

DIDASKALIA

REVISTA DA FACULDADE DE TEOLOGIA
LISBOA

In Memoriam

Professor Doutor

P. Manuel Isidro Araújo Alves

fascículos 1 e 2

VOLUME XXXIII

2003

DIDASKALIA

REVISTA DA FACULDADE DE TEOLOGIA - LISBOA

VOLUME XXXIII

2003



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Palma de Cima — 1649-023 Lisboa — Portugal

Director

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS

Conselho de Direcção

SAMUEL SAUL RODRIGUES
MARIA MANUELA DIAS DE CARVALHO
CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA
ISIDRO PEREIRA LAMELAS

Redacção e Administração

FACULDADE DE TEOLOGIA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
1649-023 Lisboa
Telef. : 217 214 000
Fax : 217 270 256
Email: didaskalia@ft.ucp.pt

Condições de assinatura

| | |
|---------------------------------|------|
| Portugal | € 25 |
| Europa, África Lusófona e Macau | € 63 |
| Restantes países | € 68 |

Composição e impressão Barbosa & Xavier, Limitada – Artes Gráficas
Rua Gabriel Pereira de Castro, 31 A e C
Telefs. 253 263 063 / 253 618 916
Fax: 253 615 350
4700-385 Braga

Tiragem 600 ex.

Depósito Legal 4225/84

ISSN 0253-1674

PUBLICAÇÃO APOIADA PELA FUNDAÇÃO D. ANTÓNIO RIBEIRO

Os trabalhos publicados são da inteira responsabilidade dos autores

UMA PALAVRA DE GRATIDÃO E HOMENAGEM

A morte súbita e inesperada do Prof. Doutor Manuel Isidro Araújo Alves deixou em toda a Universidade Católica Portuguesa, e muito especialmente na Faculdade de Teologia, uma profunda mágoa e um justificado sentimento de perda, pelo muito que dele haviam recebido e pelo muito que ainda esperavam dele receber.

A homenagem que com esta publicação se presta à sua memória é, antes de mais, um gesto de gratidão a quem tão devotadamente serviu a Universidade, como professor, como Director da Faculdade de Teologia, como Vice-Reitor e como Reitor. O Prof. Doutor Manuel Isidro Alves deixou uma profunda marca em todos os lugares e funções que exerceu, sendo o contributo decisivo para o desenvolvimento da Universidade recordado com imensa saudade, e o testemunho de dedicação reconhecido como exemplar.

O Prof. Doutor Manuel Isidro Alves faleceu quando retomava as suas funções de professor, quando tanto se aguardava a sua colaboração de novo com a Faculdade de Teologia. Justifica-se pois que a sua memória seja particularmente recordada na revista da Faculdade a que mais deu e a que mais se entregou, entre todas as escolas da Universidade. E que o seja com a publicação de estudos académicos em sua honra, porque o Prof. Doutor Manuel Isidro Alves,

mais quanto essa racionalização deveria abarcar, para ser total, o próprio veículo da racionalização, a consciência, e esta é também um absurdo. Deste absurdo total só a liberdade nos liberta. Em parte, porque dá algum sentido às coisas. Mas, sobretudo, porque dá sentido à própria existência humana. Sem ela, a existência humana, como toda a existência, seria uma simples protuberância injustificada e injustificável¹³⁹. Esta é a função, tragicamente imprescindível, que desempenha a liberdade em Sartre, em quem se nota um esforço constante por não apelar à reflexão e por não fazer descrições fenomenológicas baseando-se unicamente na intencionalidade, o que traz consigo reflexos para o entendimento da vida psíquica como um todo, para a ontologia, para a ética e para a antropologia.

CASSIANO REIMÃO

A tensão para o fundamento, em Eric Voegelin e Agostinho de Hipona

«(...) Como da vez anterior, Raskolnikoff viu que a porta se abria pouco a pouco e de novo dois olhos muito brilhantes se fixavam nele com expressão de desconfiança. Como Alena Ivanovna permanecia em pé impedindo a passagem, o jovem avançou para ela.

– *Boas-tardes, Alena Ivanovna* – disse ele com o tom mais natural que pôde; mas em vão tratava de fiálgir, a sua voz era entrecortada e trémula. – *Trago um objecto; mas entremos. Para examiná-lo há que vê-lo à luz...*

E, sem esperar que lhe dissesse que passasse, entrou na habitação.

– *Que é isso?* – perguntou a usurária, olhando o pacote.

– *Uma cigareira de prata; já lho tinha dito na outra tarde.*

– *Qualquer pessoa diria que não é de prata... Oh, como a ataram!* Alena Ivanovna fazia esforços para desatar o fio.

– *Mas que há aqui dentro?* – gritou colericamente, e fez um movimento na direcção de Raskolnikoff.

Não havia tempo a perder. Tirou o machado de debaixo do sobretudo, levantou-o com as duas mãos, quase maquinalmente, porque não tinha forças, e deixou-o cair sobre a cabeça da velha. A usurária lançou um grito débil e caiu desfalecida. Raskolnikoff assentou duas novas machadadas em plena nuca da velha. O sangue brotou a jorros e o corpo ficou exânime.»

(F. DOSTOIEWSKI, *Crime e Castigo*)

O complexo processo de formação da consciência ocidental, na sua matriz grega, judaica e cristã, no percurso relativamente independente de cada uma delas, por um lado, e no encontro havido entre ambas no chamado período inter-testamentário e na Alta Idade

¹³⁹ Cf. *EN*, p. 439.

Média, por outro, encontro que o posterior pensamento medievo tardio reactualizou, poderia ser dito como o longo processo da *busca do fundamento*, expressão com que, justamente, filosofia moderna e contemporânea entronca naquelas matrizes ¹.

Quer atentemos no *espanto* dos milesianos perante a multiplicidade, com a consequente necessidade de encontrar um *princípio* ² para a multiplicidade, quer fiquemos suspensos da curiosidade mosaica ao pretender saber o *nome* d'Aquela que o enviava a libertar os filhos de Israel ³, em ambas estas atitudes descortinamos uma ineludível tensão para o fundamento.

E, todavia, esta tensão para o fundamento presente nos textos de filosofia e de história, nos cantos e hinos, nos preceitos e leis, nos tratados e ensaios que se escreveram em todos os azimutes, assistiu igualmente a simétricas tentativas, mais ou menos conscientes ou dissimuladas, de imanentização, elisão ou esquecimento desse mesmo fundamento ⁴. «É por isso que actividade filosófica não dispensa o momento, por assim dizer negativo, que consiste na libertação dos enquistamentos em que decorreu, nas suas expressões históricas já consumadas, que tendem a substituir a realidade, como se esta não pudesse ter outras figurações.» ⁵ E se esta tarefa de desocultação é transdisciplinar, à filosofia não estará cometido certamente o menor papel. E, no caso vertente, a filosofia da política não pode eximir-se, ainda que como uma voz que brada no deserto, por um lado, a um trabalho *profético de denúncia* daquela imanentização e, por outro, a um trabalho *científico de anúncio*, apresentando um saber que, de espartilhado em «a ciência política é a ciência que tem por objecto os factos políticos do presente, entendendo por facto político a existência de poder de uns seres humanos sobre outros. Assim,

¹ Desde R. DESCARTES, com busca de um ponto arqui-médico onde sustentar o saber, até à recente proposta de retranscendentalização da filosofia, no horizonte linguístico do *a priori* comunicacional, em K. Otto Apel, o escopo é sempre *fundamental*.

² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A, 982 b 12-983 b 6.

³ Ex 3, 13-14.

⁴ V.g., Michel MEYER. «Dieu est mort, l'Homme est mort, et que faire?», in *Problèmes d'Histoire du Christianisme. Atheisme & Agnosticisme*, Colloque de Bruxelles - Maio, 1986, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987, pp. 73-74.

⁵ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «O regresso da Filosofia», in *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, Braga, 1994, p. 168.

a ciência política é a ciência cujo objecto diz respeito ao acesso, à titularidade, ao exercício e ao controlo do poder» ⁶, transite para as questões fundamentais que esta definição, metodologicamente ou não, deixa de lado. Aliás, perguntamo-nos se fará sentido começar a filosofia da política por uma qualquer definição ⁷.

Assim, para além das definições interessa-nos o processo da consciência. É este o sentido orientador do nosso estudo. Queremos remontar até às fontes e não iremos sós em tal intento porque muitos foram os que, com superior lucidez, se nos anteciparam nesta releitura e souberam recolher o legado dos seus *maiores*. Se, como é reconhecido, Agostinho de Hipona foi um dos homens cujas inteligência, memória e vontade se deram totalmente a essa busca, Eric Voegelin, atento leitor de Agostinho *in search of order*, mil seiscientos anos depois, no meio das contradições do século XX de que também foi vítima, por seu turno, pode constituir-se para nós como interessante isagogo nessa tarefa de denúncia e anúncio, para a qual convocou o melhor das tradições clássica e cristã ⁸. Não será portanto inútil tentar refazer aqui alguns aspectos desse diálogo com a tradição, tanto mais que «a (...) obra de Voegelin seria impossível sem o diálogo constante com fontes primárias.» ⁹ Tanto quanto nos apercebemos, Agostinho, em virtude do ritmo interior do seu pensar, a traír uma inquietação cordial, uma tensão para o fundamento, é uma fonte primária de Voegelin ¹⁰. Contudo, não se pretende fazer um mero encontro de ideias comuns, cuja prece-

⁶ Marcelo Rebelo de Sousa, *Seminário de Filosofia Política*, Módulo Integrado no Mestrado em Filosofia - Ética, Política, Religião, Universidade Católica Portuguesa, 5 de Junho de 1995 (*cit. oral*).

⁷ Eric VOEGELIN, *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990 [orig. publ. pela University of Notre Dame Press, 1978], p. 146: «In this situation, determined on the one hand by the dominant model of science and object and on the other by the scientific pretensions of the ideologies, there seems to be no sense in trying to solve the question of "political science" through the frontal attack of a nominal definition.» [Daqui em diante citaremos esta obra sempre com abreviatura A., seguida da respectiva página.]

⁸ Cf. Mendo Castro HENRIQUES, *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1994, p. 42.

⁹ *Idem*, p. 14

¹⁰ Ainda que tenha sido através de autores como Henri de LUBAC ou de Hans Urs von BALTHASAR que E. VOEGELIN iniciou o estudo de Agostinho, a verdade é que, rapidamente iniciou o estudo por sua própria conta.

dência cronológica daria aso à fácil relação de dependência, sem a indispensável reflexão sobre o sentido da *translatio studii*. A necessária aproximação temática não se socorre, pois, da eventual influência de Agostinho sobre Voegelin, mas antes, à luz da sua consignação escrita, compreender a experiência de ordem donde ambos dependem, o que significa dizer então que é possível ler Voegelin a partir de Agostinho ou Agostinho a partir de Voegelin, ou ambos a partir da mesma tensão que os constitui.

Apesar da inesgotabilidade hermenêutica de tal intento, não queremos propor-nos uma tarefa infinda. Assim, sempre carreados pelo texto, procuraremos ler de forma relacional o capítulo VIII de «The Consciousness of the Ground», da obra *Anamnesis*¹¹, de Eric Voegelin e o livro I do *De Libero arbitrio*, de Agostinho. Na circunscrição destes dois textos pretendemos encontrar o que foram as suas experiências de tensão para um centro – noção central do texto agostiniano –, ou fundamento, tensão essa que também a obra voegeliniana patenteia. O *De Libero arbitrio* torna evidente, com uma clareza exemplar, que também para Agostinho é central a afirmação de que «os critérios de ordem das instituições deriva, inexoravelmente, de situarem a realidade máxima de modo imanente ou transcendente à existência em comunidade.»¹² Tanto mais que este diálogo da juventude de Agostinho, escrito logo após a conversão, está em acesa polémica contra, em primeiro lugar e directamente, o maniqueísmo que, como dualismo ontológico radical, imediatamente impugnava a existência de uma única realidade máxima; depois contra a *Fortuna* estóica (*Tukhê*) que, tal como a quase infinda teomaquia maniqueia, torna o homem irresponsável, o que por outro obrigava o sábio estóico a acolher activamente a necessidade do destino (*Eimarménê*)¹³. E, seguidamente, contra todas as outras doutrinas *desordenadas* (probabilismo céptico, salvação

¹¹ O capítulo em questão é o 1.º da III.ª parte de A., «What is Political Reality?», e foi escrito em 1965. A década de 60 foi axial no pensamento do autor já que a linearidade historiogenética da tensão para o fundamento deu lugar a uma «teoria da consciência» e, já na década de 70, (*The Ecumenic Age*) a uma filosofia cujo escopo é demonstrar «a génese da história na consciência».

¹² M. C. HENRIQUES, *op. cit.*, p. 15

¹³ Se no diálogo *Contra academicos* ainda não se demarcou totalmente a *Fortuna* estóica, será este o reparo maior que fará nas *Retractiones* (I, 1) contra esta sua obra juvenil.

gnóstica e também, no próprio terreno doutrinal do cristianismo, donatismo, arianismo, pelagianismo) porque radicalmente marcadas pela *libido dominandi*¹⁴.

