

DO SAGRADO EM PLOTINO E SANTO AGOSTINHO

EXPLICAÇÃO PRÉVIA

À luz da perspetivação da experiência religiosa do Sagrado segundo Rudolph Otto em *Das Heilig*, tem em vista este trabalho verificar como dois tipos de pensamento eminentemente religioso teorizaram o que é dado na experiência-limite do homem, que é precisamente a experiência religiosa conjugando-a com as conclusões da dinâmica racional que lhes foi acessível. Como conseguiram transmitir sem o violentar nem desfigurar, ou desfigurando-o o menos possível, o "completamente outro" que se percebe como fascinante e tremendo e como base e cúpula de tudo isso, a "majestas" que o caracteriza?

E que transformações há de um para o outro?

Alguns traços que se encontram bem longe de esgotar o assunto.

É conhecida a imensa dívida de S.^{to} Agostinho a Plotino. Este permitiu-lhe não só alcançar concepções cada vez mais isentas de sensorialidade e de materialidade, como lhe deu a impressão, sem dúvida ilusória, de que os principais conteúdos espirituais do cristianismo se encontravam no neoplatonismo, o que pelo menos nesse momento levava S.^{to} Agostinho a pensar que tais conteúdos tinham sido alcançados pela razão embora pela razão de um só sábio ou de uma quantidade mínima de sábios. Será importante aqui lembrar a impressionante afirmação das *Confissões* a este respeito. "Neles li [nos neoplatónicos não cristãos] que no princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo

era Deus. Todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada foi criado; o que foi feito nele era vida e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas e os homens não o compreenderam" ¹.

E a exposição segue fazendo-nos saber que, da síntese doutrinária com que se inicia o Evangelho de S. João apenas não foram descobertos pela razão neoplatónica os mistérios da Encarnação e da Redenção. A mesma ideia encontra-se afinal expressa em *De Vera Religione* (cap. III): A verdade capta-se com a mente sendo o mundo material um obstáculo ... a alma deve ser purificada para contemplar a beleza que não se corrompe. Tal beleza é "nec distentam locis nec tempore variatam" e aquilo que há de mais prodigioso no conjunto de conteúdos que se lhe referem é que passou para a grande multidão das pessoas e dos povos aquilo que era pertença do mestre (Platão) e de alguns discípulos privilegiados. Por isso, ainda dentro deste contexto de que é prodigioso que aquelas verdades reservadas a poucos se espalhem entre gentes de todas as condições, originando uma conduta compatível, S.^{to} Agostinho espraia-se de novo na menção das doutrinas que ainda não têm relação com a Encarnação e Redenção, citando de novo o princípio do 4.^o Evangelho até "et sine ipso factum est nihil" e passando em seguida a preceitos interpretáveis como conclusões éticas de um platonismo bem pensado e agora realizadas na prática por um grande número ².

Sabe-se qual a opinião de Gilson acerca daquela passagem das *Confissões*, opinião que poderia ser extensiva a esta outra do *De vera religione*: Agostinho terá lido Plotino segundo os conceitos da própria revelação cristã. Acontece porém que também os conceitos da revelação são susceptíveis de várias leituras filosóficas e estas terão sido feitas à luz do próprio platonismo tornado susceptível de uma afinação tal que no fim poderia ainda perguntar-se se o espírito inicial da doutrina filosófica permanece... mas terá sido a partir de si que como doutrina filosófica se afinou. Afinal não foi isso que também Plotino fez do velho platonismo? Nesta linha surge um novo pensar que se desenvolve à volta de um novo conceito de sagrado. Outra seria também a nossa forma de pensar, outros

¹ *Confissões*, cap. VII, 9; p. 170 da tr. port. Apost. da Imprensa, Porto 1955.

² *De Vera Religione*, C. 3, in *Obras de S. Agustin*, vol. IV, p. 74, BAC, 1975.

seriam os nossos problemas, se Agostinho, mantendo-se igual ao que é do ponto de vista cristológico, se tivesse deixado levar ainda mais pelo fascínio de Plotino como aconteceu a filósofos islâmicos perante Plotino (independentemente de atribuírem a sua obra a Aristóteles) e Proclo e como de resto aconteceu a outros autores cristãos. O pensamento que dele surge não é nem a expressão da filosofia da Escritura ou da Escritura tornada filosofia nem a de nenhum dos platonismos anteriores.

Um e outro (Plotino e Agostinho) tiveram a percepção profunda do Sagrado e pretenderam construir um pensamento filosófico de acordo com isto. A afirmação agostiniana de que a verdadeira filosofia é a verdadeira religião poderia ser perfeitamente subscrita por Plotino. É no caminho em que visam a formulação possível ou a indicação possível do carácter único e completamente estranho do sagrado que ambos diferem. Levando às últimas consequências a evolução do pensamento helénico e helenístico, Plotino coloca na maior culminância possível o Ser na sua equivalência com inteligibilidade. Atribui a este ser a eternidade que, de raiz parmenidiana e formulado segundo o espírito parmenidiano, passou para Anaxágoras, Aristóteles, e antes Platão: presente absoluto sem passado nem futuro: supra-tempo — não-tempo. Em Plotino ainda esta inteligibilidade é a de uma consciência inteligente ligando-se nisto ao progresso de Aristóteles sobre Platão na concepção do ser supremamente inteligível.

Ser-inteligibilidade — inteligência-eternidade. Esta (a eternidade) não é mistério algum para Plotino: é uma conclusão lógica da própria concepção de ser. Acontece porém que com esta concepção não se atinge ainda o Absoluto segundo Plotino. No âmbito de uma filosofia religiosa, aquilo que se entende perfeitamente contanto que os seres racionais se libertem por técnicas de ascese do peso dos sentidos e da sedução das coisas temporais, não é ainda o Absoluto, não é o Sagrado e naturalmente que no ânimo de Plotino um e outro identificam-se. Por isso toda a filosofia de Plotino representa um esforço para superar o inteligível, o que significa superar as realidades que continuam a ser identificadas com a suprema inteligibilidade. Superar portanto o ser na sua concepção tradicional e a consciência como consciência de (quer de outra coisa quer de si própria) além da eternidade.

A tradição filosófica helénica mesmo só como filosófica apontava para um caminho desse género: o ser foi sempre perspectivado segundo uma precedência indiscutível sobre o conhecer ainda que ao mesmo tempo se insistisse em concebê-lo como suprema inteligibilidade. Em algum momento se teriam de apontar as consequências da irredutibilidade ao conhecer em termos de irredutibilidade à inteligibilidade.

A tradição platónica especialmente apontava o caminho dessa noção superadora: a de Bem e a de Uno. A de Bem recolhe em si essa dimensão de fascinante própria do sagrado como suprema meta dos desejos e na medida em que é absoluto como irradiador de outras entidades. Mas, nesse caso, já não é o supremo inteligível que ainda é o bem Platónico: fonte do que é inteligível, ele próprio não deve ser considerado inteligível a fim de separar-se infinitamente dos seus derivados. De uma maneira radical, chocante, em Plotino o carácter excelso do conhecer está em derivar do substituto do ser: aquela realidade que na sua precedência a qualquer conhecer deve ser concebida sem concessões. Essa nova realidade, chame-se-lhe Bem ou seja o que for, é a verdade escondida do que antes se chamou ser. É ainda por uma concessão à equiparação ser-inteligibilidade que Plotino lhe chama não-Ser ou bem contraposto a ser. Mas nesta expressão de desafio "não-ser" contém-se e manifesta-se o caminho árduo até ele, podendo aqui recolher-se a dimensão de "tremendum" própria do sagrado, o que seria para uma mentalidade grega que nunca tinha considerado poder descobrir mistérios acima da razão pelos caminhos da própria razão e ter de superar a razão para unir-se-lhe como inteligível; (as possíveis místicas de inteligibilidade). Sabemos como o nome menos inconveniente deste Bem é *uno* de acordo com a leitura que Plotino faz de *Parménides* de Platão e insistindo no discurso negativo acerca de si como o mais expressivo.

À exigência de que o Uno seja considerado acima do inteligível alia-se a sua concepção como infinito real. Também aqui a audácia filosófica (que não é mais do que a falta de medo em tirar as conclusões daquelas premissas que se aceitam como válidas), alia-se à necessária tradução do sagrado como completamente outro: realidade como excesso de si, como aquilo que concebido num ser qualquer particular constituiria a sua destruição.

A necessidade de concluir a infinidade do ser como característica de supremacia fazia-se sentir desde o início. Foi por verdadeiros obstáculos epistemológicos que a tal não se chegou³.

