

Santo Agostinho — Tabu do Ocidente?

Há no interior do homem tanta inquietude
que não está ao alcance de nenhum Deus — nem
de nenhuma mulher — poder apaziguá-la.

GEORGES BATAILLE

Tudo se passa como se a sua santidade os afastasse de nós como estrelas que nos confins do universo sobre si mesmas se dissolvessem em buracos negros. Os luminares da cristandade, aqueles que uma auréola não apenas simbólica mas material assinalavam à nossa veneração, parecem mais irrealis e perdidos que os passageiros do Titanic afundados no gelo do Tempo. Com o crepúsculo cultural do cristianismo as suas referências milenárias, se não se extinguíram, parecem-se às sombras dos heróis homéricos convocados por Ulisses, fantasmas nostálgicos ou dolentes da vida antiga sob a roda do sol. Qualquer coisa mais intrinsecamente bárbara que os sitiantes de Hipona parece apta a diluir no esquecimento activo do tempo presente, vivido como eternidade fosforescente, sem passado nem futuro, digamos de interesse, a memória, outrora soberana, do autor das *Confissões* e da *Cidade de Deus*.

Decerto, há bibliotecas inteiras sobre o mais célebre dos Doutores da Igreja. Decerto, há apenas trinta ou quarenta anos, quando a filosofia existencial era a moda cultural do Ocidente, Agostinho — pensador existencial por excelência, mestre da inquietude infinita da alma, da inteligência e do espírito — era uma presença viva, um exemplo, uma interrogação ainda eficaz e mesmo uma resposta para os tormentos de uma cultura e uma civilização em estado de dúvida, como na época em que esse mesmo Ocidente parecia sem futuro para os contemporâneos do Doutor da Graça. O estado de pânico

diluiu-se, o Ocidente vive um dos seus momentos mais eufóricos, passou de campo de concentração possível a uma Disneylândia fabulosa e nada lhe parecerá mais estranho, mais irremediavelmente morto e sepultado que a visão do homem e do seu destino a que Santo Agostinho deu o seu nome, depois de lhe ter dado a sua vigília e o seu génio.

Talvez que a mais profunda actualidade de Agostinho, resida, justamente, no seu fantástico e sublime *anacronismo*. Queremos dizer, na sua incompatibilidade profunda — ao menos na aparência — com a pulsão cultural que domina hoje não apenas o Ocidente mas o mundo inteiro. Agostinho é, por excelência — depois de ter sido durante milénios o fermento mais activo da cultura ocidental, o seu tormento profundo e a sua solução luminosamente inquieta — *o seu autor maldito*.

Toda a sua versão do homem e do universo se articula em torno do conceito — não me atrevo a falar de experiência, pois a sua simples evocação coloca quem o faz fora da comunicação séria e intelectualmente respeitável — de *Pecado*, ou mais latamente, de *Queda original*. Tudo se passa como se o planeta agostiniano fosse uma terra desértica, definitivamente estéril. Na nossa atmosfera cultural não há lugar — salvo a título de arqueologia — para uma visão que tem como polos as noções de *Pecado* e de *Graça*, com o seu duplo pressuposto de uma humanidade responsável pela sua Queda e incapaz de se regenerar pelos seus próprios meios. Nem mesmo numa versão menos teológica daquilo que, laicamente, não há muito, se designava ainda por «problema do Mal», a simples inteligibilidade da versão agostiniana enquanto particular e histórica solução dele, parece culturalmente susceptível de interesse.

Num tempo em que a ideia de Mal sofreu a dupla redução das leituras psicanalíticas e etnológicas e em que a sua *realidade* fascina mais do que apavora, como ingrediente quase exclusivo do imaginário ocidental, o *anacronismo* agostiniano parece sem remissão. Estatisticamente falando, ninguém sabe hoje não só onde passa a fronteira entre o *bem* e o *mal*, nem mesmo se preocupa com a questão de saber se essa distinção tem algum sentido. São noções que somente têm aplicações práticas, mais por tradição que por convicção, num mundo onde a possibilidade mesma de uma *Ética* desapareceu.