É, portanto, pela reivindicação da responsabilidade para o homem quanto ao valor que este atribui à fonte donde deriva os critérios de ordem para as instituições humanas (leis temporais) que se constitui todo o *De Libero arbitrio*, do qual seleccionamos para análise apenas o livro I. Cremos, como mostraremos, que será errado reduzir ali a *lex* exclusivamente a lei natural, porque esta, ainda que mais estável que as leis temporais positivas, funda-se na *lex aeterna*. Outrossim, pretender «esgotar o tema da lei natural [ou acrescente-se, neste caso, lei eterna] numa doutrinação sobre a legalidade jurídica»¹⁵, seria a *exaeta* perversão do espírito agostiniano, ilegitimando, sem dúvida, qualquer postura noética, não só da filosofia política, mas, no caso agostiniano, de qualquer expressão filosófica (cosmológica, antropológica, epistemológica, histórica, jurídica, teológica, ...), uma vez que essa *lex aeterna* é fundamento último de toda a realidade¹⁶.

Atente-se ainda que não deixa de ser sugestiva a sintonia entre a intenção expressa pelo título que reúne o conjunto de artigos que E. Voegelin escreveu entre 1943 e 1977 – *Anamnesis* – e a intenção agostiniana. Se houver aqui, como veremos que há, uma referência à *anamnesis* platónica, então a familiaridade agostiniana acentuar-se-á, na medida em que, integrando o autor símbolos clássicos e cristãos, lhe atribuirá o sentido de uma memória do presente, da realidade *actuante* no mais profundo de cada ser¹⁷, tal como o faz Agostinho, já sem os equívocos possíveis, mais tarde denunciados

¹⁴ A propósito da distinção entre *officium consulendi* e *libido dominandi*, Cf. M.-J. Yves CONGAR, «Civitas Dei» et «Ecclesia» chez saint Augustin», in *Revue des Études Augustiniennes*, 3, (1957), 2. pp. 1-14, e também Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Ed. Labor, Barcelona, 1972, pp. 110-114.

¹⁵ M. C. HENRIQUES, *op. cit.*, p. 19

¹⁶ É óbvio que tal postura alarga aquilo que alguns entenderão por ciência ou filosofia política. Atente-se, v.g., se considerada àquele nível, na miopia desta definição do que é objecto da ciência política: «Constituem o objecto da ciência política os modos de produção das pressões sociais fundadas na coerção legítima». Philippe BRAUD, *La Science Politique*, PUF, Paris, 1982, p. 12 [cons. na ed. port., Editorial Notícias, Lisboa, s.d., p. 15].

¹⁷ *Conf.*, III, 6, 11: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo».

na *Cidade de Deus*, da posição platônica¹⁸ e órfico-pitagórica acerca da preexistência das almas.

Há ainda uma nota que não queremos deixar passar nesta breve nótula introdutória. Da leitura de E. Voegelin fica a forte impressão de que a sua ideia de filosofia coincide com a visão clássica e agostiniana, i.é, um saber principial, se quisermos, um *amor do fundamento*, dito por Agostinho, Boécio e tantos outros, como *amor Dei*, e que E. Voegelin recolhe na expressão «*tensão para o fundo divino do ser*». A filosofia voegeliniana não é, assim, uma teoria do conhecimento ou uma epistemologia, não é uma filosofia da linguagem, não é uma ética ou moral no sentido restrito dos termos, não é uma estética, não é uma filosofia da religião, não é um *corpus* de doutrina política proposicionalmente definida. É intencionalmente tudo isso, mais a tensão/inquietação ontológica para o fundamento do ser.

Assim, ordenaremos esta investigação em dois pontos principais. No primeiro vamos deixar-nos conduzir pelo texto de Eric Voegelin procurando interpretar o texto. A partir dos pontos essenciais intentaremos, num segundo momento, uma leitura do texto agostiniano, de modo que, deste encontro, fique patente em ambos essa profunda experiência de tensão ordenadora e diferenciadora.

¹⁸ Talvez injustamente, pois também em Platão a *anamnesis* visa sobretudo o presente, embora não falem interpretações divergentes do *Ménon* — sobretudo 81 a-c; 86 a ss (Cf. Werner JAEGER, *Paideia: the ideals of Greek culture*, Oxford, 1939-1945 [trad. port., Univ. Brasília, p. 206-208]. O próprio Agostinho, no período em que redige o *De Libero arbitrio* (abreviaremos seguidamente por *De lib. arb.*), ainda profundamente platônico, procura melhor compreensão da pré-existência das almas em Platão, pelo que deixa o problema em suspenso. Cf. a polémica em *De lib. arb.* I, 82; III, 186-216; *De quantitate animae*, 20; *Soliloquia*, II, 20. Nas *Retractationes* I, 4.8, porém, a sua posição é inequívoca. A doutrina de que as almas poderiam ter vivido uma vida anterior foi formalmente condenada pela Igreja em 543, no Concílio de Constantinopla.

O fundamento da ordem, no Capítulo 8, de *Anamnesis*, de E. Voegelin

Enquadramento

«*The consciousness of concrete men is the place where order is experienced.*»¹⁹ Esta afirmação, com que se inicia o capítulo de *Anamnesis*, é nuclear para o acesso à problemática do fundamento. Poderíamos dizer que ela expressa o esquema ontológico de E. Voegelin, articulando três áreas de realidade fundamentais com a exigência de nada elidir de cada uma delas. Se quiséssemos articular as três regiões de realidade que a proposição torna patentes, poderemos colocar na base a expressão *homens concretos*. Por aqui se vê que E. Voegelin cuida por manter a tensão na realidade, atendendo a todos os estratos de ser em que o homem participa. Fácil seria — e muitas foram as soluções que historicamente para aí se inclinaram — esquecer metodologicamente essa dimensão concreta, temporal e também corpórea para depois, paulatinamente, ir esquecendo o facto de essa exigência ter sido meramente metodológica. Voegelin não quer reeditar nenhum dos solipsismos e idealismos em que o progresso da (*in*)consciência é pródigo.

Por outro lado, é óbvio que esta dimensão deveniente e somática não é todo o homem. O homem tem consciência da sua concretude e tem consciência de ter consciência. Esta é, pois, a epifania de uma excedência, de uma não-coincidência fundamental. Será esta *incoincidência* que, ao aceder à consciência, descobre ao homem outras dimensões da realidade. Ela é o lugar de reconhecimento da diferenciação da realidade e onde se diferencia a própria consciência.

A terceira região de realidade que a afirmação sustenta, se bem que não esteja identificada, é apresentada pela sua manifestação primeira: a ordem. Portanto poderemos desde já identificá-la como o fundamento da ordem que a consciência experiencia.

Foi à luz desta *consciência dos homens concretos* que se pôs em exergo as primeiras palavras de *Crime e Castigo*, de Dostoievski, como que para dar o tom. De facto, a tensão que a experiência da

¹⁹ A, p. 147.

ordem inaugura na consciência, em virtude da sua concreção, pode ser encontrada em múltiplos domínios, como os acima referidos, de modo particular na literatura. Aliás, o próprio E. Voegelin refere-se a Dostoiévski²⁰ como exemplo de conversão de uma psicologia revolucionária para uma consciência em ordenação. É, assim, num contexto de denúncia do ínvio processo de substituição da verdadeira realidade por realidades substitutas²¹, a for de um adormecimento e entorpecimento da consciência, que Voegelin se refere ao período revolucionário do autor de *Crime e Castigo*. Mas «no nosso tempo a perda de realidade não é só registada pela violência revolucionária, propaganda barulhenta, execuções sangrentas, complacência indiferente, ou estúpida apatia. É também experienciada e sofrida como perda. A consciência do sofrimento de uma vida ensombrada, todavia, é o ponto mais baixo da viragem, da periagogê donde a subida a partir da caverna para a luz pode começar.»²²

Aquele tocar o fundo da caverna não deixa de ser um momento especialmente paradoxal. É pela descida aos infernos que, a contrario, ressalta a importância fundamental da verdadeira realidade e da ordem na consciência²³. A dolorosa experiência das realidades substitutas acaba por despertar a consciência para a alteridade.

Também Agostinho tocara o fundo cavernoso desta experiência de ilusão. Mas, porque tocara no fundo e, dolorosamente, compreendeu a falência penumbrática dos sucedâneos. Já no início do *De Beata vita*, ao apontar os *tria genera* de homens que batem às portas da filosofia procurando a *região sólida da felicidade*, verificava que entre eles havia alguns que avançavam pelo mar dentro, atrevendo-se a peregrinar longe da pátria, esquecendo-se completamente dela, ufanos e regozijados na profundeza abissal da sua

²⁰ A., 170: «*The Myth of Sisyphus* (1942) is still governed by an experience of the absurdity of existence that comes from the area of Dostoiévski's psychology of the revolutionary.»

²¹ Quase todos os *ismos* (Cf. A., p. 165) da actualidade expressam justamente essa substituição. Vide a este propósito, Manuel Barbosa da Costa FREITAS, «Fé e ateísmo no mundo contemporâneo», *Separata das Actas da Semana Portuguesa de Teologia*, Coimbra, 1971, pp. 3-13; Id., «O fenómeno da emancipação e libertação no século XX», in *Itinerarium XXI* (1979), n.º105, pp. 323-333.

²² A., 170.

²³ Esse o sentido, a nosso ver, do heraclítico *procurei-me a mim próprio* (frg.101), assim como do délfico *conhece-te a ti próprio*.

miséria. Mas outros havia, a maioria, diz Agostinho, que «*porque ainda não se afastaram para muito longe, não são reconduzidos assim por tempestades tão violentas (...) e, deste modo despertam, como que num porto, donde nenhuma promessa os arranca deste mar de sorriso tão enganador.*»²⁴ Para os primeiros há a esperança de que uma tempestade violenta, proporcional aos perigos e misérias das paragens que frequentam, os reconduza desse pélogo de miséria às alegrias certas e sólidas. Para os segundos, medíocres como o servo preguiçoso (Mt 25, 14-30), incapazes de arriscar seja o que for, poucas esperanças há. Comodamente instalados na dormência da sua caverna, não há nada que os faça despertar. É preciso haver grandeza até na miséria.

E, se bem que não seja uma inevitabilidade a alienação em realidades substitutas, E. Voegelin parece reforçar a ideia de que a verdadeira progressão da consciência para a luz da realidade diferenciada se constitui quer pela rejeição da *in-verdade* dos estádios anteriores de compacidade²⁵ quer, sobretudo, porque a *desordem* adveniente dos diferentes processos de imanentização e elisão do fundamento é ainda o sinal negativo de *ordo*, como uma ferida que provoca dor a reclamar tratamento. É como se, quando o homem se coloca no centro da realidade – «*sereis como deuses*» (Gn 3, 4-5) – fosse instado a reconhecer que não tem estrutura nem psicológica nem ontológica capaz para ser cultuado como um deus. Pelo que, não suportando o culto de *latria*, fica alucinado, desorientado e sem fundamento. A terapêutica passa necessariamente por ordenar o modo de apreensão da realidade e, portanto, ordenar a realidade da consciência.

E se é certo que nunca a desordem da consciência pode afectar radicalmente, nem tolher a estrutura ontológica, em si mesma ordenada, a verdade é que essa desordem afecta radicalmente uma realidade onde é próprio do homem ser criador: a realidade

²⁴ *De Beata vita*, I, 2.

²⁵ A emergência da filosofia na Grécia é elucidativa deste processo, diz Voegelin. De facto, a *noesis* filosófica diferenciadora constitui-se na contraposição à compacidade da experiência cósmica primária – que, neste caso, são apenas momentos anteriores de uma progressão que constitui «campos sociais» – que, aos poucos, na gradação daquela diferenciação, acaba por reconhecer um *totaliter alter* fundamento da realidade.

política²⁶. A rebelião contra o fundamento tem, pois, como consequência, não uma alteração no *mundo*, mas uma perda de realidade na própria pessoa²⁷, com a consequente perda de realidade da própria existência humana em sociedade.

Está lançado, assim, um repto: se a consciência, entre outras funções, surge no pensamento ocidental como a faculdade por excelência onde se desvela a realidade e capta o fundamento do ser; se a admonição heraclitiana à vigília, nesse momento auroral da filosofia, ainda não perdeu a sua acuidade, então está-nos cometida a responsabilidade de manter a consciência liberta para o fundamento do ser, tarefa que E. Voegelin fez sua ao longo de décadas de intensa pesquisa e produção filosófica. Por isso podemos dizer que, aquilo que tematicamente é o âmago deste capítulo e, de certo modo, da filosofia voegeliniana – *a tensão para o fundamento do ser* –, corresponde ao que foi a sua consciência de *homem concreto*.

Para aceder a esse âmago tentou-se, neste enquadramento, a partir do início e do fim do capítulo, erguer o arco argumentativo que sustenta aquela tensão. Como veremos, a tecitura interior do pensamento de Voegelin, nesta passagem de *Anamnesis*, é complexa e sinuosa.