Desta forma a audácia do pensar e a consciência do sagrado permitem um sistema onde uma árdua filosofia se coroa por um árduo misticismo e onde a religiosidade antiga se encontra defendida da acusação e da tentação de antropologismo e antropomorfismo sem que por outro lado o culto aos heróis e aos deuses perca o sentido. Este é o fruto de importantes transformações e transfigurações: O bem já não é o supremo inteligível como já se disse e este nome, que ainda é relativo, deverá ser substituído por outro que o seja menos: o Uno que como a mais indivisível fonte dos seres não é a unidade das matemáticas hipostatizada mas talvez o conceito de individualidade em si conquistando por este novo escândalo de linguagem e de conceito o seu carácter especificamente estranho tal como acontece com a característica de infinito. Pólo ininteligível e denso para onde aponta toda a inteligibilidade, não há grandes preocupações em demonstrar a sua existência: a experiência possível de si torna-o desnecessário.

Em compensação, importa teorizar-lhe a transcendência absoluta através da aplicação do discurso negativo, da descoberta da não afinidade de si como engendrador relativamente à totalidade dos engendrados, a fim de desta forma preservar o emanatismo de todo panteísmo⁴. Mas mesmo isto não resulta

³ A ideia de que o limitado é o mais perfeito é proveniente do padrão de cultura estabelecido. O limitado pode definir-se e nisso mostra a inteligibilidade como ultrapassagem da obscuridade dos sentidos. É possível que a sensibilidade estética dominante também aqui influísse: é na delimitação dos traços e dos planos que parece dar-se a harmonia escultórica, pictórica e arquitectónica. Por outro lado a identificação ser-pensar em Parménides (seja qual for a interpretação que se lhe dê) e a mais clara atribuição de capacidade cognitiva e volitiva ao ser supremo poderão ter constituído um outro obstáculo dentro da gnoseologia helénica: conhecer-se será abranger-se e poder definir-se. Pois só o finito se define, o infinito que se conhecesse a si próprio seria finito para si próprio.

⁴ O discurso negativo ou o silêncio resultante da percepção de uma grande realidade. Silêncio porque se descobriu uma realidade que o exige e não porque se saiba se existe ou não uma certa realidade acerca da qual não valha a pena preocupar-se. Por outras palavras não é o "silêncio não te rales" dos diversos tipos de positivismo ou empirismo.

artificial: a superioridade da causa sobre o efeito levada ao extremo (e o Uno pode ser encarado a partir dos seus derivados como a causa suprema) obriga a que, no âmbito do emanatismo, se formule o princípio: o Uno não tem afinidade alguma com aquilo que dele derive (sendo o criacionismo a outra alternativa como em breve será lembrado).

Um ligeiro exame à concepção de Deus em S.^{to} Agostinho levar-nos-ia a detectar por um conjunto de atributos que se dizem de Deus e que se podem enumerar, embora por outro lado isso se faça sob reserva de que são não atributos que Deus tem mas que Deus é, implicando isso o esforço de os conceber de maneira não aditiva nem à maneira de qualidades de uma substância nem tampouco à maneira de um aglomerado de aspectos. Esses atributos poderão ser absolutos ou relativos (ao que existe para além e dependentemente de Deus), representando muitos deles, pelo menos numa primeira análise, a continuação dos atributos do ser supremo segundo as perspectivas do pensamento clássico pré-plotiniano ou o resultado da leitura dos textos da revelação à luz dos conceitos ligados àquele pensamento, o que significa, também num primeiro conspecto, serem atributos que o pensamento clássico considerava inteligíveis, como inteligível (e evidente para aquele que se liberta dos sentidos) é o Ser de Parménides, onde já também se exige a libertação de uma concepção aditiva dos atributos. Ser por excelência, imutável, eterno, incorruptível, necessário, simples, imaterial, inextenso, "substancial", uno, único, bem, beleza, são atributos que, um por um, exigem esse dito esforço de dessensibilização para se tornarem como que a hipostatização do inteligível. Por isso Plotino os transferiu para o Noús (menos o Uno como o absoluto ininteligível e o Bem como o aspecto relativo daquele) embora só nos termos é que o Uno de Plotino do qual se postula a ininteligibilidade é igual ao uno - atributo do ser. Ao mesmo tempo, vemos em Agostinho ser atribuídos ao ser supremo o conhecimento, a vida, a vontade, a liberdade, logo a consciência de si e do que dele depende inteiramente no que igualmente é inteligível. Por isso, recorde-se novamente, Plotino coloca no Noús tais atributos.

Além destes atributos inteligíveis, outros há que poderiam deduzir-se por via racional se bem que o seu conteúdo final já não fosse inteligível: a infinidade (comum à concepção plotini-

ana), o carácter criador (paralelo à emanção plotiniana). Da conjugação destes com os anteriores derivam, de novo, atributos que desafiam a imaginação mas não o entendimento: a imensidade e a omnipresença a todos os tempos, a omnipotência e a ominisciência. Para a dedução deste conjunto de atributos, podem encontrar-se em Agostinho dois pontos de partida tão intrinsecamente imbricados que se podem considerar um só mas não arbitrariamente concebido na hierarquia dos aspectos. Com efeito, tudo quanto se diz de Deus liga-se à sua autodefinição no Êxodo interpretada em termos de metafísica do ser assim como à sua identificação com o Bem por influência do platonismo e do neoplatonismo. E é a este nível de encontro que se centrará a formulação teórica da estesia do completamente Outro, quer quando se procede a efectivas deduções quer quando se analisa o que a Escritura diz de Deus. De um aspecto ou de outro (Ser ou Bem) ou melhor da acentuação de um ou de outro, sem nunca perder a consciência da sua identificação na qual, no entanto, é o Ser que predomina (coincidindo aqui o peso da revelação com a dinâmica da razão) — Deus é Bem porque é ser — deduzem-se todos os atributos, alguns dos quais se poderiam deduzir quer de uma acentuação quer da outra, assim a causalidade criadora, a eternidade, a imutabilidade e a simplicidade.⁵ Mais directamente ligado à noção de bem está tudo o que diz respeito à consciência de Deus, bem como é desta noção que se estabelece a abertura para a estrutura triádica de Deus proveniente da revelação. Por sua vez, cada um destes atributos incide, uma vez descoberto e considerado, em nova perspectivação e aprofundamento de todos os outros, alguns dos quais são neste ponto decisivos (como acontece com a função criadora).

Todas estas deduções porém não se ligariam suficientemente ao sentido do Sagrado se não houvesse algo que as unificasse como tais, evitando assim deixá-las no puro abrangimento do inteligível. Esse princípio unificador e matizador de toda a dedutibilidade encontra-se ora manifesto ora implícito no decorrer da obra agostiniana. De facto poderia dizer-se que quer a experiência religiosa universal, quer a vivência da fé que é um

⁵ Ainda que também deduzíveis da noção de Bonum como aquilo que se deve conceber de Deus, a imutabilidade e a eternidade aparecem como imediatamente deduzíveis da noção de Ser.

aspecto específico dessa experiência, conduzem ao encontro de um princípio de dedução o qual sem dúvida em Agostinho recai sobre o aspecto "Bonum" quando formulado na sua expressão máxima: formulação negativa. Chamar-lhe-emos o princípio de extremação...

É do próprio Agostinho a observação de que ele está presente em qualquer vivência religiosa:

"Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur *ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*. Sane quoniam diversis moventur bonis, partim eis quae ad corporis sensum, partim eis quae ad animam intelligentiam pertinent; illi qui dediti sunt corporis sensibus, aut ipsum caelum aut quod in caelo fulventissimum vident, aut ipsum mundum Deum deorum esse arbitrantur: aut si extra mundum ire contendunt, aliquid lucidum imaginantur, idque vel infinitum, vel ea forma quae optima videtur, inani suspicione constituunt aut humani corporis figuram cogitant, si eam caeteris anteponunt. Quod si unum Deum deorum esse non putant, et potius multos atque innumerabiles aequalis ordinis deos; etiam eos tamen prout cuique aliquid corporis videtur excellere, ita figuratos animo tenent. Illi autem qui per intelligentiam pergunt videre quod Deus est omnibus eum naturis visibilibus et corporalibus, intelligibilibus etiam et spiritualibus, omnibus mutabilibus praeferunt. Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant; *nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse quo melius aliquid est*. Itaque omnes Deum consentiunt esse, quae caeteris rebus omnibus anteponunt" ⁶.

Algo melhor do que o qual nada exista de melhor e de mais sublime é o ponto de referência do esforço (conetur) do pensamento em pensar o melhor e não o ponto de atingimento real propriamente dito. Quanto mais se aperfeiçoa o pensamento mais consciência há da inabrangibilidade da Divindade. Mas de uma forma ainda mais incisiva, Agostinho de Hipona formula a essência do seu método ao afirmar, em polémica com os

⁶ De Doctrina Christiana, I, VII, 7, BAC 1959.

maniqueus e numa plataforma que poderia ser comum a ambas as partes, que "Summum omnino, et quo esse aut cogitati melius nihil possit, aut intelligendus aut credendus Deus est ..." ⁷. Neste caso a formulação serve para defender a imutabilidade de Deus, mas poderá tornar-se a chave da dedução de todos os atributos e ao mesmo tempo da consciência da imperfeição da sua formulação e concepção por parte do investigador. Por isso, utilizando um critério afim deste — Deus não é o que possa estar abaixo da inteligência humana — S.^o Agostinho prossegue na dedução de atributos de cuja relatividade de concepção se deve estar consciente:

"Quod enim non invenimus in meliore nostro non debemus in illo quaerere quod melius est meliore nostro: ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutationem mutabilia facientem, nihilque patientem. Quiquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit" ⁸.