É na esfera puramente contingente da «desordem» objectivada nos domínios do político, do económico e dos interesses incompatíveis que neles se degladiam que, a título quase onírico, o discurso

«ético» ainda funciona, mas cortado de todos os seus postulados metafísicos e, sobretudo, religiosos. O estatuto do pós-modernismo em que os nostálgicos — apesar dele — do «sentido», dizem que vivemos, prescinde dessas referências arcaicas sem as quais a aventura espiritual de Agostinho é da mera ordem do fantástico cultural e não componente essencial, como foi durante séculos, do nosso destino enquanto inscrito na ordem da salvação.

Que advém então Agostinho e o seu discurso no interior de uma cultura como *indiferença* — ou, talvez melhor, da Indiferença como cultura? A memória de um discurso teológico condicionante de toda a espiritualidade ocidental no momento do seu eclipse? O autor sempre presente, mas agora na ordem do puramento cultural e imaginário, da primeira e nunca superada análise da interioridade — também em crise como espaço de inscrição psicológica — das *Confissões*? Seria, é, já imenso, mas esta deslocação de Agostinho e do agostiniano para a esfera do profano, mesmo do mais sublime, é ainda uma maneira de ocultar o papel e a função mítica daquele que foi designado, e bem, como o *primeiro homem moderno* da Civilização que é a nossa.

Nem por ele nem por nós nos é lícito subtrair-lo à sua dimensão original de fundador da teologia do Ocidente. E se o Ocidente não o vive — ou é incapaz de o integrar, hoje, de maneira activa no conflito espiritual que nele se desenrola — mesmo sob a forma suprema da sua ocultação — é a própria essência desse Ocidente que se esvai ou sossobra num espaço ainda sem nome, como era sem nome noutra sentida, o espaço do mundo antigo e da minoritária sociedade cristã donde Santo Agostinho extraiu a figura do *homo christianus*.

Na encruzilhada de dois mundos, viveu, pensou, reformulou a Verdade conferindo-lhe um sentido que só a história mesma do povo cristão e da sua cultura ao longo dos séculos poderá incarnar sem jamais o esgotar, o jovem retórico de Tagasta convertido pouco a pouco em Doutor e Pai da Igreja do Ocidente. A *conversão* de Santo Agostinho é um dos poucos actos transcendentais da cultura ocidental. Por mais romanesca ou romântica que seja a peripécia da sua *conversão* imortalizada pela sua pluma, ela tem pouco que ver com aquilo que em idades posteriores, já no interior de uma sociedade tradicionalmente cristã se costuma chamar de fenómeno de conversão. A conversão de Agostinho não é a de Newman, nem de Claudel. É um acontecimento de outra ordem que escapa objectivamente à esfera *privada* e não apenas no sentido em que as mais célebres *conversões* o

fazem. Na sua própria óptica, acontecimento da ordem da Graça — por assim dizer, a *experiência emérita dela* — o fenómeno pertence à História mesma da Graça que através da reflexão agostiniana sobre a sua própria conversão, recebe uma luz e adquire uma dimensão que são, no sentido próprio e figurado, *transcendentes*. Nem sequer à do apóstolo Paulo se pode comparar. S. Paulo não é um *convertido* à maneira de Santo Agostinho. S. Paulo não *regressa penosamente à casa paterna — ou antes, materna — para a transfigurar com a sua presença*, como Agostinho. Ele vem da mesma esfera, da morada de Deus regida pela Lei, exasperada nele pela Lei que a dura, doce, imprevista erupção de uma outra face de Deus subverte num instante e arranca do império da Lei para o do Amor. O acontecimento-Paulo e o texto pauliniano serão para Agostinho na sua busca de Deus, ao mesmo tempo, o exemplo ímpar da acção incompreensível de Deus e de certo modo, pelo seu carácter-limite como que um obstáculo na sua própria e pertinaz busca de uma Verdade que um dia se revestirá da evidência suprema do amor que curvou a cerviz de Paulo de Tarso.

