa tradução.

¹⁸ VR 38, 69. PL 34, 153. Nossa tradução.

¹⁹ VR 38, 69. PL 34, 153. Nossa tradução.

Hiponense os transporta para o plano não já da história pessoal, mas da história global ou civilizacional. Esta explanação é feita na obra de Agostinho *A Cidade de Deus*.

Esta obra é impulsionada pelo acontecimento histórico da invasão de Roma pelos bárbaros de Alarico, no ano 410, a qual foi percebida pelos contemporâneos como “o fim do Mundo”, sendo este conotado com o “fim de Roma”, considerada Eterna.

O acontecimento, afinal, comprovava o acerto das teses de Agostinho acerca das fontes do medo e da esperança. Aqueles – e fora toda uma civilização – que colocaram a esperança na eternidade do Império são agora abalados pelo terror. Aqueles que colocaram a esperança no Deus Eterno suportam tais acontecimentos, se não sem temor, ao menos sem desespero.

O facto é que um dos argumentos dos habitantes de Roma que estaria na base da devastação da Urbe era de ordem religiosa. Os cristãos foram acusados de, ao substituírem os deuses pagãos pelo seu deus, desprotegerem a Cidade, colocando-a à margem do favor dos deuses.

Agostinho toma como mote esta crítica e constrói a sua Filosofia da História, ampliando ao domínio civilizacional e cultural as teses que acabámos de expor. Analisará as formas de *relação com o divino* – ou religião – que constitui o modo de ser humano, propostas pelas filosofias vigentes ao seu tempo. E mostrará como, de entre elas, o cristianismo é a única que contém uma solução válida para o problema essencial da religião, que considera ser o da mediação entre o plano humano e a instância divina.

Ao analisar o fundamento da cidade de Roma, verifica que ele está no homicídio fratricida de Remo por Rómulo: a cidade terrena está, desde as suas fundações, dividida contra si mesma, pois se rege pelo domínio e conquista do poder terreno. Por sua vez, no relato da morte de Abel por Caim, que se encontra na origem da história do “povo consagrado ao senhor”, o que esta em causa é a inveja de um pelas oferendas apresentadas por Abel, no culto divino. Agostinho vê nele a oposição entre a Cidade de Deus e a dos homens²⁰.

²⁰ *A Cidade de Deus*, 15, 5: “Roma foi, na verdade, fundada no dia em que Remo foi morto pelo seu irmão Rómulo, como o atesta a história romana. Mas, no caso, ambos eram cidadãos da cidade terrestre, ambos procuravam a glória fundando o Estado Romano, mas não podiam ambos ter tanta glória como teriam se fosse só um, o que a queria encontrar no poder, menos poder teria

Em todo o caso, há, em ambas as Cidades, um princípio comum, na atitude de ambos os fraticidas, o facto de verem, no irmão, *uma ameaça*, isto é, o medo de perderem o primado, no primeiro caso perante os homens, no segundo perante Deus.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho elabora uma hermenêutica da história da humanidade à luz dos pressupostos ontológicos assumidos nas suas obras anteriores. A dicotomia “homem terreno/ homem celeste” transforma-se agora na dicotomia cidade terrena/cidade celeste. O que as distingue é aquilo que move a vontade do conjunto das liberdades que constituem a comunidade humana.

Uma civilização que se rege pela adesão da vontade aos bens terrenos, sejam de que tipo for, está na origem da cidade terrena e rege-se pelo medo, considerando o outro humano e o entorno como ameaça a eliminar ou a submeter. Por isso, na sua origem, a cidade terrena é essencialmente belicosa e destrutora. Inversamente, a cidade de Deus constrói-se no fundamento da paz e da concórdia entre todos os elementos que nela intervêm (Livro XIX, 1), pois a adesão das vontades individuais, que a edificam, não está no bem próprio, mas no Bem Comum.

Este é, em linhas muito gerais, o posicionamento de Agostinho quanto à orientação da vontade do género humano para o bem e que pode resumir-se na célebre afirmação que abre o Livro XIV de *A Cidade de Deus*:

“Dois amores moldaram duas cidades, a saber, a terrena, o amor de si até ao desprezo de Deus; inversamente, a celeste, o amor de Deus até ao desprezo de si”²¹.

O mesmo se diga da orientação da razão para a Verdade.

Para discernir qual a noção de “bem supremo”, ou de Deus, que preside às religiões do seu tempo, Agostinho enfrentará abertamente as concepções de divindade do paganismo romano, transmitidas quer pelas ficções dos poetas, quer pelos filósofos e sábios do seu tempo (fundamentalmente, platónicos e neoplatónicos).

se o partilhasse com o seu irmão vivo. Para, portanto, deter o poder sozinho, suprimiu o seu companheiro – e cresceu, com o crime, para pior, o que com a inocência, teria sido um bem melhor, embora menor.”

²¹ CD 14, 28.