Passando por esta depuração, e não de uma forma caprichosa, pode concluir-se que o aflorar do inconcebível pela razão poderá ter em si por isso mesmo a marca da autenticidade.

"Et si quid de illo incredibilis, convenientius tamen atque aptius homines dicere valemus" ⁹.

Ora o inconcebível por excesso de realidade é ao mesmo tempo o inefável com todos os problemas que para o pensamento e para a linguagem supõe o seu encontro.

"Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod

⁷ *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, II, 11, 24, in Obras de S. Agustin, vol. IV, BAC, 1975.

⁸ *De Trinitate*, V, 1, 2, in Obras de S. Agustin, vol. 5, BAC, 1968.

⁹ *De Dimensione Animae*, XXXIV, 77, in Obras de S. Agustin, III, BAC, 1982.

dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est" ¹⁰.

Aquele princípio de extremação que por si exige a concepção de Bem supremo é o equivalente ao princípio plotiniano da absoluta falta de afinidade entre o uno engendrador e os seus engendrados. Um e outro pretendem manter a dimensão misteriosa de Deus. Enquanto, porém, no neoplatónico pagão isso se consegue separando a fonte misteriosa daquilo que já não é mistério, no bispo de Hipona a exigência de uma concepção misteriosa leva-o a exigir o esforço de mergulhar no mistério os diversos atributos que a razão for descobrindo. É que afinal é por um mesmo esforço e princípio normativo de investigação ancorado no próprio campo que se investiga que os atributos podem ser deduzidos da entidade suprema, é esse mesmo princípio ou critério da sua aceitação racional ou rejeição racional quando se encontra afirmado fora de qualquer dedução e é por ele que devem passar nesse processo de depuramento que não desloca as atribuições já feitas. Isto obriga a conceber o claro como sempre provisório, como passagem obrigatória para o não-claro — sinal de autenticidade, conduzindo assim ao necessário espírito de suspeita perante a clareza, a qual por isso mesmo poderá desenvolver-se amplamente. Assim poderia afirmar-se que todos os atributos inteligíveis provenientes da especulação grega passam a ter a marca do supra-inteligível; transformam-se, transtornam-se, transfiguram-se, aguçam-se para além de si valendo sobretudo nisso tudo o que são. Convergem aqui a tradução teórica da experiência religiosa e as conclusões de uma dinâmica racional dedutiva acerca do absoluto. Os próprios atributos que não se derivem deste princípio ficam afectados por ele e nesse caso o próprio "esse", com que o bem se identifica. Comparando o esquema derivativo de S.¹⁰ Agostinho com o de Plotino, teríamos:



¹⁰ *De Doctrina Christiana*, I, 6, in *Obras de S. Agustín*, XV vol., BAC, 1969.

1- Ponto de partida para a dedução dos atributos entitativos absolutos e relativos — criação.

2- Fonte de pluralidade real intrínseca (Bem para além de si = criação)

— Fonte de pluralidade real intrínseca (Bem para si)

— Ponto de partida para a dedução de todos os atributos (expressando-o como Bem em si) — exigência de extremação negativa.

3- Por outro lado a unidade é sempre um atributo derivado ou deduzido, cuja conjugação com o Bem encerra o maior mistério: a Trindade.

Notar-se-á que, quer por imperativo bíblico, quer porque a sua tradução em termos de ser já não corre o risco de ser a hipostatização do inteligível, S.^{to} Agostinho não recorre a qualquer princípio anterior ¹¹.

Aquilo a que se poderia chamar a extremação implícita do ser a isso mesmo conduzem; ora a consequência disso é o conceito de criação *ex nihilo*.

Perante o perigo derivado da concepção panteísta, é possível encontrar como alternativa duas maneiras de afirmar a transcendência: o transcendentismo sacralizante caracterizado por uma continuidade existencial entre o derivante considerado sagrado e os seus derivados: é o emanatismo; ou o transcendentismo dessacralizante caracterizado pelo criacionismo. Na 1ª alternativa a transcendência conjuga-se com a afirmação do completamente outro, do sagrado expresso pela sua amplitude numa participação que tudo abrange. Em face desta visão, ergue-se com os mesmos objectivos um outro conceito segundo o qual a sacralização como característica da derivação — como intrínseca à coisa derivada como derivada — ainda constituiria uma deformação do sagrado. Para evitá-lo, o que deriva do

¹¹ Mutantur ergo quaedam in meliora et propterea tendunt esse ... Haec vero quae tendunt esse ad ordinem tendunt... Ordo enim ad convenientiam quandam... Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. *De Moribus Manichaeorum*, II, 6, 8, in Obras de S. Agustin, vol. IV, BAC, 1975. Mesmo no nível das coisas criadas a unidade vem do ser: "Et si propterea nos fallit rerum visibilium pulchritudo, quia unitate continetur et non implet unitatem, intelligamus si possumus non ex eo quod est non falli sed ex eo quod non est". *De Vera religione*, volume citado, p. 130.

Sagrado não participa dele necessariamente por força dessa derivação, a fim de que a sua estranheza aliada à sua grandeza seja a firmada sem limites. Neste caso a dessacralização do mundo vem implicada com a descoberta da sua contingência e temporalidade como signo de alguma deficiência: afirma-se então o sagrado pelo seu próprio exclusivismo.

Em face de uma perspectiva profanizante da concepção do mundo ou da relação mundo-Deus ou apenas do mundo (v.g. Atomistas no último caso ou Aristóteles no penúltimo) e do seu oposto — panteísmo, a concepção emanatista mantém o sacralismo da realidade afim àquela concepção panteísta mas sem de maneira nenhuma cair nela, à qual de resto se opõe tanto o criacionismo se bem que abolindo ou relativizando o campo da profanidade. O criacionismo, porém, mantém a especificidade do profano fazendo-o derivar do sagrado.

Ora, uma teoria da derivação do mundo concebida como não levando necessariamente à sua sacralização passa por uma quebra ao nível da participação platónica como até aí tinha sido concebida: como a relação de uma realidade inferior a outra mas em continuidade directa ou indirecta com esta da qual deriva ou simplesmente depende existencialmente pelo facto de a ela se subordinar essencialmente. Nesse caso, qualquer participação platónica parece levar à sacralização uma vez que se esforça em aprofundar as suas raízes (no caso de se verificar não equivaler a uma simples semelhança sem nada de real a unir). Representa isto talvez que manter-se platónico e abolir a sacralização é rebentar o platonismo, ou por outra: falar de criacionismo em termos de platonismo é subordiná-lo a um novo conceito que o transforma. O próprio novo platonismo de Plotino já representa uma coarctação da participação relativamente ao Uno (ao afirmar-se a não afinidade com tudo quanto de si é emanado) mantendo-se unicamente a participação no sagrado. Ora na alternativa criacionista desaparece a grande participação que subjazia às participações platónicas ou que as absorveu tornando-se a única, para ser substituída por outro esquema de subordinação a modelos. É o que permite a imensa liberdade do iconismo agostiniano que leva o Mestre do Ocidente a desenvolver toda uma cosmologia e principalmente toda uma antropologia onde se reflecte até o que se sabe de Deus através da

revelação sem qualquer consciência de afinidade: não é sagrada a imagem criada do sagrado.

Uma das consequências mais surpreendentes desta diferente concepção de Plotino e S.^{to} Agostinho reside na concepção de tempo de um e de outro. Em Plotino é ainda a eternidade que gera o tempo. De facto a alma do mundo pertencente ainda à eternidade pela sua emanção do Noûs, deriva a partir de si como subjectividade cósmica o tempo que se concebe precedendo o movimento, a natureza e a matéria. Em contrapartida ele torna-se em S.^{to} Agostinho uma característica das coisas criadas, é a sua periclitante forma de durar, característica intrínseca da contingência das coisas e marca indiscutível da sua separação em face do criador, mantendo de Plotino apenas a referência a um subjectivo nem cósmico nem sagrado, ele próprio subjectivo contingente e, portanto, também temporal: o espírito humano e talvez qualquer espírito racional criado. Marca-se assim para o futuro o divórcio Ser-tempo (em que os seres estão do lado do tempo mesmo quando este é considerado uma característica deles mas onde a contingência pesa mais do que todo o conteúdo dos contingentes) cuja superação em face de Platão, Estóicos e Aristóteles, indesligável da reabilitação do próprio tempo, se iniciara nas Enéadas, tentativa mais tarde retomada a níveis diversos, por vias diversas mas com o mesmo objectivo, por Clark, Kant, Hegel e Heidegger.