O 'desejo que interroga'

Começamos este ponto pela interpretação de uma expressão – *ê órexis erôtosa* – que em virtude da familiaridade do autor com a linguagem aristotélica perpassa todo o seu texto, e que poder ser traduzida por *veemente desejo* (de saber). A tradução inglesa da obra de Voegelin, para lhe manter a dimensão ontológica, verte a expressão num co-implicado e duplo genitivo: «Since the search in not a blind *desire* but rather contains the component of insight, we may characterize it as *knowing questioning and questioning*

²⁶ Cf. A., p. 147.

²⁷ A., 170: «(...) the insight makes it possible to formulate more precisely the problem of the loss of reality: There is no other reality than that of which we have experience. When a person refuses to live in existential tension toward the ground, or if he rebels against the ground, refusing to participate in reality and in his way to experience his own reality as man, is not the «world» that is thereby changed but rather he loses contact with reality and in his own person suffers a loss of reality.»

knowledge»²⁸. É um desejo de conhecer porque desejo de ser e um desejo de ser que se expressa em desejo de saber. Traduz, portanto, a tensão ontológica dos seres, índice finalístico de uma tensão que permeia toda a realidade, de modo eminente e peculiar a natureza racional²⁹.

E, por mais desesperante que possa ser para aqueles que acerca de tudo pretendem uma linguagem objectivante e quase matemática, para E. Voegelin a ordem humana concreta nunca poderá ser descrita como um objecto, no sentido pretendido pelo positivismo cientista, porque a ordem jamais é um objecto³⁰, mas uma tensão na consciência do homem concreto situado entre múltiplas zonas de realidade.

Neste estudo do fundamento da ordem há, portanto, um dado prévio: é a estrutura da realidade que está aí, na qual a consciência participa, realidade já ordenada e que o homem não inventou. Podemos dizer que neste nível ontológico o homem não tem opção. Ele é sempre precedido por algo e não há possibilidade de regredir para uma pré-posição de escolha³¹. Esta estrutura ontológica, onde a consciência ocupa o lugar intermédio, é a inamissível *ordo* de Agostinho. A recusa livre do homem desta ordem não a afecta em nada. É certo que o erro ou o pecado, conforme o âmbito, pode obscurecer a apreensão da consciência, mas nunca ferir a estrutura da realidade e, portanto, a da consciência.

Podemos assim dizer que, em Voegelin, o dado primeiro e irrecusável é a experiência do ser e a consciência mais ou menos clara, conforme o grau de luminosidade ou opacidade, de não nos termos dado a nós próprios o ser. E esta consciência origina uma tensão que no homem pode ser dita como a sua *morada*³². E o que é importante, segundo o autor, é que tanto as interpretações noéticas como as não-noéticas, ou seja, as que, respectivamente, têm maior ou menor grau de luminosidade diferenciadora na consciência,

²⁸ A., p. 148.

²⁹ *Metaph.*, A, 980 a.

³⁰ *Ethica. Nic.*, I, 1094 b 17ss.

³¹ A., p. 153: «Participation is a process of consciousness over which we cannot jump into an objective beyond.»

³² A., p. 147: «Neither the tension is an object, nor are its poles. (...) rather, it is precisely the tension itself and man's *abiding* in it.»

tornam patente experiências de ordem para a sociedade³³. Esta afirmação é tanto mais importante, quanto ela culmina um longo estudo levado a cabo por Voegelin nos primeiros volumes de *Order and History* e nos quais pôde, justamente, analisar muitos dos símbolos quer noéticos quer não-noéticos. E, para além da diferença evidente, o que ressalta dessa análise é o facto de ambas «conceberem a ordem em termos do seu fundamento». Mais: «os vários modos da experiência, com a sua correspondente multiplicidade de expressão simbólica, todos giram à volta da fundação da ordem correcta através do discernimento do fundamento da ordem.»³⁴

Acontece, porém, que em determinados momentos do progresso da consciência histórica, esta torna-se autoconsciência, i.é, tende a explicitar-se a si própria, para se colher em *logos*. A esta *colheita* de sentido que a consciência sente como exigência irrefragável pode chamar-se exegese noética³⁵.

Um exemplo particularmente elucidativo desta exegese noética encontra-se em Aristóteles. Todos sabemos o que o Filósofo refere como causa da atitude «dos que primeiro filosofaram»³⁶: o espanto. É este o momento inaugural de uma diferenciação de consciência em relação à compacidade, ou seja, à imediatez da consciência do momento anterior. Mas ínsita neste espanto vem, concomitantemente, a cruciante consciência da ignorância. E a partir deste momento o homem passa a viver sob o signo da estranheza. Um ser ignorante e consciente dessa ignorância introduz em si uma não-coincidência fundamental por onde entra a reflexão filosófica. O que outrora o culto religioso resolvia³⁷ começa agora a necessitar de outras instâncias de resposta, de outros simbolismos. A auto-percepção de si como ignorante não é, pois, momento

³³ *Ibidem*: «Noetic as well as non-noetic interpretations expound the experience of order for society.»

³⁴ *Ibidem*: «The various modes of experience, with their corresponding multiplicity of symbolic expression, all revolve around the founding of right order through into the ground of order.»

³⁵ A., p. 148: «The endeavor of consciousness to interpret its own logos shall be called noetic exegesis.»

³⁶ *Metaphy.*, _ 982 b 11.18.

³⁷ Dario SABBATUCCI, *Essai sur le Mysticisme grec*, Flammarion, Paris, 1982, pp. 64 ss.

terminal. Pelo contrário, é inicial uma vez que aquela estranheza o leva a procurar, a querer conhecer. A obscuridade anterior, uma vez compreendida como tal, gera uma tensão que exige uma nova luminosidade.

Assim, a filosofia surge respondendo a uma inquietação, a um cuidado radical que move o homem em busca do conhecimento. Num momento superior de consciência e de diferenciação, sem dúvida, foi também esta a experiência clarificadora de Agostinho ao dar-se conta da sua insaciável *inquiétude*: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec...*»³⁸.

De facto, aquilo de que Aristóteles imediatamente se dá conta é que a ignorância, na sua carência, é o lugar de manifestação do *outro*, i.é, a acção do ignoradõ é mover, orientar, *ordenar* a consciência atraindo-a³⁹, tal como o amado move o seu amante. Assim, de sob o signo da estranheza inicial, passa a viver sob o signo do desejo⁴⁰. A esse *outro*, que é «factor orientador do conhecimento na tensão da consciência para o fundamento chama Aristóteles *nous*»⁴¹. Em virtude da polissemia do termo, e em ordem à operatividade noética, Voegelin propõe-se fixá-lo terminologicamente como *ratio*, sendo aquela tensão, estrutura material desta, que a abre ao fundamento da ordem. Não deixa de ser para nós motivo de interrogação a razão por que Voegelin escolhe a expressão latina quando tinha disponíveis em grego alguns equivalentes. A única razão, a nosso ver, é a mesma por que também nós escolhemos *fundamento da ordem*: a de que, em termos genéricos, a decantação latina de muitos termos gregos, feita pelos Padres da Igreja, corresponde a uma maior consciência de diferenciação, isto é, de compreensão do sentido já presente na língua grega, mas não totalmente explícito em virtude da excessiva extensão sem compreensão, i.é, *indiferenciação* dos termos⁴².

³⁸ *Conf.*, I,1

³⁹ *Metaphy.*, _ 1072 a 24-27; 1072 b 3-4.

⁴⁰ A., p. 149: «Without the *kinesis* of being attracted by the ground, there would be no desire for it; without the desire, no questioning in confusion; without questioning in confusion, no awareness of ignorance.»

⁴¹ *Ibidem*, «This directional factor of knowledge in the tension of consciousness toward the ground Aristotle calls *nous*.»

⁴² Os exemplos aludidos neste texto são *nous* e *ousia*.

Não podemos, pois, esquecer o valor que o termo *ratio* adquire na filosofia agostiniana ⁴³. Ela é o lugar da abertura à *summa ratio* (*ratio essendi, ratio cognoscendi, ordo vivendi*) donde deriva toda a ordem. Nesta ordem de ideias, e porque foi objecto de estudo de Voegelin, convém referir que também a auto-interpretação judaica da ordem já tinha em alta estima a reflexão, como lugar de compreensão da *Torah* e como condição de obediência ao preceito. Um dos momentos mais lúcidos aparece-nos no *Salmo* 48: «o homem que vive na opulência e não reflecte é semelhante aos animais que são abatidos». Como vemos, quando se perde esta tensão para o fundamento, ela dirige-se para outras realidades que substituem aquele fundamento ⁴⁴, e a este fechamento da alma – numa terminologia que vem de Bergson –, em relação ao fundamento da ordem, i.é, ao seu fim, chama Voegelin *irracionalidade* ⁴⁵.

A *contrario*, a racionalidade está então na aceitação livre e consciente, que se quer prolongada noeticamente, da relação participativa ⁴⁶ com o fundamento. Na esteira das religiões dos mistérios, da filosofia pitagórica e também platónica, Aristóteles recolhe o símbolo da *theôsis* por que se respondera à tragédia e integra-o na sua exegese noética ⁴⁷. Este símbolo aparecerá nos Padres, mormente em Agostinho, traduzido pelo *homo capax Dei*, com uma tónica sobremaneira ética e moral. O entendimento que os Padres têm da expressão, representa, em relação à filosofia grega um avanço, uma vez que o mesmo é esclarecido e re-interpretado à luz

⁴³ A *ratio*, cujo cume, a *mens*, é o *olho da alma*, cobre um sentido muito mais vasto que o da mera conexão lógica (quer do silogismo indutivo, a partir da experiência, quer do silogismo dedutivo, a partir da intuição dos princípios). Um estudo interessante sobre a problemática, do ponto de vista da recepção na baixa Idade Média, é o de Michaud-Quantin PIERRE, «Une division "augustinienne" des puissances de l'âme au Moyen Âge», in *Revue des Études Augustiniennes*, 3 (1957), pp. 235-248.

⁴⁴ Nunca há possibilidade de eliminar a tensão, o estar numa situação de *não-tensão*, na medida em que ela faz parte da estrutura ontológica participativa da consciência. Quando não está dirigida para o fundamento ela está virada para algo que o substitui. Para liquidar a tensão seria necessário aniquilar também o homem.

⁴⁵ Cf. A., p. 149.

⁴⁶ Ou *metaléptica*, para utilizar terminologia aristotélica.

⁴⁷ Este símbolo estará mesmo presente na lógica, onde o trânsito indutivo do particular à lei geral, através da abstracção, é garantido por um *nous poietikós*.

das categorias judaico-cristãs da *imago Dei* ⁴⁸ e, sobretudo, da Teologia da Encarnação do Verbo, segundo o Prólogo de João. Este é, para nos exprimirmos como Voegelin, o *step on being* típico da experiência cristã, renovada diferenciação da consciência irreduzível a nenhum dos momentos anteriores.

Continuando a deixarmo-nos guiar pelo texto voegeliniano, vemos que aquela luminosidade peculiar, o toque entre o *nous* humano e divino é expresso, em Platão e Aristóteles, pelo símbolo da *contemplação* (*noesis*) que Agostinho desenvolverá na figura da *iluminação* do Mestre interior. E com esta exegese noética entra também algo importante nesta tensão: a universalidade. Através da essência das substâncias segundas (género e espécie) a experiência de ordem experienciada na consciência concreta pode e deve ser universalizável ⁴⁹ para que «a experiência noética não permaneça uma experiência biográfica ⁵⁰, mas antes possa alcançar uma função ordenadora na sociedade e na história».

⁴⁸ *Imago Dei* que não é exclusiva do homem. Em Agostinho é clara a afirmação da Trindade presente em todas as coisas (v.g., *modus, especie, ordo; numerus, pondus, mensura, ...*), verdadeira "*imago Dei*" presente em toda a realidade a indicar a sua proveniência (Cf. *De natura boni*, 3) e que constitui a génese da *doutrina dos transcendentais* na Idade Média. É, porém, no homem, criatural racional, que esta *imago* atinge a sua máxima expressão (*intellectus, memoria, voluntas*; Cf. *De Trinitate*, sobretudo IX-XV; *Sermo* 194, 3). Vide, a este propósito, Manuel Barbosa da Costa FREITAS, «À imagem e Semelhança de Deus. Um tema de antropologia agostiniana», in *Didaskalia*, 19 (1989), pp. 21-34.

⁴⁹ Esta universalidade «ógica» é mantida em Agostinho, mas acresce-lhe o símbolo de filiação divina, que cria outros e mais fortes laços, que a interpretação aristotélica não poderia manter. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega», in *Biblos* 56 (1980), p. 187: «(...) ela [a relação] surge na cultura grega, no processo de redução à unidade, de modo a eliminar progressivamente o múltiplo e ela própria; no cristianismo, a relação traduzirá o dinamismo criador do Ser e a articulação dos membros dessa torrente de vida.»