A crítica de Agostinho centra-se no facto de o politeísmo greco-romano se basear em deuses construídos pela fantasia humana e criados à imagem do homem. O culto de tais entidades é idólatra – um culto ao próprio homem e às imagens/ imaginações produzidos pelos humanos. Agostinho tece uma dura crítica aos filósofos que alcançaram pela razão a concepção de um princípio Uno como Bem Supremo, mas, por medo ao confronto com os costumes da *polis*, propuseram o culto politeísta e aderiram aos cultos antigos de purificação das almas por meio de ritos teúrgicos²². Deste facto resulta o absurdo, que denunciava já em *A verdadeira religião*, filósofos com doutrinas divergentes acerca do Princípio e de Deus partilham templos comuns²³.

Entre os neoplatónicos, Agostinho detém-se, no livro VIII de *A Cidade de Deus*, numa longa análise da demonologia de Apuleio, descrita em *De Deo Socratis*. Esta crítica evidencia a diferença entre o conceito de *mediação*, proposto pela Cidade Terrena, e aquele defendido pela Cidade Celeste²⁴.

A crítica de Agostinho insiste no facto de Apuleio propor, como mediadores eficazes entre Deus e os homens, realidades criadas pelo homem, à imagem das misérias humanas: deuses que, como os homens, sofrem e estão sujeitos às paixões do corpo e da alma; deuses que, mais infelizes que os homens, possuem um corpo imortal, onde sofrem essas mesmas paixões, as quais persistirão pela eternidade. Como podem estes seres, eles próprios totalmente incapazes de ser felizes, e com uma estrutura ontológica em si mesma pervertida, servir de mediação para a felicidade humana? A argumentação de Agostinho é exaustiva e vale a pena ler todo o livro VIII, a este propósito.

Que tem Agostinho em mente, com esta crítica? A proposta do único mediador, na qual se fundamenta *a esperança* dos cidadãos da Cidade Celeste.

²² Cf. *CD* 10, 9.

²³ Cf. *VR*, 1, 1

²⁴ A obra *De Deo Socratis*, cuja sobrevivência se deve em boa parte às longas citações que dela faz Agostinho em *A Cidade de Deus*, trata do problema essencial de que aqui temos vindo a tratar: a mediação entre tempo e eternidade, sem a qual o desejo de felicidade não se pode cumprir e os obstáculos a ele não se podem superar.

Recordando o que antes dissemos acerca do percurso intelectual de Agostinho, aquilo que o fizera optar pelo cristianismo em detrimento do neoplatonismo fora o facto de, mais além da noção neoplatónica de Verbo – primeira emanção do Uno, puro intelecto – o cristianismo acrescentar a encarnação deste mesmo Verbo, a sua vivência entre os homens, a sua submissão a todos os males e sofrimentos humanos e o seu retorno à vida.

Ao contrário da demonologia neoplatónica, segundo a qual os deuses são criados pelo homem à imagem do homem, o mediador da religião cristã é criado por Deus, à imagem de Deus. Se os primeiros doze livros de *A Cidade de Deus* têm por pano de fundo a crítica das propostas religiosas veiculadas pela literatura clássica, pelas quais se rege a “cidade terrena” (Varrão, Cícero, Séneca, Platão, Apuleio, Plotino, Porfírio) Agostinho volta-se, nos livros XII a XXII, para uma descrição do modo como a história dos homens é vista à luz da Bíblia dos cristãos.

Os temas são basicamente os mesmos, indagando as vias para alcançar a felicidade e a vida eterna, para superar o sofrimento e a morte. Contudo, na interpretação de Agostinho, a explicação do cristianismo é mais completa e racional.

Os cristãos rejeitam a emanção e propõem a criação do universo num único princípio. A racionalidade e inteligibilidade do universo deve-se ao facto de ele ter sido criado no Verbo Eterno, Deus. O sofrimento e a morte humanos são consequência de uma opção livre do homem, a qual vai ao encontro de uma opção livre de seres superiores ao homem, os anjos. Uns e outros quiseram amar-se a si próprios e não ao ser supremo. Esta é a origem da cidade terrena. Em consequência, embora numa submissão apenas parcial, o género humano ficou na posse da vontade perversa dos anjos maus. Esta sujeição é justa e ordenada (o superior reina sobre o inferior: o anjo sobre o homem). Mas igualmente justo e ordenado é o facto de Deus estar acima dessa sujeição: anjos e homens continuam sob seu domínio.

Como, então, pode a humanidade alcançar a sua finalidade, quer no plano individual, quer enquanto comunidade humana? Seria necessária a introdução, na história dos homens, de uma entidade que fosse simultaneamente Deus, onipotente e eterno, e homem, débil e sujeito à condição humana. Só um tal mediador reúne as condições necessárias para servir de ponte entre a eternidade e o tempo, pois ele mesmo participa de ambas as categorias.

Recordando que a sujeição do ser humano à morte é efeito de estar sob o jugo de criaturas superiores a ele e por conversão às quais rejeitou uma primitiva condição de felicidade, Agostinho indica que esta situação não é apenas *de facto*, mas também *de iure*. Na realidade, a conversão do primeiro homem às criaturas que vivem em estado permanente e definitivo de *aversio dei*, como são as criaturas angélicas pervertidas, faz com que o ser humano esteja dominado por elas *por justiça*. Por um lado, elas são-lhe superiores. Por outro, essa sujeição tem por base uma decisão livre e voluntária do ser humano.