Enquanto Plotino havia colocado no mesmo campo — o do *Ser = Inteligível*, embora segundo uma fixa relação hierárquica, eternidade e tempo, ambos suspensos de uma entidade que lhes é superior e que simultaneamente os dignifica, o tempo, que afinal passa a ser metafisicamente menos do que a matéria em Agostinho, separa-se da eternidade como o profano do sagrado. Mais: Sagrado e Eternidade implicam-se de tal maneira, identificam-se tanto como de si excluem o tempo ao qual os seres se ligam como seu único terreno natural. Mas, se por vários séculos fica obstruída uma importante via, é porque o seu preço era excessivo: o da dimensão necessariamente sacralizada e necessariamente sacralizante, no âmbito de uma totalidade onde, além de tudo estar sacralizado por diversas vias, o tempo seria pelo abrangimento total que Plotino lhe atribuí, um dos mais importantes veículos de uma sacralização igualmente necessária da natureza e de tudo quanto nela há como temporal. Caminho de

resolução por outro lado demasiado fácil e que, estendido ao tempo histórico, extirpar-lhe-ia a originalidade, a riqueza e a autonomia necessárias para uma concepção da dinâmica liberdade — finalidade. Assim, o que a um nível parece esvaziamento repercute-se em outro nível como riqueza. E ao impasse metafísico deixado indeligiável da recusa da solução plotiniana tentar-se-ão soluções já marcadas por aquela dessacralização que se deve principalmente à reflexão agostiniana.

A explicação causal da origem do mundo à luz da superlativação — extremação da causa eficiente conduz à emanção ou à criação. Em ambos os casos se liquida a causa material ou integrando-a naquela única que, sendo eficiente subsume até todas as outras na sua infinidade ou reduzindo-a a zero em harmonia com a elevação a infinito da eficiente. Destas duas hipóteses Agostinho rejeita sistematicamente a primeira (emanção) por considerar impensável que o mutável venha do imutável por uma espécie de geração: seria afirmar a mutabilidade em Deus, segundo pensava. Por outro lado, a perfeição do emanante não se compadeceria com o facto de o emanado constituir uma natureza distinta. A emanção platónica a partir do Uno é como que corrigida no sentido de exigir que as hipóteses não constituam outras tantas *ousias* e que entre aquelas não haja o mais pequeno subordinacionismo ¹².

Além disso na emanção parece inerente uma certa necessidade de emanar, o que não acontece com a acção de criar ¹³. De facto a causa criadora liberta-se da sua dimensão exclusiva e necessária de causa ao ser o que pode criar ou não criar e não o que necessariamente crie. Assim parece coincidir melhor aquela

¹² A rejeição do emanatismo faz-se principalmente a partir da consideração da hipótese da criação da alma ser feita não do nada mas como sendo um acto pelo qual Deus a tirasse de si próprio. Ao rejeitar a emanção da alma, S.^o Agostinho rejeita toda e qualquer emanção. Ao nível de Deus a geração e a processão (do Filho e do Espírito Santo respectivamente) implicam igualdade e não subordinação. Se a alma fosse emanada seria igual a Deus — seria Deus. Vide: *De Natura et origine animae* I, 4, 4; ib. II, 2, 4; II, 3, 5 e 6; III, 3, 3 in *Obras de S. Agustin*, vol. III, BAC, 1982.

¹³ No sistema plotiniano à questão sobre se os derivados do uno poderiam ser outros diferentes, a resposta é manifestamente negativa. Por outro lado, não pode deixar de emanar. O mundo tal como é espiritualmente e materialmente é o único finito derivável dessa entidade infinita que é o uno.

extremação da causa eficiente com a extremação conceptual exigida para a tradução racional do sagrado da vivência religiosa. Expresso como conteúdo revelado ou como conclusão teológica ou como descoberta racional, o criacionismo apresenta-se como forma mais adequada de pensar Deus na sua relação com as criaturas do ponto de vista da fé, da racionalidade e da piedade.

"Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium nec quisquam de illo existimat, qui non eum omnipotentem atque ex nulla particula commutabilem credit, bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior, rectorem quoque justissimum eorum omnium quae creavit, *nec ulla adjutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret*. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia, de se autem non creavit, sed genuerit quod sibi par esset, quem filium Dei unicum dicimus ..."¹⁴.

Por um imperativo da piedade perante a divindade que aqui se poderia tornar extensivo ao mesmo esforço por parte dos não-cristãos, a razão humana é levada a conceber a origem das criaturas a partir de Deus negando quer a mais pequena dependência no actuar — *quasi non sibi sufficeret* — e portanto constrangida a afirmar a creatio ex nihilo, quer a mais pequena continuidade directa ou indirecta do criado com a fonte entitativa. Consequência da norma "optime existimare", forma positiva daquele princípio de extremação aplicado a Deus como Bonum.

Com este acto racional descobridor do criacionismo, acto nascido da *pietas* perante Deus converge acto idêntico racionalmente a partir do mundo quando é atentamente contemplado:

"Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esset non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et... pulchro fieri se potuisse proclamat"¹⁵.

Reforçando a diferença que se estabelece entre a beleza de Deus relativamente à beleza do visível ou entre a ordem das

¹⁴ *De Libero Arbitrio*, I, 12-23, in op. cit., vol. III, BAC.

¹⁵ Obras de S. Agustin, 16, 1º p. 688, BAC, 1977.

coisas mutáveis em face da grandeza, está a conotação da criação com a definição de Deus no êxodo. "Cum enim Deus summa essentia sit", diz Agostinho reportando o termo àquela autodefinição que acaba de citar, "hoc et summe sit et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit sed non summe esse sicut ipse est, et aliis dedit esse amplius, aliis minus." ¹⁶ Neste dar para além de si em plenitude, inscreve-se a liberdade que caracteriza o acto criador como indicativo de total independência do sagrado, ou da sua grandeza na forma de independência. Na emanação, o emanador expande-se espontânea e necessariamente ao passo que na criação o criador não se realiza pela criação. A criação é apenas uma possibilidade. É o nada como distância que afinal fomenta essa liberdade de criar sem subordinação aos possíveis derivados.

A esta "arbitrariedade" de criar alia-se a não necessidade de sacralizar, ou se quisermos, a derivação ôntica não implica a necessidade de sacralização do que dela deriva, mesmo quando essa sacralização fosse simultânea à derivação: poderá dar-se ou não dar-se, poderá dar-se simultânea ou posteriormente, mas em todos os casos será concebida como um *plus* que se doa, que adere, que promove para além de... mas que não é inerente ao acto de criar.

Assim o profano é o sacralizável, representando o criacionismo apenas a rejeição de uma sacralização automática por contrária à dignidade da sua fonte. Assim o profano vem do sagrado não sendo apenas o sagrado num certo aspecto. Nem mesmo a consciência do sagrado só por isso tem de ser sagrada, nem a imagem do sagrado tem de ser sagrada.

Se os diversos atributos já por si exigiam uma concepção que não se reduzisse ao esgotamento do inteligível, se a articulação dos vários entre si mais aponta o meta-inteligível, a perspectivação de todos eles à luz da criação torna-os diferentes dos seus homónimos gregos. Assim uma eternidade criadora já não é nenhuma das concepções de eternidade de outrora bem como as de qualquer outro atributo por essência derivado ou derivável do SER cuja estranheza é reforçada na medida em que se exige à tradução daquela autodefinição em termos de ontologia de raiz parmenidiana o pôr-se ao serviço de uma concepção que trans-

¹⁶ Ibidem, XII; 2.

gride um dos grandes princípios da própria inteligibilidade parmenidiana (do nada não se faz o ser), equivalendo essa transgressão a uma conclusão igualmente racional como já se viu. Ora esse Ser revela-se em primeira pessoa: Ego sum qui sum.

O que se acaba de dizer sobre a inefabilidade dos atributos e através dos atributos deve estender-se também à atribuição de consciência ao ser supremo no sistema agostiniano. O que aqui se questiona é se nesta interpretação há uma menor radicalização no apontar do completamente outro em comparação com Plotino em que a consciência como conhecimento e desejo é aplicada ao Noûs e negada ao Uno mercê da sua plenitude, infinidade e simplicidade, contribuindo assim para a concepção do sagrado como não tendo afinidade com os seus derivados.

Convergindo com uma interpretação da Bíblia quando nela se atribui consciência a Deus ou mesmo quando Deus é apresentado a falar em primeira pessoa, a consciência englobando conhecimento e vontade é afirmada de Deus segundo o mesmo espírito que acompanha a afirmação dos outros atributos, o que permite, segundo esse mesmo espírito, abri-la para que a revelação diga acerca dela: toda a temática trinitária representa uma resposta a essa abertura marcada pela extremação conduzente ao afloramento do inefável. A coadjuvar essa inefabilidade está a diferença radical entre qualquer consciência criada e Deus como consciência. Por fim, mesmo ao nível de uma dialéctica natural rumo ao absoluto, esta característica passa tal como as outras pelo mesmo processo de interacção — unificação com os outros atributos.