⁵⁰ A., p. 150-151: «We forget that that concept [human nature] was not developed inductively but as an expression of the love for the divine ground of being (...). The statement that the known nature is not merely the nature of one person who concretely has the experience of his essence, but rather of all men, implies the premise that all men are equal *qua* men (...). Without that premise, the noetic experience would remain a biographical curiosity.» Este sentido também para o *confessar* agostiniano. Cf. Jean-Marie LE BLOND, *Les Conversions de Saint Augustin*, Aubier-Montaigne, Paris, 1950, pp. 5 ss.

Sem entrarmos na questão lógica da participação e das suas aporias, que o texto explana com profundidade, interessa-nos salientar que para Voegelin este processo de clarificação da tensão para o fundamento da ordem, pela exegese noética, pode constituir-se como uma autêntica teoria da história na medida em que «ao buscar a transparência para o fundamento do ser, acantona como passado as fases mais compactas da sua existência.»⁵¹ Entre esta tensão da consciência concreta para o fundamento que funda a história, encontramos a sociedade, na medida em que «a busca (...) acontece em sociedade e o ponto de partida só pode ser um conhecimento tradicional que é experimentado insatisfatório. Assim, o campo pessoal da história gera um campo social.»⁵² Encontramos assim uma tensão em vários níveis: pessoal, social e histórico e, todos eles, tensionalmente orientados para o fundamento da ordem.

Nesta tensão triplamente manifesta cruzam-se as três dimensões que estruturam a exegese noética: o factor orientador, a auto-consciência da tensão para o fundamento e constituição do passado pela sedimentação dos períodos anteriores de menor clarificação⁵³. Este triplo cruzamento cria um reticulado que, sem aspirar ao sistema, permite articular as diferentes regiões da realidade no seu dinamismo peculiar e nas relações que entretece com as outras. É assim que se compreende que o autor siga Aristóteles na crítica que este faz à compacidade das especulações jónicas⁵⁴ e o critique,

⁵¹ M.C. HENRIQUES, *op. cit.*, p. 70

⁵² A., p. : «The quest, however, occurs in a society, and the strating point can always be only a traditional knowlwdge that is experienced as unsatisfatory. Thus the personal field of history generates a social one.»

⁵³ A., p. 154: «The noetic experience, interpret itself, illuminates the logos of participation.»

⁵⁴ Porque as *séries indefinidas*, as *causas intermédias*, e o *fundamento material*, ultimamente nada explicam, quando a razão pretende ancorar numa explicação última. De salientar a importância deste princípio ao nível de uma teoria da acção, que nos interessa especialmente para a leitura de Agostinho. A., p. 155: «More particular, series of this kind are inadmissible in a theory of action. For man is a being having reason (*nous echon*); and a rational being is not content with intermediate goals in a theory of action; only a goal (*telos*) having the caratcer of a limit (*peras*) can be rational.» A crítica a todas as «teorias do provisório» (v.g., Descartes) não poderiam ser mais claras. Para a questão do «*fundamentum legis*» este é um ponto nuclear, na medida em que Agostinho combate decididamente o probabilismo céptico, de raiz cicerónica.

por seu turno, por ter dado tal primazia à *questão da verdade* que obscureceu a *questão da participação*. Nesta sua análise demasiado contundente da compacidade jónica, Aristóteles pode ter sido induzido pela convicção de que «há um *continuum* da filosofia compreendida entre as formas transitórias jónicas e a filosofia noética» e, assim, a sua crítica seria apenas um «litígio intrafilosófico»⁵⁵ sem qualquer outro alcance. «Esta assunção dum *continuum* do tipo de experiência, começando nos Jónios, continua mesmo hoje como uma inabalável concepção na história da filosofia, mas ainda duvido da sua correcção.»⁵⁶ Compreende-se porque é que Voegelin faz este reparo: é que um grau de luminosidade superior da consciência não anula os graus anteriores. V.g., a exegese noética não elide os símbolos não-noéticos, havendo entre uma dimensão e outra um *step on being*, isto é um novo *insight* acerca do fundamento. Isto é visível no próprio Aristóteles, na medida em que a diferenciação levada a cabo pela sua exegese não afasta a sua crença na *opinião dos pais* de que os corpos celestes eram divinos⁵⁷. Aristóteles «capta com clareza a diferença de graus de verdade entre a experiência primária de um cosmos cheio de deuses e a experiência noética pela qual o divino é o fundamento do cosmos e do homem.» Todavia, «a despeito do seu reconhecimento acerca desta diferença da verdade, o mito ainda fascina o filósofo de tal modo que o último Aristóteles confessa: “Quanto mais solitário e retirado me torno, tanto mais amo o mito”»⁵⁸. Mas a permanência da *filomitolgia* por causa da *filopatria* não obstou a que a sua compreensão da experiência noética dissolvesse a imagem da realidade da experiência cósmica primária. E, mau grado ter desdivinizado o mundo e ter concentrado o divino no fundamento trans-

⁵⁵ Cf. A., p. 157, *passim*.

⁵⁶ *Ibidem*: «This assumption of a continuum of the type of experience, begining with the Ionians, continues even today as the unshakable convention of philosophy's history, but I still doubt its correctness.»

⁵⁷ *Metaphy.*, A, 1074 b 1-5.13-14.

⁵⁸ A., p. 158. «He clearly grasps the difference of the grades of truth between the primary experience of a cosmos full of gods and the noetic experience for wich the divine is the ground of the cosmos and of the man. In spite of his recognition about this difference of truth, the myth still so fascinates the philosopher that the late Aristotle confesses: “The more solitary and retired I become, the more I love the myth” (*philomytheros*).»

cedente do ser⁵⁹, a linguagem permanecia demasiado compacta e pouco diferenciada⁶⁰, nomeadamente nos símbolos noéticos do *ser*, do *espírito*⁶¹ e, particularmente, da *essência*. Esta última, nomeadamente, está na génese do grande processo de *indiferenciação* que atravessa a filosofia ocidental. Se, de facto, «o significado desta *ousia* é a indubitável, inquestionável e convincente realidade das "coisas" na experiência primária»⁶², a verdade é que este único termo «lhe basta para todos os modos de ser», desde a matéria e a forma, a alma, a *ideia* da polis, até ao *Espírito* divino, Primeiro Motor Imóvel. «Para Aristóteles o que é convincentemente real cai sob o significado de *ousia*.»⁶³

Esta equivocidade, ou excesso de extensão do termo, abriu caminho quer aos «excessos da metafísica dogmática», quer à imanentização completa, na modernidade⁶⁴, quando a «crítica das Luzes e do Positivismo varreu os dogmatismos da teologia e metafísica do discurso intelectual»⁶⁵, sem substituírem este equívoco por nada de melhor. Com o ramo seco cortaram também o ramo verde ou, como diria o humor anglo-saxónico, *com a água do banho atiraram fora o bebé*.

Este processo de imanentização desaguou no *grotesco*, expressão que Voegelin pede de empréstimo à literatura⁶⁶, cujo acúmen é a loucura (*madness*) do *sem-sentido*. E se o Nacional Socialismo pôde ser uma expressão eminente desta loucura, ele foi tão-só uma das manifestações do processo mais amplo de substituição da realidade por *sucedâneos*, de que as ideologias são a epifania mais evidente. Esta *perda de realidade* é sobretudo o «esquecimento de que, no homem, a participação na realidade circundante – que é ela mesma uma comunidade de ser –, tem a estrutura da consciência.»

⁵⁹ *Metaphy.*, A.1074 b 15. 33-35.

⁶⁰ Cf. A., pp. 159.167.

⁶¹ *Metaphy.*, IV, 1003 a 34: «O ser diz-se de muitos modos.» Cf. esta indiferenciação no curto, mas esclarecedor, artigo de Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Aristóteles e a Metafísica», *Biblos* 52 (1977), Coimbra, pp. 185-194.

⁶² A., p. 160.

⁶³ *Ibidem*, *pass.*

⁶⁴ *Ibidem*, p. 165: «(...) within this limited meaning to suggest the mode of being of things in spatio-temporal existence as the model of reality (...)»

⁶⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 161-162.

Este obscurecimento da consciência em grande parte resultou da confusão já referida na utilização dos símbolos noéticos em que se expressam as experiências de participação. «Quando os símbolos se desligam da experiência exegética na qual foram criados, tornam-se então imagens num sentido enganador»⁶⁷, traduzindo então experiências de alienação em realidades que não são *fundamentais*. Quando esta experiência de ilusão é projectada no futuro, ou noutras regiões da realidade, temos o fenómeno pernicioso da *metástase*⁶⁸ expresso em messianismos revolucionários, em apocalipses avassaladoras, no pietismo intimista, num qualquer *resto de Israel*, enfim⁶⁹, que, a breve trecho, por força da realidade, dão lugar à mais amarga desilusão.

Isto não aconteceria «se a participação do homem fosse um automatismo que produzisse infalivelmente na consciência imagens correctas.»⁷⁰ Mas a possibilidade de tal acontecer, i.é, da consciência humana «perder a realidade» confundindo forma e conteúdo, é ainda um sinal da grandeza da consciência e da eminência da realidade espiritual, ainda que por isso pague amiúde muito caro. Mas é do fundo desta ilusão, em que o nosso tempo é pródigo⁷¹, que se pode emergir com uma consciência diferencial, mais lúcida e atenta à realidade, renovada e purificada por essa catártica *descida aos infernos*, como se fora crisol da transmutação da consciência. O arco existencial de A. Camus, com que Voegelin termina o capítulo, parece dar-nos esse sentido. Não é talvez por acaso que também ele, como Agostinho, é berbere e nascido no mesmo solo e sob o mesmo sol africano. Como ele, também o filó-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 165: «When the symbols become detached from the experience for the exegesis of which they were created, they become images in a mistaken sense».

⁶⁸ Este termo, *metástase*, tem em grego um espectro semântico bastante amplo que vai desde *deslocamento*, *afastamento*, e daí *exílio*, até mudança de governo, *revolução*, etc. Não é este o único caso em que a linguagem hipocrática é cunhada por um sentido político.

⁶⁹ Cf. A., p. 166.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 168: «The intentionality of consciousness as such would not conduce to the fallacious images of reality if man's participation were an automatism that produced in consciousness infalibly correct pictures of reality and nothing but correct pictures.»

⁷¹ *Ibidem*, p. 170: «In our time the loss of reality is not only registered by revolutionary violence, noisy propaganda, bloody executions, indifferent complacency, or dull apathy. It is also experienced and suffered as loss.»

sofo de Mondovi foi queimado por um *deserto* cuja radicalidade o não deixou morrer na absurdidade da existência⁷² mas, recusando o projecto babélico e gnóstico de chegar aos céus pelos seus próprios meios⁷³, acabou por o inscrever sob o *signo do amor*, de amor pelo fundo divino do ser⁷⁴.

Se, ao terminar esta leitura do texto de Voegelin quiséssemos apresentar em breves traços o caminho percorrido poderíamos dizer que começámos sob o *signo da estranheza* (espanto e ignorância_ prosseguimos sob o *signo do desejo* «knowing questioning and questioning knowledge») e ficámos sob o *signo do amor* («to dissolve oneself in love»)⁷⁵. É talvez este o itinerário por que acontece a clarificação diferenciadora da consciência, que cumpre manter vigilante, na tensão para o fundamento divino do ser e da ordem. Vejamos a seguir como similar tensão está espelhada no livro I do *De libero arbitrio*, de Santo Agostinho.

O fundamento da lei, no livro I do *De Libero arbitrio*

«*Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror.*»
(*Conf.*, XIII, 9, 10)

O 'peso do amor'

A metáfora da inclinação, do peso dos corpos, como todas as metáforas, aliás, torna-se nas mãos de Agostinho, exímio retor, um instrumento maior ao serviço do espírito e das suas figuras⁷⁶. Utilizando a experiência de todos os dias, desde o cultivo das terras, a arte de navegar, do ourives, do jardineiro, do pastor, e tantas outras,

⁷² *Sermo* 169, 15, 18: «Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.»

⁷³ Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, (Paris 1951), p. 376 ff.: «To learn to live and to die and, in order to be a man, to refuse to be a god.», *apud* A., p. 171.

⁷⁴ «A filosofia é o amor do ser mediante o amor do ser divino como fonte da ordem», *apud* M. C. HENRIQUES, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁵ Albert CAMUS, *Carnets* II, p. 309 ff., *apud* A., p. 171.

⁷⁶ Cf. *De Civ. Dei*, XI, 28. Ver também Georges DE PLINVAL, «Mouvement spontané...», in *Revue des Études Augustiniennes* 5 (1959) pp. 13-16.

transfigura-as e delas retira as mais altas lições e, com a evidência da simplicidade, refere-se ao mais abscondido do espírito. Rejeitando por completo a ontologia maniqueia e aprofundando o texto Gn 1, 31: «*Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom*», a realidade toda é encarada como uma ampla comunidade de ser, vinculada pelos laços do *modus, especie, ordo*⁷⁷, que vai desde a manifestação corpórea, pela via da interioridade – *via animi* –, até “Àquele que é”. É esta visão comunitária que lhe permite, analogamente, ir transpondo experiências e falar com propriedade de umas pelas outras.