Esta situação é também irrefragável. Libertar-se dela exigirá a acção de uma realidade superior aos próprios anjos pervertidos. Por sua vez, para libertar a humanidade no seu conjunto e não um ser humano singular, o Mediador necessita de reunir em si não uma expressão singular de humanidade, mas o senhorio sobre todas as formas humanas. Ora, tal prerrogativa é exclusiva do Verbo criador. Contudo, a missão não será efectuada sem a assunção definitiva de todas as consequências decorrentes do estado actual do ser humano: o sofrimento e a morte.

Nestas condições, a acção do Mediador, para assumir a condição histórica do ser humano, teria de passar por tais circunstâncias humanas. Sendo ele mesmo o Justo, e não estando submetido a nenhuma criatura, a missão libertadora do Mediador teria de assumir, espontaneamente, a totalidade da natureza humana, dotada de corpo e alma. Com igual liberalidade e senhorio assumiria o sofrimento e a morte, inerentes à situação histórica do homem.

Sem este movimento de aproximação do divino ao humano, este jamais poderia recuperar a liberdade original, mediante a qual, percorrendo o único itinerário que lhe permite assemelhar-se à Deidade – a união com o Verbo –, e construir um itinerário que lhe permita alcançar o seu fim próprio e atingir a felicidade²⁵.

²⁵ Enquanto acções da Deidade sobre o Universo, tanto a Criação do cosmos, como a morte de Cristo manifestam a essência do Absoluto, não obstante cada uma destas acções a desvelar a seu modo. Em última instância, a liberalidade divina, na Incarnação do Verbo e em ordem à libertação da humanidade tem a finalidade de unificar o Divino e o Humano. É esta missão que se realiza no Cristo histórico.

Contudo, quando propõe à humanidade a esperança numa tal proposta de libertação, Agostinho não postula o regresso às origens. O processo de *conuersio a deo* não é um apelo à conquista do paraíso perdido, mas à construção, já no percurso temporal, da *ciuitas dei*. Na óptica de Agostinho, a mediação de Cristo é o único itinerário de esperança, pois – suposta a adesão voluntária a esse projecto de libertação – orienta cada indivíduo e toda a humanidade para a edificação de um novo advento de Cristo, no final do curso dos tempos. Esta continuação da missão de Cristo no tempo é acção do Espírito de Deus. Daí a sua dimensão absolutamente arcana, inefável, incompreensível às mentes que estão mergulhadas no curso dos tempos. Porque a sua realização plena é trans-histórica e escatológica, a cidade de Deus caminha na esperança. Por conseguinte, é também nessa dimensão escatológica que se realiza a beatitude plena de todas as coisas, segundo a definição consagrada por Agostinho, no Livro XIX da *Cidade de Deus: a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem*.

Esta paz ordenada pela concórdia realiza-se quando todas as formas repousarem, finalmente, no seu lugar próprio. No caso das criaturas espirituais, este lugar é aferido de acordo com a qualidade de dilecção que pesa nas suas mentes, a qual se define em função da maior ou menor unidade com o Mediador. Assim, na multiplicidade e diversidade de itinerários que cada ser humano terá trilhado na história, se o fez em união com o Verbo, mediante o Espírito, terá reproduzido, no tempo e na história, no momento e no lugar geográfico no qual lhe correspondeu exercer a sua forma própria, uma expressão do bem comum. Ao fazê-lo, não pode alhear-se da união com o semelhante e com todas as criaturas, pois a mediação do Verbo realiza-se sempre, para Agostinho, nessa dupla dinâmica, singular e comunitária, sendo esta última, inclusivamente, cósmica.

Inversamente, se um ser humano percorreu durante a sua existência temporal, um itinerário de aversão ao Verbo ocupará, no final dos tempos, um lugar distante, em relação ao Mediador. Um tal ser degrada-se, não pelo peso do seu corpo, mas pela falta de consistência do seu espírito. E, contudo, ocupa o seu lugar próprio, na hierarquia ontológica. Por isso, também nessa forma humana se realiza uma dimensão de paz, máxime em face da totalidade dos seres. Para Agostinho, é no confronto do ser humano consigo

mesmo que se gera a intranquilidade e a instabilidade eternas, as quais decorrem da permanência eterna, no interior da mente, de um apelo ao *sabbath* que a vontade sempre rejeitou.

No curso dos tempos, ambos itinerários – de medo e esperança – se cruzam: caminham *permixtos* e nenhum ser imerso no tempo, ou mesmo apartado desta realidade, pode avaliar a qualidade das vontades e a densidade ontológica dessa ordem que se constrói no tempo, a caminho da eternidade. Os que caminham em união com o Verbo caminham na esperança e constroem a paz. Os que caminham em aversão com ele caminham no medo e espalham a discórdia.