"Quae autem scientia Dei est ipsa et sapientia et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia? Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse sed quod est sapere hoc est et esse..."¹⁷.

Ainda que qualquer novo atributo aplicado a Deus seja sempre esclarecedor e a sua carência se faça sempre sentir, a atribuição ou não de consciência como conhecimento e vontade ou de outra maneira qualquer, a Deus, tem um alcance muito maior quer na concepção final do ser supremo quer na de cada um dos próprios

¹⁷ *De Trinitate*, XV; 14, 22, in *Obras de S. Agustin*, vol. V, p. 702, BAC, 1968.

atributos. O perigo sempre temido de antropomorfismo é superado pelo reforço da autonomia e da inefabilidade. Foi o que viu Aristóteles quanto à mencionada autonomia. Ao nível da reflexão filosófica, o ser consciência de si como verdade para si e bem para si contribui a que concebamos o máximo dinamismo no máximo de auto-suficiência. Por isso, a consciência do inteligível é alcandorada ao plano da suprema inteligibilidade com o mesmo grau não só de ser como de clareza. Parece subjacente a ideia de que o cognoscente há-de ter a mesma clareza que o conhecido (e se a não tiver será não por superabundância mas por carência — como um caso mais de potencialidade passiva) e por isso é transferido ao seu nível. Não é, portanto, por qualquer possível descobrimento de que o ser inteleccionante como sujeito inteleccionante é por isso inescotável e em consequência ininteligível ou menos inteligível que se afirma como consciência mas antes no sentido de uma versão aperfeiçoada da identidade entre ser e pensar ao mais alto nível onde a herança parmenidiana tenta sobreviver. De resto, nunca se tenta no pensamento aristotélico fazer de Deus o Sagrado no sentido de "o completamente outro" no qual, por isso, se fundasse a necessidade da inefabilidade. Em Agostinho, pelo contrário, a suprema essência é uma suprema consciência que, já como consciência, se apresenta inefável. Ou seja, a autonomia afirmada pela atribuição de consciência (como em Aristóteles), reforça-se pela inefabilidade (ao contrário de Aristóteles).

Abriu-lhe o caminho o pensamento plotiniano segundo o qual, no aprofundamento da subjectividade, se depara sempre com o mistério embora este já não faça parte dela mas das suas profundidades metafísicas e infinitas. Com efeito poderia dizer-se que em Plotino a relação [ousias + almas] — Uno constitui também, sem que nisso se esgote, a primeira teorização do mistério da subjectividade que já não é outra subjectividade mas que é o totalmente outro da subjectividade (único para todas) que constitui uma das dimensões do sagrado de Plotino. Assim, enquanto Plotino nega ao Sagrado a consciência para mantê-lo no mistério, Agostinho aprofunda o sagrado através da ideia de consciência misteriosa completamente outra. O contraste de Agostinho com Plotino não impede a possível influência deste naquele, rumo a uma nova tradução e aprofundamento do abso-

luto como transcendente. O próprio interiorismo agostiniano levava a isso: a consideração de Deus como inefável e a permanente consciência da sua presença activa no interior do homem sem qualquer continuidade ontológica com ele, impedem-no de considerá-lo como um simples objecto superior mas como uma consciência que se impõe em total alteridade às consciências. E, se atendermos às análises antropológicas do *De Trinitate*, poderia dizer-se mesmo que ao descobrir o carácter misterioso (relativamente) de qualquer consciência criada (e já sem as explicações plotinianas) tinha de afirmar *a fortiori* a consciência de qualquer ser supremo.

E em tudo isto se poderia encontrar uma profunda convergência com as duas únicas perspectivas manifestas que de si Deus dá no Êxodo: Eu e Ser num convite ao aprofundamento de um e de outro na consciência da sua identificação. Cada um dos aspectos levando à concepção esforçada, nunca tranquila daquele a que se referem.

Mas aquela concepção criacionista que separa Deus do resto não só permite depurar e desantropomorfizar a referência à consciência em Deus como também implica que se fale da criação ou que esta cogitacionalmente se aflore em termos de conhecimento e de vontade, servindo isso para demarcar-se como entidade suprema de toda e qualquer outra essência. Com efeito, se a emanção ainda se pode conceber como proveniente de uma primeira fonte não consciente, a criação é inconcebível sem que o criador se antecipe às realidades feitas existir a partir do nada. Neste caso, o recurso a uma estrutura cognitiva é a melhor maneira de conceber a relação da realidade plena com a possibilidade. Por outro lado, visto que a criação não obriga Deus, ela pode dar-se ou não se dar. Ora a concepção desta supremacia optativa implicando a possibilidade de realização ou não realização extrínseca e o domínio sobre as coisas a realizar ou já realizadas é susceptível da melhor aproximação conceptual através do conceito de liberdade e portanto também como vontade aliada ao conhecimento. É a única maneira de evitar concebê-la como um acaso supremo. Também neste ponto se pode chegar à noção de insondável através da vontade. Por outro lado, o conhecimento das coisas criadas que lhes é anterior, lógica e ontologicamente, demarca-se do ser supremo mostrando o pequeno ser daquelas essências: o seu ser deriva de um conhecer.

É claro que *sapientia* e *essentia* são o mesmo mas é conotando-se com as ideias que as precedem que as coisas são o que são. "Nota ergo fecit non facta cognovit... Erant in Dei scientia non in sua natura." ¹⁸

Para além disto, a postura de cada um dos sistemas perante a inclusão ou não de consciência no absoluto deve ser meditada segundo a tal inclusão contribua para uma melhor tradução teórica da experiência religiosa ... O fascínio e o carácter augusto do Uno são apresentados como motivando a partir da inalterabilidade e da inafectabilidade, à maneira de uma pedra que na total alheabilidade dos seus efeitos ocasiona um movimento cujo dinamismo afinal vem daqueles que se movem e não dela, como acontece ao ouro na sua relação aos buscadores de ouro. Cada um se sente seduzido sem que ela o ameace. Assim o sagrado sofre uma limitação incompatível com a experiência religiosa que se tem dele quanto à sua acção e ao seu domínio, quando se tenta manter simultaneamente aquela inafectabilidade e a recusa daquilo que, sem a diminuir, o tornaria de facto e não apenas de palavra actuante sobre nós. É o que a atribuição de consciência permitiria. Sob este ponto de vista, a concepção de sagrado em Plotino perde a radicalidade que quis manter ao preço de evitar o mais pequeno risco de antropomorfismo. É afinal um esforço que se compreende na emanação sacralizante mas que se torna desnecessário no criacionismo. Com tal concepção sempre há possibilidade de mística mas esta torna-se o simples resultado da metodologia e da ética superada apenas pelo homem. O Uno plotiniano é campo de conquista pelos mais audazes dos homens através das técnicas de ascese: a isso conduz a sua impassibilidade de não consciência. É isto que de novo torna frágil o sagrado de Plotino: o acesso a ele está nas mãos dos homens, a sua estranheza e superioridade parecem atenuar-se. Embora o seu pensamento exija ser coroado pela mística, o Sagrado não tem nela a última palavra perante o homem ou em qualquer outra relação pois que sem o absoluto como consciência não há diálogo místico ou qualquer outro. Sem qualquer referência à consciência não há religião de adoração suficientemente justificada.

Em conclusão, doação livre de ser na criação, doação livre de sobrenaturalização e possível doação de si na mística a que

¹⁸ *De Genesi ad Litteram*, V, 18, 36.

o pensamento agostiniano está aberto, expressam o fascinante e o tremendo, não rejeitando, antes incluindo como ingrediente necessário para isso, o recurso a uma consciência totalmente outra identificada com o seu próprio mistério de unidade reforçado pela identidade de si com os atributos e com o fazer.

É a Trindade a expressão máxima desse mistério da consciência como unidade.

Enquanto que em Plotino o mistério é traduzível pela unidade absoluta da consciência máxima (e portanto de todas as outras consciências) com a qual, para se manter como mistério deve considerar-se não identificada, em Agostinho a dialéctica Unidade-Trindade representa o supra-racional identificado com a própria consciência.

É no âmbito do sistema total de S.^{to} Agostinho que se deverá interpretar o facto de haver vias racionais destinadas a provar a existência de Deus. Não precisava de provar tal existência aos ateus que lhe eram desconhecidos. Por outro lado, não é a existência de uma natureza divina que causa problemas: ela é rapidamente descoberta e conceptualizada por todos os povos: dir-se-ia fazer parte do senso comum da humanidade segundo pensava. É mais a essência desse ser que põe problemas e são esses que a fé e a razão resolvem em colaboração mútua de mútua convergência ou só a fé esclarecida e seguida pelo esforço da razão. E, no entanto, ao contrário do que acontece em Plotino, encontram-se em S.^{to} Agostinho provas da existência de Deus de forma a podermos dizer, talvez, que é dele que passa para a posteridade a preocupação da elaboração destas provas, mesmo quando se consideram desnecessárias para convencer quaisquer possíveis leitores. Do Mestre do Ocidente e de tantos outros que lhe seguiram os passos tem-se dito que estavam tão convencidos de uma natureza suprema como da existência do mundo material... Apesar de tudo, é sobre a primeira existência que alguns apresentam argumentos cuja seriedade e rigor de formulação no-los destaca como se fossem necessários.