O nosso autor, nascido em Tagaste, pequena vila rural do norte de África, de paisagem profunda, deve ter-se deliciado a passear pelas searas, vinhedos e olivais da rica Numídia, celeiro de Roma. Ao seu olhar sagaz não passaria despercebida a necessidade de estacar uma vinha, de pôr uma empa numa oliveira para que ela não se cedesse à força destruidora do siroco⁷⁸. Da suas viagens⁷⁹ recolheu a grata experiência de sentir no rosto o vento frio e seco, vindo do nordeste, e de observar como as velas enfunavam sob a violência do mistral, tensas por chegar a um *portus bonus*. Esta imagem do vento *opportunus*, que vindo de trás nos impele sempre em frente, indo já adiante de nós, será das mais caras a Agostinho, o qual lhe dá um alcance antropológico universal⁸⁰. Nessa imagem vê ele a precedência desse fundo divino que «nos conhece desde o ventre de nossa mãe»⁸¹. Ao observar esta tendência de todas as coisas para o *lugar do seu repouso*⁸², compreendendo, todavia,

⁷⁷ *De natura boni*, 3.

⁷⁸ Cf. A. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Hachette, Paris, 1985, pp. 9-40; John O'Meara, *op. cit.*, pp. 25-76.

⁷⁹ Othmar PERLER, «Les Voyages de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes*, I (1958), pp. 4-42

⁸⁰ Cf. *De Utilitate credendi*, VIII, 20; *De Beata vita*, I, 1-5; *Conf.* VI, 11; *Contra Acad.*, I, 1, 1.

⁸¹ Cf. Goulven MADEC, *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques*, Association André Robert, Paris, 1992, pp. 54-59.

⁸² E nisto Agostinho é um lídimo herdeiro do espírito fundante do pensamento grego. De acordo, com Juan PEGUEROLES, «*Libertas*, fin do *liberum arbitrium* en S. Agustín», in *Augustinus*, tomus alter, (1994), pp. 366, Agostinho não conhecia a *teoria do acto e da potência*, de Aristóteles. Com efeito, ele utiliza antes o esquema da *creatio, conversio, formatio* (Marie-Anne VANNIER) no trânsito de um grau de ser para outro, ainda que em *De Genesi ad litteram*, VI, 7, 10, a propósito das *rationes seminales*, Agostinho utilize de passagem o termo *potentialiter*.

a possibilidade de esse *peso* realizante ser voluntariamente desatendido ou contrariado, e tendo na mente a admoção evangélica «onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração»⁸³, pode – depois de anos e anos de em busca, gravada a fogo nas páginas das *Confissões*: «Sero nimis te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova»⁸⁴ – exclaimar, a um tempo inquieto e nostálgico: «O meu peso é o meu amor; por ele sou levado, por onde quer que vá.»⁸⁵

E para onde é que este peso o puxa? Desde sempre – Agostinho é quem faz a leitura –, mesmo quando não tinha absoluta consciência disso, o peso do seu amor, inclusive o desordenado, inclinava-o para a eternidade. Porque ele tem a viva experiência de que quaisquer bens passageiros, ainda os mais apetecidos, nunca saciam a fome humana. Ao invés, na proporção directa em que são bens apetecíveis, tanto mais a sua desapareição inelutável provoca inquietação. O melhor dos bens, possuído com o risco da sua perda, provoca o maior dos sofrimentos. Por isso só algo de eterno, necessário, imutável, pode saciar a sede de felicidade.

Assim, a deficiência da condição temporal dos seres, *a fortiori* e *a contrario*, é uma epifania da eternidade que se repercute psicologicamente em *inquietação* e ontologicamente em *mutabilidade*. Quando Agostinho busca esse fundamento dos seres e interroga a

⁸³ Mt 6, 21: «Ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum.»

⁸⁴ *Conf.*, X, 27.

⁸⁵ *Idem*, XIII, 9, 10: «No teu dom repousamos: aí fruimos de ti. O nosso repouso é o nosso lugar. Para lá nos eleva o teu amor, e o teu espírito de bondade arranca a nossa baixeza das portas da morte. Na tua boa vontade está a nossa paz. O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. O azeite deitado na água sobe ao de cima da água, a água deitada no azeite desce para debaixo do azeite: levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado. Somos acendidos pelo teu dom e somos levados para o alto; começamos a arder e vamos. Ascendemos as ascensões no coração e cantamos o cântico das subidas. Com o teu fogo, com o fogo da tua bondade, começamos a arder e vamos, porque vamos para o alto, *para a paz de Jerusalém*, porque *exulte com aquilo que me disseram: iremos para a casa do Senhor*. Aí nos colocará a tua boa vontade, para que nada mais desejemos do que permanecer lá para sempre.»

quadratura do *mundus*⁸⁶, terra, ar, água, fogo, símbolos da totalidade da criação, a resposta dos seres é inequívoca: «*Mais acima! Anaxímenes está enganado! Nós não somos o teu Deus!*». A busca agostiniana pelos seres sujeitos ao tempo e à contingência revela-lhe «índices noéticos de ser eterno», indicativos do *Idipsum esse* pelo qual aqueles unicamente podem ser. E mais revela esta busca: depois que se voltou para si mesmo, para o «homem interior»⁸⁷ e começou a inquiri-lo, chegou por degraus até ao «cimo da alma», onde o espírito, a inteligência – *mens* – coincidindo consigo mesma, se sente radicalmente mutável. Por esta busca cordial e racional reconhece ainda que o *fundamento* das coisas é também *Aquele* por quem todas as coisas foram feitas, inclusive a criatura-tempo, porque ele é o «Senhor do tempo»⁸⁸.

Este fundamento, que o livro I.º do *De Libero arbitrio* afirma ser o fundamento de todas as leis temporais; que o livro II.º da mesma obra, identifica com a Verdade suprema, o Mestre e o Verbo interior; que o X das *Confessiones*, estruturando a pesquisa com as noções de analogia e participação, apresenta numa luminosa contemplação como o Ser dos seres, i.é, o Deus revelado a Moisés no monte Sinai; de que o *De Trinitate* dá a dimensão pessoal e comunitária por excelência; e de que o *De Civitate Dei* apresenta providencialmente como o fundamento da história «dos filhos dos homens», sem dúvida que pode ser dito como o «cume formativo do ser», na máxima acepção do termo.

Parece-nos, por isso, bastante clara em Agostinho a dimensão tensional do homem para o fundo do ser. «Que o homem seja uma criatura que carece de um complemento divino, é a herança recolhida pelo cristianismo do que permanecera irrespondido nos mitos arcaicos, na filosofia grega e na revelação hebraica»⁸⁹, herança em

⁸⁶ *Conf.*, X, 6: «Interrogavi terram...; Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum...; Interrogavi auras flabiles...; Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas...».

⁸⁷ *Ibidem*, «Et direxi me ad me et dixi mihi: "Tu quis es?" Et respondi: "Homo."»

⁸⁸ Cf. *Idem*, XI-XII; *De Civ. Dei*, XI.

⁸⁹ Cf. M.C. HENRIQUES, *op. cit.*, p. 17. Podemos mesmo dizer que Agostinho não recusa ao mito validade explicativa. Pelo contrário, acolhe com toda abertura os relatos da *Odisseia*, da *Eneida*, os amores de Eneias com a rainha Dido, etc., como ficções, i.é, símbolos de situações humanas, que não devem é ser confundidas com a realidade. Agostinho critica, sem dúvida o "mito vivido", porque óbice ao encontro

cuja encruzilhada se encontra, como «cedro do Líbano que estende a suas vergôntes até ao mar», o coração inquieto de Agostinho de Hipona.

Tentemos agora encontrar os contornos mais precisos desta tensão, que até aqui apresentámos esquematicamente, no livro I.^o do *De libero arbitrio*, onde a mesma se expressa como relação entre as leis temporais positivas e o seu fundamento, com as consequências que daí advêm para toda a ordem temporal da existência humana concreta.

O fundamento da lei

É sabedoria milenar da humanidade dizer que só nos apercebemos do bem depois que o perdemos. De facto, enquanto a ordem natural, regular, habitual – que à força de o ser deixou de ser notada⁹⁰ – se mantém, como que nem damos por ela. Mas quando essa ordem desaparece, quando a dor, o erro e o mal fazem a sua inquietante aparição, então, a uma luz mais clara, tem-se a dimensão do que se perdeu.

A citada obra de Dostoiévski, *Crime e Castigo*, ao nível da experiência moral, dá-nos disso uma lição inesquecível. Depois das machadadas, fosse para, racionalizando, tentar legitimá-las, fosse para ensaiar um arrependimento, a expressão psicológica daquela ordem ferida – a consciência inquieta –, nunca mais deu descanso a Raskolnikoff. Porque esta é a lei universal e indelével ínsita no próprio ser, ali deixada pelo seu autor.

Santo Agostinho, justamente, começa o seu diálogo *De Libero arbitrio* com este problema: a existência do mal⁹¹. A existência do mal (cometido ou sofrido) está aí a afrontar escandalosamente a existência. Mais, não só a afrontar a existência e a inteligência

do verdadeiro Deus, credices astrológicas, etc., que são mais fonte de erro e infelicidade do que de Verdade e Felicidade, mas não a dimensão heurística da poesia mítica. A este propósito, atente-se na exegese diferenciadora do *De doctrina christiana*.

⁹⁰ Cremos que grande parte da sabedoria pitagórica residia na consciência de que temos pouca capacidade de compreender e de nos espantarmos com aquilo que nos está mais próximo. O hábito como que nos embota. (Cf. Aristóteles, *De caelo* B9, 290b 12; DK 58 B 35).

⁹¹ *De lib.arb.*, I, 1

humanas, mas parecendo mesmo ferir a providência divina. Teriam razão os maniqueus? Não será o mundo fruto de uma luta entre o Bem e o Mal, sem poderem ser pedidas responsabilidades ao homem? Todavia, a solução maniqueia, para além de logicamente contraditória, é ontologicamente insustentável, pois não existe um *ser mau*⁹², pelo que o mal não pode ser fruto de um *ser mau*. Será, então, quem nós chamamos Deus o autor do mal, uma vez que se diz que ele inflige castigos aos maus? Mas isso não é o *mal*. Quem poderia dizer que a instrução é um mal?⁹³

O *leit-motiv* da discussão que levará a indagar acerca do fundamento, começa em Agostinho na consciência crucificada pelo problema do mal. É notória a polémica anti-maniqueia de que já antes demos conta. Agostinho, ainda sob o fogo devorador da conversão, já sabe que o mal não é uma substância e que não pode ser querido por Deus. Mas então «*unde male*»?⁹⁴ Eis a grande questão que sempre o atormentou, que o «impeliu para os hereges» e quase o ia deitando por terra sem capacidade de se levantar. E o que é que o salvou? Atentemos bem nas palavras agostinianas: «(...) se o meu *amor de encontrar o verdadeiro* não tivesse obtido o auxílio divino, não teria podido despartar-me deles nem aspirar à primeira liberdade de buscá-la. E porque comigo actuou com tanta eficácia que resolvi satisfatoriamente esta questão, seguirei contigo a mesma ordem que segui e que me pôs a salvo.»⁹⁵

Agostinho não nega, antes afirma: havia uma tensão, chamada amor, que o impelia para a verdade última, e que agora ele sabe ser o fundamento da realidade. Não era uma mera curiosidade, não era um mero problema intelectual. Era grande questão que ele para si mesmo se tornara. «*Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam.*»⁹⁶ O filho de Mónica era perpassado por um desejo imenso de felicidade que só podia ser colmatado por uma verdade eterna, imutável, necessária. Mas donde lhe vinha tamanho desejo? *Não me procurarias se não me tivesses já encontrado*. Ou seja, tal como E. Voegelin, ao analisar a estrutura do

⁹² Cf. *De natura boni*, 3 et als.

⁹³ *De lib.arb.*, I, 4

⁹⁴ Idem, I, 10: «(...) dic mihi unde male faciamus.»

⁹⁵ Idem, I, 11-12.

⁹⁶ *Conf.* IV, 4 e ss.

desejo ou da tensão teleológica, em Aristóteles, verifica que ela é de uma participação noética entre o humano e o divino, ou por outras palavras, é a omnipresença da causa final em todo o movimento ⁹⁷, assim também em Agostinho o desejo de felicidade e de verdade (a tensão exprime-se *simul* pelo desejo ontológico e pelo desejo de conhecimento) é a presença de Deus no mais fundo do seu ser, presença que é *ordo* manifesta à consciência, e que as doutrinas da *imago Dei* e da Encarnação tentarão esclarecer a seu modo.

Por esta presença-ausência, que o Criador ali deixou, podemos dizer que a noção de participação é aprofundada e utilizada para dar inteligibilidade ao acto criador ⁹⁸. A criação *ex nihilo* ⁹⁹ é o acto que instaura a relação participante dos seres no Ser. De modo que, a tensão agostiniana para o fundamento é apenas um caso particular de tensão de toda a realidade para o seu princípio. Buscamos, pois, o fundamento divino é já manifestação activa desse mesmo fundamento. Contudo, a acção atractiva do *fin* nunca se pode substituir à vontade humana ¹⁰⁰. Esta tem de querer ou, ao limite *querer querer* (e esta reduplicação, diz Agostinho, sinal da nossa natureza espiritual, nunca deixa de estar na nossa mão, em *nosso poder* ¹⁰¹, se a vontade obnubilada não consegue logo que-

⁹⁷ A., p. 148: «A inquietação busca o fundamento de todos os seres divide-se em dois componentes: o desejo de alcançar a meta e o conhecimento. Similarmente, a própria meta divide-se em dois componentes de desejo e conhecimento.»

⁹⁸ Isso passa, obviamente, por revalorizar a categoria de *relação*, em Aristóteles mero acidente, mas que a visão cristã apresenta como essencial, a partir do próprio esquema trinitário. É por isso que, passados alguns anos, nas Confissões, Agostinho nos conta que a leitura das *Categorias* não o deixou muito entusiasmado (cf. IV, 16).

⁹⁹ *De lib. arb.*, I, 13.

¹⁰⁰ Este é uma dos aspectos mais complexos na exegese Aristotélica (que, aliás, vem já dos mistérios): qual a relação entre o *nous pathetikós* e o *nous poietikós*? Por vezes quase parece que é o divino que opera inclusive o querer e não apenas o agir, pelo que o humano é tão-só *paciente*. Se bem que fôssemos tentados a ver aqui um quase prenúncio de uma "teologia da graça" (à maneira grega, obviamente). Agostinho no seu entendimento da graça vai muito além deste influxo ontológico, porque o desejo imarcescível que transportamos no nosso ser, deve ser assumido livre e inteligentemente. Cf. André MANDOUZE, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, pp. 406.427-442, e todo o cap. XII, pp. 665-714.

¹⁰¹ É esta "dialéctica positiva da vontade" que Agostinho desenvolveu a partir de uma máxima de inspiração estóica que ele atribui a Terêncio: «Quoniam non potest id fieri quod vis, idvelis quod possis» (*In Andria*, act.2, scen.1). Múltiplas vezes Agostinho retornará a este tropo. V.g., *De Beata Vita*, IV, 25; *De Trinitate*, XIII, 7, 10;

rer o seu objecto próprio: i.é, o bem). Impõe-se, pois, aquilo que outrora, na celebração dos mistérios eleusinos, também era exigido ao portador do tirso: uma boa vontade ¹⁰². Em termos agostinianos, exige-se uma purificação do olhar interior da alma, da *mens*, para que, liberta das suas sombras, queira com rectidão do coração.

Ora bem, para investigarmos donde vem o mal («*unde male?*»), questiona Agostinho, não seria melhor pesquisarmos primeiro que seja proceder mal ¹⁰³? Começa aqui, propriamente, o problema da relação entre as leis temporais e a lei eterna. Evódio responde com exemplos (homicídios, adultérios, ...) que, imediatamente, são proibidos pelas leis. Agostinho, atento, não deixa escapar nenhum fio, e pergunta se são maus porque a lei os proíbe, ou se a lei os proíbe porque são maus ¹⁰⁴. Evódio, revelando ser melhor interlocutor que Êutifron, não tem dificuldade em dar precedência à perspectiva ontológica: «a lei proíbe-o porque ele é mau» ¹⁰⁵. Mas então que critério noético ¹⁰⁶ temos para afirmar que é por serem maus que

De Civitate Dei, XIV, 25. Vide Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «La dialectique du vouloir et du pouvoir chez Saint Augustin (Resumé)» in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien. 2-9 September 1968*, Herder Wien, pp. 474: «Dans *De Beata Vita*, Augustin accepte volontiers la maxime de TERENCE puisque, si l'on partait de l'idée que la possession est fondamentale à la félicité, on ne voyait pas moyen d'y parvenir que par l'ajustement de la volonté à tout ce qui est possible. La félicité sera définie relativement à la partie la plus excellente de l'homme, à savoir, la raison, et l'idéal de la vertu, ce sera l'idéal d'équilibre, de sobriété et du juste milieu.» Já naquele diálogo, anterior ao *De lib. arb.*, está claramente apontado o critério noético que neste se busca, e que coincide com *reflexão*.

¹⁰² *Phaed.*, 69 c: «numerosos são aqueles que transportam o tirso, raros são os bacantes.»

¹⁰³ A dívida aos diálogos platónicos da juventude parece ser evidente: antes de «*donde?*», «*como?*», importa responder à questão essencial, «*o quê?*»

¹⁰⁴ Como veremos, Agostinho irá desenvolver a fundamentação ontológica (i.é, no ser que ultimamente será alcançado como Deus, fundo divino do Ser, que a revelação sinaítica confirmara [Ex, 3, 14]: "Ego sum qui sum." e, portanto, fundamentação divina) do direito natural, e a fundamentação neste do direito positivo, i.é, da *lex temporalis*, sujeita à mutação. A propósito das várias acepções de *jusnaturalismo*, e da relação da lei natural com a lei eterna («[Agostinho] enxerta a lei natural na mente divina da qual depende»); Cf. A. Barata TAVARES, «Santo Agostinho, Jurista», in *Filosofia* 3 (1954), pp. 22-23.

¹⁰⁵ *De lib. arb.*, I, 15: «Non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege quia malum est.»

¹⁰⁶ Ainda que a ambos pareça evidente a primazia ontológica que funda a proibição, o argumento aqui apresentado é o da crença. Todavia, ambos compreendem

a lei os proíbe e não ao invés? Poderá ser um critério subjectivo, de conveniência, como Evódio começa a sugerir? Não. Poderá ser um critério sociológico, i.é, pelo facto de ser condenado pela maioria dos homens? Também não colhe. Evódio, no que Voegelin poderia chamar uma «experiência primária de ordem», anda à procura do critério «por fora»¹⁰⁷ e por isso vê-se em apuros para encontrar um com alcance noético. Presente aqui, em gérmen, a viragem para a interioridade que as páginas das *Confessiones*, do *De Vera religione*, do *De Trinitate*, das *Enarrationes* immortalizarão: «Não andes lá por fora; permanece em ti mesmo; no interior do homem habita a verdade. E se encontrares a tua natureza mutável, transcende-te a ti próprio.»¹⁰⁸ Será por esta autotranscensão em direcção ao fundo do ser, orientação que passa pela viragem para a interioridade, que se poderá encontrar aquele critério noético desejado. Agostinho procura com inquietação e acabará por encontrar mais do que, por si só, era capaz de procurar. É que, como veríamos se analisássemos também o livro II.^o, este critério noético, i.é, a Verdade alcançada na interioridade, finalmente será compreendido como Alteridade radical, realidade máxima em cujo «cimo da alma» se dá a epifania.

Agostinho, vendo a dificuldade de Evódio continuar orientado como até aí, propõe que se investigue por outra via até que se retome o que foi deixado. Assim, à busca do critério noético sucede a inquirição pela natureza do que se busca quando se faz o mal. Ora, que é que se busca senão aquilo que aparece no mal sob a

que ela não pode servir como argumento probatório (cf. *De lib.arb.*, I, 16) definitivo. Busca-se um critério noético, epistémico, que valha universalmente, mesmo para aquele que não acredite em Deus segundo o que a fé cristã diz, mas que pelo menos aceite argumentos racionais, científicos. De salientar que a busca deste critério noético é, justamente, a tarefa maior que a Patrística (grega e latina) assumiu, muito antes de Agostinho. O mesmo se pode ver em autores tão díspares como Orígenes e Celso que, para além da quase total discordância, comungam neste mesmo esforço. (Cf. Michel FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, Paris, 1988, p. 416).

¹⁰⁷ *De lib.arb.*, I, 20: «(...) sed dum tu foris in ipso facto (...)».

¹⁰⁸ Vg., *Enarrationes in Psalmos*, 154, 5; *De Vera religione*, XXXIX, 72: «ab exterioribus ad interiora; ab inferioribus ad superiora.»; «noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris transcendente et teipsum.»

aparência de bem¹⁰⁹? A tensão fundamental do homem, a sua estrutura oréxica orienta-o e estrutura-o para o bem. A *cupiditas*¹¹⁰, derramando-se nas coisas e fruindo-as como fins, quando são apenas meios, substitui o verdadeiro fim por realidades substitutas¹¹¹, revela nesse mesmo acto por um lado a expressão de uma desordem da vontade, que, em virtude de nesses sucedâneos da realidade buscar o que pensa ser um bem, é ainda um índice da tensão, aqui pervertida, para o fundamento. O exemplo que Agostinho dá tentando elucidar Evódio fala por si: um homem mata outro homem, temendo que lhe aconteça a si alguma coisa de mal. Não busca um bem, que é viver sem medo? O que é que permite então condenar este homem? Será a lei, torna Evódio? Mas noutros casos a lei não só permite mas até-obriga a que se mate (o soldado ao inimigo, o juiz ao criminoso¹¹²). Logo, o fundamento não pode ser a autoridade positiva que humanamente legisla, mas terá de ser outra a pedra angular onde todas as assentam. Que pedra poderá ser esta? «*Nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit.*» «*Com efeito, parece-me a mim que uma lei não existe se não for justa.*»¹¹³ Aos poucos, nesta inquirição, pelo critério noético de fundamentação das leis temporais, vai-se transitando para níveis ontológicos, próximos do fundamento, por uma hierarquia de seres, que culmina no fundamento divino dos seres, e também das leis, neste caso. «Quanto ao mais, a própria lei, que foi dada para defesa do povo, não pode ser arguida de caprichosa; se na verdade quem legislou, legislou por ordem de Deus, de acordo com os princípios eternos da justiça, pôde fazê-lo absolutamente livre de toda a paixão»¹¹⁴. Portanto, ainda que a lei temporal não condene muitas coisas, não é por isso que essas coisas são em si neutras, sem poderem ser objecto de juízo. Talvez não o possam ser devido ao carácter restrito da lei temporal. «Na verdade, não sei se não são obrigados por alguma lei mais rigorosa e secretíssima, uma vez que

¹⁰⁹ O homicida busca algum proveito do homicídio (*De lib.arb.*, I, 22), o escravo assassina o seu amo para se livrar do medo dele (*De lib.arb.*, I, 27). Parece haver sempre algum bem a justificar um mal cometido.

¹¹⁰ *De lib.arb.*, I, 22.

¹¹¹ *Idem*, I, 30.

¹¹² *Idem*, I, 25.33.

¹¹³ *Idem*, I, 33.

¹¹⁴ *Idem*, I, 35.

não há nenhuma coisa que a providência divina não governe.»¹¹⁵ A figura da providência exprime aqui, a um tempo, o carácter ordenador do fundamento para com toda a realidade, a correlativa tendência dos seres que buscam o seu lugar na hierarquia do ser, no processo de diferenciação, e a terapia correctora se, em virtude do livre arbítrio, o homem tergiversa ou inverte essa tensão natural. Porque aquilo que nos seres inanimados ou biologicamente determinados é automático e necessário, deve ser assumido e acatado em consciência e liberdade pela criatura racional.

Como é que tais inversões são objecto de punição ou correcção por essa lei eterna, visto que as temporais são impotentes em certos casos? Aqui chegados, Evódio quase quer desistir. Aquele critério noético por que unicamente se pode alcançar a relação entre lei eterna e lei temporal, ou entre lei eterna e actos humanos parece dançar à frente dos seus olhos sem nunca se deixar alcançar¹¹⁶. É preciso pois que Agostinho o estimule no projecto que ambos iniciaram e, se buscam tal fundamento e entendem que ele atrai por uma orientação ontológica os seres, porque não solicitar, desde já, para si mesmos a ajuda nessa orientação? É o que Agostinho faz, convidando Evódio a outro tanto: «Pois bem, anima-te e entra pelos caminhos da razão confiando no auxílio de Deus. Com efeito, nada há de tão árduo e difícil que com a sua ajuda não se torne totalmente plano e fácil.»¹¹⁷ Dá-se pois, a orientação: será pelos caminhos da razão que o critério surgirá.

O acto de legislação positiva pode, pois, ser um momento propício para a detecção da existência na consciência de uma tensão para o fundamento do ser. É que se uma lei, embora justa, pode legitimamente ser mudada, essa mudança supõe um acréscimo de consciência que indica exactamente o que deve ser mudado nessa lei, isto é, o que nela já não responde às novas tensões da realidade. Tal mudança torna-se possível pela epifania da outra lei, da lei eterna – «*illa lex quae summa ratio nominatur*» – na consciência, já que não se mudaria uma lei se não se entendesse que era para a tornar melhor. Ora essa outra lei, padrão deste acto de mudança ou

¹¹⁵ *Idem*, I, 39.