Ao verificar que as provas mediatizam pelo conhecimento aquela presença que se sabe ser imediata a cada coisa e a cada consciência, elas são o exercício de vivência da distância entre o Divino e o humano; distância que se vive na aproximação passo

a passo de um absoluto que tanto menos se identifica com a razão quanto mais habita o íntimo da alma racional. Nessas vias, em todas mas principalmente nas que partem das verdades necessárias ou do desejo de felicidade, descobrir a existência de Deus é descobrir a razão nos seus limites e ao mesmo tempo o sentido do seu poder discursivo que é o dinamismo de ultrapassagem de si própria não atribuído a si própria. É nesta referência inevitável, *criadora de uma distância que traz presença*, que reside a captação do completamente outro fora do misticismo e até da experiência religiosa propriamente dita, embora naturalmente com ela se conote: estado em que a razão está activa ao serviço da consciência do sagrado num plano de dessacralização.

Verdade criadora de verdades, Deus manifesta, por um itinerário necessário, o quanto à descoberta da limitação da mente corresponde a recusa dessa limitação: o quanto está "afastado" e o quanto há uma presença que preside a esse afastamento. É nele que a prova aflora e começa a esclarecê-lo. É que se é verdade que Deus se atinge no interior do homem, a sua presença impõe-se não em si mesma mas pelas suas marcas que são as ideias imutáveis e necessárias, na imutabilidade das quais é impossível repousar.

Desta forma, *itinerância e dessacralização* potenciam-se mutuamente para manterem ao sagrado a sua inviolabilidade cujas marcas supramencionadas revelam à consciência criada a sua limitação.

O próprio *cogito* agostiniano representa, para além da descoberta de uma realidade que não se deixa pôr em dúvida, a descoberta da limitação susceptível de lhe mostrar as aberturas para o absoluto mas não a continuidade ou transitividade fácil entre si e o absoluto. Por isso, o eu por mais que se aprofunde, nunca poderá descobrir-se como divino. Até neste ponto o *cogito* agostiniano é o precursor do cartesiano, constituindo como que a redução ao profano do que se poderá chamar *cogito* plotiniano. Quando, segundo Plotino, a alma se demarca da natureza material e entra dentro de si, descobre imediatamente grandezas além de si que ela própria vivencia:

"Frequentemente acordo-me a mim próprio fugindo do meu corpo. E, alheio então a todo o resto, dentro já de

mim próprio, contemplo na medida do possível uma maravilhosa beleza. Penso sobretudo nesse momento que me corresponde um destino superior, pois que pela índole da minha actividade atinjo o mais alto grau de vida e uno-me também ao Divino situando-me nele por essa acção e colocando-me inclusivamente acima dos seres inteligíveis" ¹⁹.

É dentro de uma total fidelidade ao espírito plotiniano que a teologia do pseudo-Aristóteles glosa esta ideia:

"Acontece-me algumas vezes isolar-me comigo próprio e despir-me do meu corpo... liberto-me de todas as coisas menos de mim próprio. Torno-me então o conhecimento, o cognoscente e o conhecido. Verei em mim próprio beleza e esplendor susceptíveis de me encherem de espanto. Saberei então que sou uma pequena parte do mundo nobre, vivo e actuante. Quando estive certo disso, elevei-me desse mundo ao mundo divino... Brilharam então luz e esplendor daquilo que nenhuma linguagem é capaz de exprimir e que nenhum ouvido é capaz de ouvir... " ²⁰.

Recolher-se a si é elevar-se para além de si, é descobrir-se unido às entidades superiores incluindo o Uno. Ao contrário, o *cogito* agostiniano fecha-se a si próprio, descobre a sua subjectividade dentro da limitação e da carência. "R. — Scis esse te? A — scio; R. — unde scis?; A — Nescio". E às questões: "Simplicem te sentis an multiplicem?" e "Moveri te scis?", Agostinho dá resposta negativa, ao contrário da que é dada a "Cogitare te scis"²¹. Este eu mesmo quando considerado alma conhecendo-se descobre-se na sua naturalidade. O *cogito* representa a limitação encontrada directamente como plataforma para a descoberta do ilimitado, assim como inversamente são as marcas do infinito na alma que lhe revelam a própria finitude.

Nem nas vias agostinianas para Deus nem no *cogito* não se encontra nenhum pressuposto de fé, a não ser algum pressuposto psicológico que lhe não diz intrinsecamente respeito: itinerância e não "hybris".

¹⁹ Plotino, *En. IV, 8 (6)*, p. 240, Agullar, B. Aires, 1980.

²⁰ Citado por Adurraman Badawi — *Histoire de la Philosophie en Islam*, p. 528, 2º vol., Paris-Vrin, 1972.

²¹ *Soliloquia*, 2, 1, 1. In *Obras de S. Agustin*, vol. I, p. 474, BAC, 1979.

A razão é vivida como um outro órgão para Deus. Dizer que ela precede a fé no esclarecimento da certeza da existência de Deus não é negar o cariz religioso do pensamento agostiniano, ²² dado que a própria *ratio* é concebida religiosamente, não como sacral mas, juntamente com a vontade e a memória, como um dos três alçamentos que da parte de uma natureza criada tendem com toda a força, mas na consciência da sua fraqueza, para o criador, ou como forças que ainda profanas tendem para o sagrado.

Faz notar Gilson ²³ que quando em *De libero Arbitrio* se põe a hipótese do *insipiens* que no seu coração diz "Não há Deus", S.^o Agostinho aponta primeiro uma via de fé para o convencer passando só depois à célebre prova pelas verdades eternas. Mas é fé em que sentido e até que ponto? Trata-se da procura de testemunhos acerca da existência de Deus a partir de pessoas que merecem crédito pelas suas qualidades humanas: são testemunhos de homens insignes sobre Deus com o qual de maneira positiva contactaram: Assim como eu acredito nos sentimentos ocultos da sua alma (do insipiente), acredite também ele que Deus existe (*Deum esse*) pelos livros de tão importantes homens (*tantium virorum libris*) "qui se cum Filio Dei vixisse testatum litteris reliquerunt". Até aqui a força do seu testemunho está em "*tantium virorum*", mas a ideia reforça-se por: "quia et ea se vidisse scripserunt quae nullo modo fieri possent si non esset Deus" o que supõe aqui uma intromissão da razão: "porque já tenho um conceito formado de Deus e aquilo que eles dizem ter-se lá e então dado só pode ser explicado por esse Ser, eu

²² É evidente que uma vez aceite a existência de Deus, e o facto histórico de ele se ter revelado, tudo quanto ele disser de si e do mundo tem de ser aceite primeiro e investigado depois, e a prova disso é dada pela filosofia ou pela razão: é a única atitude racional perante alguém que não pode enganar nem enganar-se. Mas não tem um sentido idêntico a expressão "acreditar na existência de Deus por fé", correspondente às afirmações dos livros sagrados, no caso de haver sérias dúvidas sobre essa mesma existência. Poderia conceber-se uma espécie de fé — aposta ou de salto no absoluto mas não parece ser esta a posição agostiniana, quer pela dessacralização que o seu pensamento realiza quer porque não se procura polemizar com qualquer ateísmo real.

²³ Gilson — *Introduction à l' Étude de S. Augustin*, Paris, Vrin, 1987, p. 13; *De libero arbitrio*, II-14-16, in *Obras de S. Agustín*, vol. II, p. 268, BAC, 1982.

acredito que de facto contactaram com Deus. A prova da autenticidade é dada pelo conceito anterior que já se tem de Deus: se acontecer X, só Deus o poderá ter feito e nesse caso Deus existe; ora aconteceu, portanto o seu autor foi Deus; assim ele existe. Razão natural conjugada com a evidência mediata do testemunho histórico. Acredita-se nos outros homens porque já há um esquema de verosimilhança a garantir-lhes o discurso e esse esquema é racional: é aquilo que nós já sabemos que Deus é antes de saber se ele existe. Harmoniza-se tudo isto com a afirmação em *De Vera Religione*: "Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit" ²⁴.

Por outro lado, ainda que esta exposição fosse de facto de fé (na realidade serve para criar fé através de um imenso esforço racional e nem sequer da vontade), o facto de a defesa de uma ideia começar por um certo argumento não significa que este seja o mais importante deles: por vezes, a primeira argumentação é a mais insignificante. Além disso, do ponto de vista pedagógico, este é o melhor para começar: é mais positivo, adaptando-se assim melhor à mentalidade do *insipiens* que por definição não estará habituado a vogar naqueles planos em que já não é possível o recurso ao temporal, ao espacial e às imagens sensíveis. Estas razões de ordem pedagógica não invalidam outras de ordem superior.

Se insistimos nisto é apenas para assinalar como a razão é o mais importante *instrumento mediatizador e dinâmico* na aproximação do absoluto: quer quando actua sozinha, quer quando subordinada a um conteúdo histórico que ela considera digno de crédito, quer quando se subordina à fé propriamente dita. Mesmo então ela é a consciência da fé como nova mediatização.

É manifesto como as provas anteriores têm uma função quando acompanham a experiência religiosa ou quando se exercem isoladamente. Em ambos os casos considera-se o seu rigor probatório. No 1º caso, este, mais o itinerário que supõe, reforça a consciência do absoluto; no segundo caso, servirá para provar a sua existência não o apontando já como necessariamente o sagrado, mas permitindo apontar para ele após uma vivência religiosa possível. De qualquer forma a exaustão exigida à mente é tal que a coloca numa vivência afim mas não idêntica à ex-

²⁴ *De Vera Religione*, XXV, 47.

periência religiosa. No primeiro caso, mesmo que logicamente não prove (se verifique não provar) o argumento representa um itinerário e passará a valer como tal: o seu sentido predomina então sobre a sua lógica. Assim também se entende que naquela obra citada, a prova a partir do conteúdo informativo de um texto que aponta uma série de acontecimentos, preceda as outras: sem deixar de exigir a mediatização, antes amplificando-a pela distância no tempo, o apelo à experiência passada de alguns homens (que contactaram o filho de Deus) constitui uma propedêutica à experiência religiosa com que as provas devem ser tratadas.

Está tão ao serviço da nova noção de sagrado, concebida radicalmente pela dessacralização, a precedência pré-metodológica da razão sobre a fé como a precedência metodológica e sistemática da fé sobre a razão. Se a razão é o pico que atinge as alturas, verifica nesse seu movimento ascensional o quanto elas existem mas ao mesmo tempo o quanto elas diferem disso que atingem. Dir-se-ia que é pela razão que a consciência se descobre como (consciência) do sagrado sem ser sagrada. Ou melhor: a razão é a consciência tornando-se consciência dinâmica do sagrado. Por outro lado, a fé cuja conveniência e desiderabilidade se descobre como única maneira de ter um acesso à essência de Deus — concedido pelo próprio Deus — a partir de qualquer experiência religiosa vivida no âmbito da sacralização, aparece como prévia a toda a revelação possível, como subordinação da consciência na distanciação expressa pela obscuridade dos conteúdos, reforçada pela mediatização que é um dos seus constitutivos fundamentais: pela Escritura, pela instituição eclesial e pelo tempo passado entre os acontecimentos apontados e/ou o tempo de redacção do texto e o tempo do crente. Sendo um acto de confiança por parte da vontade, a fé tem como prelúdio a razão e a esta ainda como acompanhante. A sua obscuridade provisória reforça a própria razão na consciência da distância ontológica de Deus.

Assim, neste jogo das duas mediatizações designativas, aquela conclusiva precedência da fé sobre a razão na medida em que por outro lado teve como condição a razão e um seu primeiro exercício, é como que o substituto atenuado do salto no absoluto em Plotino: passa para a fé o que já não se pode dar na mística e com consequências semelhantes embora igualmente ate-

nuadas: na verdade a razão não é posteriormente apagada. De facto a fé representa o esforço de ao nível do conhecimento ser mais do que homem. Quer através da onnipotente vontade que submetendo-se racionalmente ao absoluto, submete a si todo o resto do homem, quer porque a sua exigência de entendimento exige um perpétuo autotranscendimento, ela representa ao nível do conhecimento a transferência do preceito evangélico que impõe ser perfeito como o próprio Deus é perfeito.

É como dizendo respeito aos graus desse esforço que se pode entender o facto de a fé ser umas vezes apresentada como acesso ao que não se vê (e do qual muita coisa é inteligível) e por outro lado como adesão ao que a razão não poderia descobrir pelas suas forças.

No contexto de toda esta mediatização da razão e da fé conjugada com um *cogito* que não se descobre sem fronteiras quando se descobre e afirma, as expressões agostinianas da experiência religiosa do Sagrado tornam-se mais expressivas e radicais do que em Plotino. Ela própria produz aquele contexto de mediação - limitação que a serve e assim o aspecto de *tremendum* é mais perceptível e pode ser mais manifesto (em Plotino está mais implícito).

Como faz notar Vitorino Capanaga citando para o efeito Wunderle ²⁵, S.^{to} Agostinho expressou de uma maneira feliz uma fórmula que "se fez património comum da psicologia religiosa"; "Inhorresco et inardesco; inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum" ²⁶. Neste caso interessa-nos esta expressão forte da subjectividade na medida em que se tenha construído um pensamento sobre Deus que, derivado dela, seja o mais possível compatível com ela.

A propósito poderia perguntar-se porque é que o ser "dissimilis" leva apenas ao "inhorrescere" e o "similis" ao "inardescere". À primeira vista parece a continuação da tese platónica de que o semelhante ama o semelhante mas aqui a similitude é já uma doação da alteridade, é na alteridade que ela se considera e é nela que atrai. Neste caso a consideração do pensamento teológico permite dar um sentido mais profundo à frase e mais de acordo com a ligação íntima entre o temor e o fascínio ...

²⁵ Na introdução geral às obras de S. Agostinho, da BAC, vol. 1, p. 211 da 5ª ed.

²⁶ *Conf.*, 11, 9.

A concepção do ser supremo como "esse" criador abre-nos para a estranheza de si como ser e como eternidade que imediatamente dele se conclui. Mas a sua grandeza expressa-se quer pela amplidão abrangedora quer pelo contraste com os seres criados. Pela primeira nenhuma essência é contrária a ele ²⁷. Só se opõe ao nada, sendo-lhe porém nisso análogas as outras essências. Pela 2ª característica, tudo o que existe comparado com ele não é e, fora dessa comparação, é.

"Ita enim ille est ut in ejus comparatione ea quae facta sunt non sint. Illo non comparato sunt quoniam ab illo sunt. Illi autem comparata non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est" ²⁸.

É a inconsistência ligada à temporalidade que marca o ser criado como mutável e não tanto a inteligibilidade da mutabilidade que conduz a considerações de grande reserva como as do texto. O que é mutável contém algo de morte em si lutando porém pela sua conservação. Daí a sua ambiguidade: *tendunt esse* indesligável da sua necessidade de serem mantidos no ser a cada instante e uma como que pendência para a destruição:

"quidquid autem minus est quam erat non in quantum est sed in quantum minus est, malum est. Eo enim quo minus est tendit in mortem" ²⁹.

Embora neste texto se esteja a falar do demónio, no princípio enunciado cabe muito mais do que o caso específico que pretende englobar e justificar. Este horizonte do soçobrar das coisas resultante da sua criação *ex-nihilo* aponta por contraste a incorruptibilidade e a onipotência, distancia tudo o que existe do ser de Deus, constituindo ao mesmo tempo um motivo para relativizar tudo o que possa chamar participação em S.^{to} Agostinho e podendo assim constituir, contra a ilusão de afinidades intrínsecas entre os atributos das coisas e os atributos de Deus, uma

²⁷ *De Civitate Dei*, XII, 2, BAC, vol. XVI.

²⁸ *Enarratio in Psalmum 134*, PL 36, 1741, cit. por Pegueroles, *El pensamiento filosófico de S. Augustin*, Labor, Barcelona, 1972, p. 70.

²⁹ *De Vera Religione*, XIII, 126; IV vol., BAC. Comparar com: "Quare deficient? Quia mutabilia sunt? Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt? Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt...", *De Vera Religione*, 18, 35, PL 34, 137.

exigência de prevenção análoga ao alerta contra a ilusão de clareza de que já se falou. De facto, aquilo que se torna bom porque participa da bondade, belo porque participa da beleza, etc. ... participa na medida em que já é. Mas aquilo que já é de forma a "participar" não recebeu o ser da mesma maneira que o ser recebe o bem ou qualquer outra qualidade. Com efeito *não* se diz "assim como comparadas com Deus como ser, as coisas não são, assim também, quando comparadas com Deus como Bem as coisas não são boas ou são más", mas sim: "são mais ou menos boas na medida em que não são o bem."

As qualidades de uma certa perfeição são efectivamente doadas ao ser inconsistente, passando assim a sofrer dessa mesma inconsistência ontológica. Por se darem nesta base periclitante, os atributos da inteligibilidade, bondade, etc., das coisas continuam a ser antes de tudo o indicativo da alteridade longe de constituírem essencialmente a compensação aproximativa ao nível das qualidades da distanciação entitativa. E essa alteridade reforça-se pelo sentido de dependência na medida em que quer qualidades quer mesmo graus não têm a raiz primeira no ser de que são qualidades ou graus como se o existir não implicasse a necessidade de umas ou outras em determinado mas apenas a sua possibilidade e conveniência.