¹¹⁶ *Idem*, I, 42: «Cupio, si modo possit ad tantae rei terminos perveniri; nam hoc ego infinitum puto.»

¹¹⁷ *Idem*, I, 43.

adaptação da lei temporal, não pode deixar de se apresentar a qualquer pessoa, dotada de inteligência, como imutável e eterna. Aparece aqui com clareza que, para Agostinho, como para Voegelin, a noção de *ordo* ontológica estrutura toda a realidade e de modo peculiar a consciência¹¹⁸. Esta é o lugar onde essa *ordo* prévia, fundamental, se desvela como tensão para o fundamento. O esquema da *participação* platónica e da *metalepsis* aristotélica é mantido como expressão máxima da relação entre o divino e o humano, mas com um conteúdo já diferenciado na doutrina do Mestre interior.

A «*summa ratio*» dá-se à consciência pela iluminação¹¹⁹. Podemos dizer que Agostinho, na esteira da délfica tradição heraclitiana e socrática, recolhe a *noésis* platónica e aristotélica, dando-lhe um alcance verdadeiramente pneumático. O encontro dá-se nessa luminosidade excelsa que torna a realidade diáfana à consciência e esta lúcida para si mesma, porquanto «o som das nossas palavras fere os vossos ouvidos, mas o mestre está dentro. Não penseis que alguém pode ser ensinado por outro homem. Podemos admoestar-vos pelo som da nossa voz, mas se não está dentro de vós aquele que ensina, são vós as nossas palavras»¹²⁰. É, pois, *in interiore*, onde essa tensão é sentida como incomutável, que se dá o critério noético por que se afere do valor e alcance da tensão orientadora para o fundamento.

A esta luz, todas as ilusões, todas as substituições da realidade por «segundas realidades», todas as perdas de realidade, todas as subversões da ordem são denegadas na sua falência e pretensão em se erigirem como realidade, porque «a noção de lei eterna, que está

¹¹⁸ *In Epistolam Ionannis ad Parthos*, VIII, 7: «Prestai atenção ao que estou a enunciar: Deus, o homem e os animais. Assim deve ser: acima de ti, Deus. Abaixo de ti, os animais. Reconhece o que está acima de ti para que te reconheçam os que estão abaixo.»

¹¹⁹ *De lib. arb.*, II, 93.

¹²⁰ *In Epistolam Ionannis ad Parthos*, III, 13. O ministério do Verbo interior colhe plena inteligência à luz da doutrina da Iluminação, disseminada por múltiplos textos agostinianos. De filiação claramente platónica (*Carta VII*, 341c – 342d; *República*, VI, 507d – 508; VII, 514a – 518b), assume o sentido peculiar de um *Deum consulendo* (Cf. *Epist. VII ad Nebrid.*) que se afasta tanto do panteísmo como do ontologismo (cf. Robert RUSSEL, no artigo «The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *De Civitate Dei*», in *Neoplatonism & Early Christian Thought* (org. by Blumenthal Markus), Variorum Publ., London, 1981, p. 162; para as passagens do texto agostiniano onde a doutrina pode ser seguida, Manuel Barbosa da Costa FREITAS, «Iluminação», in *Logos*, 2.º Vol., 1990, cols.1295-1301).

ínsita em nós, é aquela, em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas»: «*omnia sint ordinatissima*»¹²¹. Encontrou-se pois, o critério noético universal por que Evódio esperava. A partir daqui todo o percurso vai ser o de verificar como é que o homem está ou não conforme a esta norma absoluta de ordem.

Para isso é preciso, ainda outra vez¹²², lutar abertamente com os cépticos académicos, cujo cúmulo da dúvida não só tolhia qualquer verdade e, *a fortiori*, a Verdade mas, inclusive, abarcava a dúvida acerca da sua própria existência. A isto redargui Agostinho com o *pontum inconcussum* da autoconsciência. Há uma certeza cuja luminosidade para a consciência a transforma em verdade indubitável: é que vivo¹²³. Nisto nunca me posso enganar. Ainda que me engane em tudo eu, que me engano, existo. «*Si fallor sum*», será a expressão cristalina da *Cidade de Deus*¹²⁴. Mas quando me dou conta da minha existência certa e indubitável, compreendo, concomitantemente, que não existo apenas. Porque esse acto de autoconsciência por que me é luminosa a existência é um acto da razão. Logo, dou-me conta de que *existo*, de que *raciocino* e de que por isso *vivo*. O acto de auto-percepção do sujeito é um acto já ordenado, e é por isso que pode reconhecer a *ordo* diferenciadora entre existir, viver e pensar. Apercebe-se, pois, que a razão tem mais realidade noética que os outros estratos inferiores de ser. Por isso é superior. Ela, na figura da autoconsciência, sobra sempre. Pode-se, assim, sem tirar qualquer conclusão precipitada, dizer que é a parte mais excelente do homem, porque inteligir é viver mais nobremente do que apenas viver¹²⁵. Donde, se é pela faculdade noética que o homem supera e rege tudo o que está abaixo dele, então isso revela, ou pelo menos é índice, que o homem é também ordenado segundo aquela *lex aeterna*¹²⁶. Porque é uma evidência da experiência que a diferença específica é que nos demarca das bestas, com quem

¹²¹ *De lib. arb.*, I, 51.

¹²² Porque já todo o *Contra academicos* tivera esse escopo, tendo-o dado por alcançado.

¹²³ *De lib. arb.*, I, 52: «(...) Et dic mihi utrum certissimum tibi sit vivere te. *Ev.* Hoc vero quid certius responderim?»

¹²⁴ *XI*, 26.

¹²⁵ *De lib. arb.*, I, 59; *De immortalitate animae*, IX, 16 -XIII, 20.

¹²⁶ *Idem*, I, 61: «(...) tunc esse hominem ordinatissimum.»

partilhamos muitas outras funções, algumas das quais elas até nos levam vantagem. Mas é só quando a razão rege essas realidades e todos os impulsos inferiores da alma é que podemos dizer que o homem está ordenado. A ordem consiste portanto em o superior reger e ordenar o inferior¹²⁷, o que até o absurdo do contrário demonstraria, se tal fosse preciso. É isto que demarca a sapiência da estultícia¹²⁸. Todavia, apesar da *desordo* manifesta, nem sequer a estultícia subverte completamente a ordem¹²⁹ porque a um espírito, ainda que néscio, pode ser dado reger um corpo¹³⁰. E se assim é em tal situação, como não o será numa alma ordenada?

Encontrámos, pois, exclamam, o que é mais nobre no homem. Poderá, porventura, haver ainda superior à razão?¹³¹ A resposta de Evódio antecipa e prepara todo o livro II: «Creio que nenhuma, com excepção de Deus.» Isto é, a tensão que perpassa a consciência em busca do fundamento da lei temporal, alcançando a *lex aeterna* inscrita na realidade como *ordo*, cuja manifestação na consciência é a *ratio*, reconhece o fundo divino da sua própria ordem. Sabe-se, pois, em trânsito para o divino, para o fundo divino do ser, como o prosseguimento da obra abundantemente demonstrará.

Grave problema, contudo, esta conclusão nos levanta. É que se a razão está acima de todas as outras realidades, excepto Deus, então a primeira questão retorna com redobrada impertinência: «*Unde malo?*». Do que está abaixo? Mas não lhe é a razão superior? De Deus que está acima? Mas então teremos que voltar a cair no maniqueísmo que supuséramos de todo afastado? E, nesse caso, tal Deus merecerá ainda o nome de Deus? Se ambas as soluções são incomportáveis, restará outra saída? Sim. É a própria vontade e o livre arbítrio, que coincidindo justamente com a alma, a escravizam sendo aquela estultícia o próprio castigo da desordem¹³².

Que temos vontade não pode ser sequer objecto de dúvida pois, por um lado a impugnação do cepticismo probabilista assim no-lo

¹²⁷ *Idem*, I, 64-65.

¹²⁸ Cf. *Idem*, I, 66-68.

¹²⁹ Só a aniquilação pode acabar totalmente com a *ordo* manifesta em qualquer ser, tal como vimos para a *tensão* na consciência em E. Voegelin. Cf. *De natura boni*, 5-6.8-9, et passim.

¹³⁰ *De lib. arb.*, I, 71.

¹³¹ *Idem*, I, 74.

¹³² *Idem*, I, 76.78.

demonstrou. E, por outro, é uma evidência que o próprio acto de perguntar patenteia¹³³. Ora, se podemos dizer que temos vontade quando queremos alcançar a sabedoria, uma vida recta, honesta, ordenada, etc., teremos de concordar que a vontade, quando comparada com os bens que deseja, os ultrapassa, na medida em que é ela o único bem que não se perde sem que se queira perdê-lo¹³⁴. Pois «*nada está tão na vontade como a própria vontade.*»¹³⁵ Por detrás de um primeiro limiar onde um primeiro querer, ainda pouco firme, é arrastado por outras tendências adversas, divisa-se uma excedência ilimitada que é a resistência do «*querer querer*» ou «*querer não querer.*» É esta a excedência da consciência que Voegelin aludia, referindo-se à possibilidade de manutenção da estrutura material da consciência – tensão para o fundamento. Em qualquer acção talvez o *liberum arbitrium*, obnubilado por múltiplos factores, se determine contra si mesmo. Mas a criatura racional sobra sempre de todas as suas obras e, mesmo perante o mal escolhido, perante o irreversível mal já feito, pode ainda «*querer não querê-lo*» ou «*querer não tê-lo querido*»¹³⁶. Esta reduplicação está sempre na mão do homem. Mas então, coisa enigmática, «se todos os homens querem ser felizes, como é possível que nem todos o consigam quando está na sua mão «*querer querer?*»¹³⁷ Como podem viver

¹³³ Cf. *Idem*, I, 82.

¹³⁴ Cf. *Idem*, I, 83-85

¹³⁵ *Idem*, I, 86: «*Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?*»

¹³⁶ A vida da consciência difere profundamente do movimento que arrasta os seres da natureza. Submetido à fuga do tempo, nenhum elemento do fluxo material que venha depois pode dobrar-se sobre um outro elemento que tenha vindo antes nem modificá-lo por mínima que seja essa modificação. O fluxo corre numa continuidade monótona, sem distinção do passado, do presente e do futuro. Pelo contrário, a totalidade da pessoa humana reflecte-se em todos os momentos da sua duração. O meu passado sou eu. Os nossos actos seguem-nos por toda a parte. Em virtude da permanência do *eu* através do tempo, não há nenhum momento da minha vida que não possa ser transformado, na medida em que a sua significação parcial é retractada e corrigida, para se integrar segundo uma ordem nova no sentido total da minha existência. O passado assume em mim um rosto novo. O arrependimento, mudando a minha atitude interior (e anterior) anula-o de algum modo. Pela consciência liberto-me do determinismo temporal e posso iniciar a ruptura que me liberta da fatalidade (Cf. Paul RICOEUR, «*Monde sans péché ou péché sans moralisme*», in *Esprit*, (1954), Agosto, p. 311)

¹³⁷ Cf. *De lib. arb.*, I, 99.

infelizes se não quiserem, quando podem «querer não querer» tal infelicidade?¹³⁸

Agostinho como que fica abismado com a grandeza do ser espiritual que pode resistir a toda a luz, a toda a evidência racional e enquistar-se egocentricamente num *amor sui*. E, a contrario, esta recusa – a lembrar o bíblico «*Não servirei!*» – é manifestação negativa de uma faculdade sempre e radicalmente positiva. E porque é que uma vontade não quer aquilo que lhe está mais à mão, o que coincide com sua actividade mais peculiar («*querer querer*»)?

Agostinho compreende que não pode dar respostas definitivas, mas tão-só interrogar-se e tentar responder¹³⁹. E a resposta indica uma diferença subtil, mas fundamental, entre *querer ser feliz ordenadamente* ou *querer ser feliz desordenadamente*. Por outras palavras, há aqueles que, tomando conscientemente nas suas mãos espirituais¹⁴⁰ aquele querer ontológico, querem também a ordem daí adveniente e são praticamente consequentes com ela. Há, contudo, outra classe de homens que, como aqueles, também desejam ser felizes, mas não estão dispostos a aceitar a ordem prática que tal desejo comete. Ou seja, todos querem ser felizes, mas «*na verdade, nem todos querem viver rectamente, e é a esta vontade de viver rectamente que se deve a vida feliz.*»¹⁴¹ Esta classe de homens quer ser feliz (porque ontologicamente este desejo é inamissível, bem como a sua expressão na consciência), mas não querem como deveriam querer. Querem desordenadamente. Isto é, *não querem*, propriamente falando. Querem, ontologicamente, os fins; não querem, conscientemente, os meios. Nisto reside a sua *desordo*: substituem a realidade máxima que não podem deixar de desejar e para que não podem deixar de tender, por realidades inferiores, que só deveriam ser queridas em segundo lugar. Não podendo o seu ser deixar de querer que «*omnia sint ordinatissima*», a sua vontade age como se fosse ela fonte e o critério da ordem, o que é realizar a

¹³⁸ A solução deste dilema é fundamental. O que Agostinho procura é a origem da desordem na consciência, isto é, o que faz com que a vontade não prossiga para o fundamento do ser, de acordo com a sua estrutura material, e se prenda a realidades segundas, i.é, com o que *não-é* quando comparado com o que é.