Estrutura aditiva portanto e corruptível por um lado mas onde o reflexo do que Deus é sofre iluminação naturalmente mas não resistência. Ora, a não ser na alma humana, o que Deus é como unidade, como conhecedor prévio das coisas, como bem, reflecte-se sem criar mistério, o que vem tornar todo o mundo criado, sem exceptuar nenhum elemento, num cântico de optimismo e de racionalidade, através do qual o imensamente outro pela natureza se torna presente pela acção. Interpretado segundo uma maior ou menor consistência das coisas, este optimismo durará séculos e, tomando as mais diversas figuras, prolongar-se-á até aos nossos dias, esquecido algumas vezes do tipo de metafísica que lhe deu origem. Derivadamente de um absoluto em cuja concepção é preciso esgotar a clareza em razão de um processo de extremação de que o criacionismo é também uma conclusão, provém um mundo em que aquilo que está abaixo da razão humana passa a ser considerado racional e harmónico desaparecendo toda a ideia de um mistério infra-racional. Esta convicção que se projectará na formulação dos transcendentais,

de que todo o ser é verdadeiro ou de que todo o real é racional e portanto de que à investigação humana corresponde sempre algo que nas coisas se deixa abranger e traduzir projecta-se naquilo mesmo que poderia parecer mais suspeito de irracionalidade: a matéria e o tempo, símbolos respectivamente de indeterminação e de instabilidade

"Id ergo est unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam, quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud quod in comparatione perfecto informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est non est nisi a Deo" ³⁰.

Ligada ao criacionismo esta noção de forma relaciona-se simultaneamente com a beleza, o bem e a inteligibilidade de que a sua própria possibilidade já participa: "non nullum ergo bonum est et capacitas formae" ³¹.

Contraste-se com a noção de matéria em Plotino como o não-ser (por deficiência), o feio, o não bom, o não inteligível pela sua pobreza e que, no entanto, existe. A racionalidade plotiniana move-se entre dois irracionais dos quais aquele que se apresenta na sua forma derivada é a matéria.

O próprio tempo é para Agostinho racional e harmonioso podendo assemelhar-se a uma poesia ³². Recorde-se ainda o sentido da história e a solução ao problema do mal ³³.

A atribuição de tanta harmonia ao mundo é o resultado de um processo de dessacralização subordinada ela própria ao sagrado e realizada em vista da sua maior afirmação. Mas também por isso a perfeição do mundo pode ser indefinidamente exaltada sem quaisquer riscos.

Como efeito desta concepção dessacralizante, em que o sagrado é distância presente, tudo, nivelado pela contingência, leva à relativização das hierarquias, à proibição de prestar culto aos anjos (culto que os considerasse sagrados por si) e até à

³⁰ *De Vera Religione*, 18, 35.

³¹ *Ib.* 18, 36.

³² *De Vera Religione*, 22, 42.

³³ O substancialismo com que concebe os seres criados não lhe tornará essa tarefa demasiado fácil? Não é porém intuito deste trabalho entrar neste assunto.

afirmação de que não há medianeiros entre Deus e os homens. Desta forma, o que parecia um afastamento torna-se uma aproximação:

"Audisti quanta vis sit animal ac potentia: quod ut breviter colligam quemadmodum fatendum est animam humanam non esse quod Deus est, ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit Deo esse propinquius." ³⁴.

E ainda:

"Si quid ergo aliud est eorum quae Deus creavit, quidam est deterius quidam par, ut angeli: melius autem nihil. Et si quando est aliquid horum melius, hoc peccato ejus fit non natura" ³⁵.

Nunca o homem, embora criatura, tinha sido colocado tão alto. Nenhum intermediário, como o Noûs ou a alma do mundo ou qualquer outro se lhe antepõe. Assim, se devido a esta sua colocação, o estudo desinteressado da natureza não tem para si qualquer vantagem formativa, não há nada aqui que proíba a investigação da mesma natureza com fins úteis: pelo contrário: devido a essa mesma colocação poderia ver-se aqui a abertura à concepção do homem como dominador e utente da natureza, onde o mistério dá lugar ao problema. Assim se forma a maior das mediações, sem dúvida a mais distanciadora e perigosa pois aquilo que é tende a fundar-se no desconhecimento da origem. Uma vez alcançada a consciência disto, não implicará a possibilidade do mais enriquecedor dos regressos?

CONCLUSÃO E SÍNTESE

A totalidade do pensamento agostiniano pode ser interpretado como uma construção no sentido de estabelecer, defender e apontar a consciência deste Sagrado comum a todas as religiões embora dentro da dessacralização do mundo a qual se

³⁴ *De Quantitate animae*, cap. 34, 77.

³⁵ *Ib.* 34, 78. Estranhamente, mais tarde, quando se afastava mais da influência platônica, S.^{to} Agostinho hierarquiza realmente as criaturas racionais colocando em primeiro lugar os anjos, pelo facto de não terem corpo.

opera para servi-lo: templo de ideias que o expressem e alberguem dignamente.

Longe de esgotar o assunto, detectaram-se algumas dessas linhas de força fundamentais que deverão ser interpretadas na sua articulação e convergência intermináveis. O ponto de partida já significa uma convergência: da autodefinição de Deus com as conclusões da razão acerca da sua existência e de ambas com a corrente mais nobre do pensamento clássico e de tudo isto ainda o consenso dos povos. A tentativa de transcendimento de todos os conceitos que pela sua perfeição lhe sejam aplicáveis pela exigência de uma lógica do absoluto, uma vez aceite a sua existência, converge com a possível tradução racional da experiência religiosa. A filtração de tudo quanto se diga de Deus através desse princípio de transcendimento exige, ao tratar de cada um dos atributos, a articulação-identificação dos mesmos e o esgotamento possível da inteligibilidade e da racionalidade de cada um e das sínteses resultantes dessas articulações de forma a aflorar a ininteligibilidade e a inefabilidade. Como resultado da concepção do Ser na sua extremação, aplicado também à dimensão de Bonum e de novo em convergência de conclusões, destaca-se aquele atributo que permite conceber a relação de Deus com o que não é ele de maneira a realçar-lhe a superioridade e irredutibilidade de Sagrado (pela via religiosa) e do absoluto (pela via racional) convergindo. Verifica-se como a noção de criação *ex-nihilo* obedece a tais imperativos e como a articulação dela com os outros atributos permite um maior aprofundamento meta-cosmológico e meta-antropológico de cada um deles. Surpreendentemente é para explicar o cariz de imensa superioridade que a noção de criação acarreta, é para manter-lhe a dignidade e o mistério que a linguagem mais aproximada para falar de Deus como criador exige a atribuição de consciência, contanto que, submetida ao exercício de concepção dos outros atributos se possa aflorá-la como misteriosa, o que converge com a característica de autonomia e insondabilidade da Divindade na mística e com o sentido da adoração. Chegados aqui, reparamos como Ser e Consciência representam a nova formulação do primeiro binómio Ser-Bem impondo-se ainda mais do que a princípio segundo o espírito de ultrapassagem de todo o inteligível.

Este pensar de Deus como Sagrado impõe a dessacralização do mundo como reforço à sua grandeza. Assim, tudo o que existe existe derivadamente de Deus mas ao ser-lhe inferior não é necessariamente sagrado em razão dessa derivação.

É por essa importância do Sagrado num mundo dessacralizado que a razão na sua procura incessante representa o que a consciência do Sagrado deve realizar como não sendo parte disso mesmo de que é consciência: Exercitar-se na itinerância, ultrapassando aquela tentação de suficiência que pode vir-lhe das clarezas conquistadas; esclarecer, na consciência da insuficiência, os conteúdos de ordem superior que lhe forem revelados. Em ambos os casos na suspeita de uma clareza que apenas pela sua luz esgotasse até à transparência a realidade de que trata. Foi este espírito de cultivo indefinido, interminável da clareza racional mas ancorado à cautela de que tudo aclarar seria tudo aniquilar, que penetrou a maior parte do pensamento medieval, impedindo que em nome da mística se impusesse o mutismo ou que em nome da razão se arrasasse o irredutível.

Achou-se por bem acabar por um conjunto restrito de conclusões cosmológicas e antropológicas sobretudo para fazer notar como um certo optimismo acerca da racionalidade e harmonia do mundo quer se encare este sincronicamente quer diacronicamente (sentido da História — visão evolutiva de tudo para melhor) derivam desta dessacralização feita em honra do Sagrado.

Não se pretendeu com este trabalho fazer um elogio do sistema de pensamento de S.^{to} Agostinho. Vários problemas ficarão para o futuro e alguns têm a marca agostiniana. Quis apenas lembrar o quanto é necessário para encarar-lhes a solução ou para apreciar as soluções que se lhes foram dando, ter presente esses dois grandes pensares do Sagrado, de Plotino e Agostinho, e o que significa a transição de um para o outro, pois o pensamento ocidental está marcado tanto pelo primeiro e pelo segundo como pela transição do primeiro para o segundo.

E o que significa o esquecimento disto quando ainda pensamos o Sagrado neste tempo ou mesmo quando pensamos nos termos da dessacralização esquecendo a origem desta.