¹³⁹ *De lib. arb.*, I, 100.

¹⁴⁰ Para a metáfora da «mão do espírito». Cf. *Conf.*, X, 8.

¹⁴¹ *De lib. arb.*, I, 102: «*non enim omnes volunt recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur.*»

desordem. Ao invés, aquele que vive rectamente, ou seja, *aquela que quer aquilo que deve querer*, vive de acordo com a lei que foi dita eterna e incomutável. Diferenciou a compacidade da experiência inicial e reconheceu, à luz do *intellectus* e da *voluntas*, a existência de zonas de ser relevadas, decidindo-se pelo acatamento dessa hierarquia.

É da diferenciação destes dois grupos de homens – *civitates*¹⁴² – que resultará evidente a extensão universal e o carácter fundamental da *lex aeterna*. Os que amam as coisas temporais vivem sob a lei temporal, e os que amam as coisas eternas e agem consequentemente, vivem sob a lei eterna¹⁴³. Contudo, nunca os primeiros se eximem à lei eterna porque ela ordena não só o que é justo segundo a lei positiva e que, justamente, se altera, mas tudo o que é justo, e que a mesma lei positiva não pode abarcar. E ainda que estritamente cumpram esta lei temporal, como ela tem menor extensão do que aquela, não se lhe podem eximir. Mas o que vive segundo a ordem da lei eterna, cuja mais excelente epifania é a própria ordenação da consciência, dispensa a lei temporal¹⁴⁴. Mais, a coercibilidade da lei temporal, penosa para os homens carnis, dominados pela *libido dominandi*, não lhe é penosa porque ele excede-a¹⁴⁵, ordenando-se pela prescrição daquela «*lei eterna que prescreve, por conseguinte, que apartemos o nosso amor das coisas temporais e o convertamos purificado para as eternas.*»¹⁴⁶ Mais, se a lei temporal é justa – e só se o for é que é lei, como vimos *supra* –, essa coercibilidade vem inclusive ajudar a eventual fraqueza da vontade. É fácil, através de um exemplo, verificar a maior extensão da lei eterna. E.g., as leis temporais não permitem condenar a posse desordenada, aquela posse que visa fruir das coisas temporais como

¹⁴² A expressão não é forjada à pressa, na polémica circunstanciada contra os pagãos, como alguns pretendem. Ela encontra-se já no *De Vera religione*, XXVII, 50, e no *De catechizandis rudibus*, XIX, 31, de 390 e 399, respectivamente.

¹⁴³ *De lib. arb.*, I, 106.

¹⁴⁴ É este o sentido – e não outros que por aí pululam – do «*dilige et quod vis fac*», «*ama e faz o que quiseres*» (Cf. *In Epistolam Iohannis ad Parthos*, VI, 8), porquanto aquele amor está ordenado e «da raiz do amor não pode sair senão o bem.»

¹⁴⁵ *De lib. arb.*, I, 107: «(...) Eos vero, qui legi aeternae per bonam voluntatem herent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intelligis.»

¹⁴⁶ *Idem*, I, 108: «*Iubet (...) aeterna lex avertere amorem a temporalis et eum mundatum ad aeterna convertere.*»

se fossem fins últimos. Ela não pode querer ordenar o amor desordenado que ama infinitamente as coisas finitas, atribuindo-lhe um valor e uma finalidade que elas não têm e nem podem cumprir. A lei temporal pode, tão-só, zelar por que ninguém seja esbulhado dos seus bens contra sua vontade. No fundo, o seu poder é só um poder pela negativa que, própria e verdadeiramente, só se expressa na presença da prevaricação¹⁴⁷. Não tem, assim, poder positivamente orientador para o fundamento. Correlativamente, o direito de punir também só vai até aí: se alguém rouba algo, a lei positiva garante justiça ao lesado. Mas esta não pode agir quando alguém, com legítima posse jurídica de um bem, usa mal esse bem. Este é um caso onde só a *lex aeterna* tem jurisdição, cujo réu e o juiz é a própria consciência, julgada por um lado, julgadora por outro. Quando a consciência não hierarquiza a realidade e não «ama finitamente o finito e infinitamente o infinito» ou, por outras palavras, quando em vez de usar dos meios e fruir os fins, frui apenas os meios como fins, instala-se a *desordem*. Por isso, à pergunta inicial que desencadeou a procura do fundamento da lei positiva e fonte da ordem – *unde male?* –, pode agora responder-se que vem do desprezo as realidades eternas¹⁴⁸ e do amor desordenado das realidades temporais. E ambas as atitudes fruto do livre arbítrio.

Mas se o mal é, então, fruto do livre arbítrio, essa faculdade deveria ter-nos sido dada por Deus?, interroga-se Evódio. A questão fica em aberto para ser resolvida nos livros subsequentes. Mantém-se e renova-se a tensão na consciência que busca o fundamento divino. Desenha-se já, contudo, que a uma consciência só uma consciência pode responder; a uma liberdade só uma liberdade.

No término da pesquisa noética ficará claro que o fundamento da própria *lex aeterna*, o fundamento do fundamento¹⁴⁹, é pessoa –

¹⁴⁷ Cf. *Idem*, I, 112.

¹⁴⁸ Cf. *Idem*, I, 114-115.

¹⁴⁹ A expressão é de Martin HEIDEGGER, um dos filósofos contemporâneos mais empenhados nesta «busca do fundamento». V.g., M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann GmbH., Frankfurt am Main, 1949, [cons. na ed. bilingue, *A Essência do Fundamento*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988, pp. 105.109]: «O fundamento tem o seu aspecto confuso porque promana da liberdade infinita. Ela própria não pode subtrair-se àquilo que assim dela brota. O fundamento, que promana ao transcender, remonta à própria liberdade e esta, como origem, torna-se ela própria «fundamento». A liberdade é o fundamento do funda-

memória, inteligência, vontade –, capacidade inaudita de Relação. Por isso Deus, ao modelar-nos *imago*, deu-nos vontade porque Ele é *Vontade*. «Quia voluit, quia bonus.» E além disto não se pode ir.

Nótula conclusiva

«Certo homem tinha dois filhos. O mais novo disse ao pai: 'Pai, dá-me a parte da herança que me cabe'. E o pai dividiu os bens entre eles. Poucos dias depois, ajuntando todos os seus haveres, o filho mais novo partiu para um região longínqua e ali dissipou a herança...» (Lc 15, 11-15). Não é preciso continuar a parábola. A acreditar em Eric Voegelin e em Agostinho, estaria aqui contida toda a teoria da política ou, melhor dizendo, todo o saber da ordem. Porque esta parábola, na saída e no retorno, é a história da consciência. Da consciência pessoal, da consciência social, da consciência histórica ¹⁵⁰.

Sabe-se que quando Jesus a narrou aos seus discípulos, para lhes tornar compreensível o amor do pai, com a simplicidade de quem sabe, estava a utilizar uma história comum da literatura sapiencial do Próximo Oriente antigo. E, todavia, nos seus lábios esta parábola alcança um valor que escapa à geografia. A cons-

mento. (...) A essência da finitude do *estar-aí* desvela-se (...) na *transcendência enquanto liberdade para o fundamento*. E assim o homem, enquanto transcendência existente sobrepujante de possibilidade é um *ser da lonjura*. Só mediante distâncias primordiais, que na sua transcendência ele para si estabelece em relação a todo o ente, é que nele floresce a verdadeira proximidade às coisas.» Apesar da obscuridade do autor, parece dito que a natureza do fundamento é a liberdade, enquanto lugar da manifestação, clareira que abre para o sentido orientador. Se assim for talvez então ele não difira, tanto quanto gostaria, de uma tradição clássica. Até porque se atendermos a algumas das últimas expressões públicas do seu pensamento, um enigma as envolve, quando deixa transparecer que «já só um Deus nos pode ainda salvar.» Será este Deus aquela *liberdade-fundamento*? Cf. Martin Heidegger, «Já só um Deus nos pode ainda salvar», in *Filosofia* 3 (1989), n.º 1/2, Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia, p. 122, [trad. da entrevista concedida por Martin HEIDEGGER à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de Setembro de 1966 e publicada no n.º 23/1976].

¹⁵⁰ A., p. 144: «The core of political science is a noetic interpretation of man, society, and history that appears with the claim of critical knowledge of order vis-à-vis the order of that society in which, respectively, it appears.»

ciência progride diferenciando-se *by steps on being*. E a parábola do filho pródigo, toda ela, é disso um exemplo luminoso.

Procurou-se ao longo deste texto uma proximidade essencial entre Santo Agostinho e E. Voegelin, que foi encontrada no ímpeto que a ambos anima para o fundamento divino do ser. Eric Voegelin através de um anamnese por que recupera a experiência da humanidade em busca do fundamento da ordem, acaba por verificar que, sob pena de falência, a dita ciência política terá de assentar na pedra angular da realidade ontológica que, no homem, após uma longa auto-interpretação através de símbolos não-noéticos, acabou por aceder à consciência, recapitulando todas as experiências anteriores de tensão. Mas este percurso nem sempre tem a linearidade de um *continuum*; não há apenas luz nesta progressão de consciência. Quantas vezes a consciência substitui o fundamento por aquilo que ela julga ser – ou quer que seja, o que é pior – o fundamento. Quando acontece esta substituição é inevitável uma perda da realidade cujas expressões últimas raiam o *grotesco*, o *sem-sentido*, a *loucura* em que a modernidade e a contemporaneidade são pródigos.

É pelo carácter irrecusável desta experiência alienatória que, no texto analisado, Agostinho começa a inquirição do fundamento da lei. O mal está aí. É uma não-realidade irrecusável ¹⁵¹. Por isso, a magna questão é saber de onde vem o mal. Na procura de uma resposta racional para esta questão Agostinho inicia a grande inquirição pela *lei eterna* que sustenta todas as leis temporais, acabando por encontrar, na interior iluminação da alma pelo Verbo, expressão exacta da ordem ontológica na consciência, que esse fundamento é um ser eterno, imutável, perfeito (*semper, semel, simul*) e que, justamente, preside a todas as alterações que o legislador introduz na lei temporal, e que o mal mais não é do que uma desordem da vontade.

¹⁵¹ *Não-realidade* porque é apenas carência, privação. E recusar reconhecer este dado seria a perversão maior da consciência. De facto, enquanto a consciência reconhece o mal como mal, isso é sinal de sanidade. O mal surge como doença, como ferida num organismo são. Se a consciência, de tão adormecida, ficasse incapacitada de sentir a ordem ferida estaria em perigo como consciência, do mesmo modo que um organismo que não acusa a dor fica em perigo de morte. Daí, como bem viu Pascal, ser sinal de uma grandeza maior compreender a própria miséria: «somos um caniço, mas um caniço pensante.»

O ser eterno, necessário e imutável é, portanto, o fundamento dos fundamentos e fonte da ordem. Toda a realidade, aí compreendida a tensão da consciência, está ordenada ao fundamento divino do ser. Aquele que o reconhece e assim se ordena «é semelhante a um homem sensato que construiu a sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha.» Mas aquele que reconhece estas coisas, «mas as não pratica, será comparado a um homem insensato que construiu a sua casa sobre a areia. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, e ela caiu. E foi grande a sua ruína»¹⁵².

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Da Queda e Endividamento como figurações onto-éticas da culpabilidade

Introdução

Ocidente, lugar do sol-posto. Metáfora inquietante, sem dúvida, pela sina de que é portadora: destino de ocaso e, por disseminação, de queda, declínio, lapso, catábase, descida... Talvez por isso, a cultura dita ocidental transporta, desde a sua gestação grega, um ímpeto não apenas iconoclástico¹, mas também ecoclastico²: o acto de quebrar imagens, porventura espelhado hoje em multiforme crise de representações (simbólicas, existenciais e institucionais), convoca o gesto de demolição dos múltiplos abrigos ou nichos onde a cultura humana se aloja, expressa e desenvolve. De tal ecoclastia, constituem sintoma irrecusável, não apenas a experiência traumática de relações beligerantes entre Estados, ou fracturantes na mesma sociedade, mas também, e sobretudo, porque mais subtis e camufladas, as constantes agressões ambientais e consequente degradação ecossistémica (no plano *oiko-lógico*), a persistente adopção de modelos de desenvolvimento tão globalitário e

¹ Da etimologia grega *eikon* (imagem) – *klao* (partir; quebrar), por conseguinte, em sentido literal, «destruidor de imagens».

² Da etimologia grega *oikos* (casa) – *klao* (partir; quebrar). O termo «ecoclasta» (em sentido literal, *oiko-klastes*, demolidor de casas) possui neste artigo valência pragmática restrita: o seu emprego pretende sugerir um efeito de homologia semântica com *oikono-klastes* (iconoclasta).

¹⁵² Mt 7, 24-27.