Acontecimento mítico da história da subjectividade cristã, a conversão agostiniana inscreve-se noutra contexto, não apenas pelas óbvias circunstâncias de um tempo histórico diverso, mas porque é, a par de paradigmática transfiguração do velho homem em homem novo, a mais decisiva metamorfose da cultura e da sensibilidade *antiga* em cultura e sensibilidade *modernas*, a conversão da visão do universo em visão cristã da História e do Mundo. Quem se converte ou se cumpre em S. Paulo é um itinerário profético, uma espera, uma verdade latente nas profundezas do Antigo Testamento. Quem se converte em Santo Agostinho — mas também quem permanece nele e em nós como cultura ocidental cristã — é Platão e Plotino, é o mundo antigo como o *mais alto ideal do homem como sabedoria humana*, ao mesmo tempo divina e profana. A reversão da alma, a sua progressiva e dolorosa peregrinação no labirinto dos afectos humanos que nele eram veementes e de uma complexidade extrema, é pouca coisa ao lado da reversão *intelectual*, provocada pela travessia inquieta, do texto da realidade enquanto texto grego com a fundura, ao mesmo tempo luminosa e enigmática das *Eneadas*. Educado ainda no interior da cultura latina helenizada — com o seu charme *decadente* —, o *texto bíblico* onde procura também uma resposta, parece-lhe ao mesmo tempo bárbaro e infantil. É o *filósofo* em Santo Agostinho — hoje podíamos dizer, o *intelectual* — que resiste com toda a sua formação cultural, norteadora para a inteligibilidade objectiva do

universo segundo o modelo grego, a uma outra ordem, orquestrada em torno do imperativo da *salvação*. Antes de chegar ao momento do diálogo supremo com o Outro absoluto, com Deus, o autor do *De magistro* ou do *De libero arbitrio*, vive no círculo da tradição platônica que não é apenas formalmente mimética para ele, mas uma forma viva. Todavia, por mais luminosa que se lhe entremostre a visão grega, nesta primeira conversão puramente intelectual, de que a leitura de *Hortensius* é ocasião, Agostinho não sai do círculo antigo, senão *negativamente*. Pode mesmo dizer-se que a leitura de *Hortensius* é a do encontro com a *luz grega* penetrada do ideal de uma *divinização imanente* que relativiza ou torna sem interesse o nosso vínculo com o mundo e descobre a Verdade como único objecto digno do desejo humano. Como Santo Agostinho nas *Confissões* transfigura todas as suas experiências à luz da conversão final, esse juvenil entusiasmo pelo *Hortensius* parece-lhe o começo do seu regresso a Deus. Mas essa Verdade, que enquanto única realidade *eterna* permanecerá sempre no seu horizonte, como uma espécie de divindade a que, como Renan na *Oração da Acrópole*, enderecerá extasiadas e pungentes apóstrofes, não é a *verdade cristã*, a incarnada no Homem-Deus. A sua autêntica conversão é a do encontro com a Verdade enquanto mundo de Ideias, à Platão, nem sequer com o Uno, além do Bem, como ideia das ideias, segundo Plotino, mas com qualquer coisa de mais irreduzível e opaco, quase substancial, enraizado no seu próprio corpo e tornando impossível essa como que imanente consubstanciação de uma alma de essência divina e o próprio divino. O que Agostinho deve superar para contemplar essa Verdade segundo o modelo grego, Verdade como Ser eterno, por definição imune ao Tempo, é o obstáculo imediato da sua própria vida, corpo e alma prisioneiros de uma obscuridade mútua que só a experiência do *pecado* exemplifica. É através dessa experiência como vivência encarnada na impotência da sua vontade para se libertar de laços que, afastados, lhe permitiriam, por uma ascese à maneira de Plotino, regressar até à pura contemplação da Verdade e posse de si mesmo, que Agostinho fundará a antropologia cristã. Como se diz de Sócrates que fez baixar a Filosofia do Céu à Terra — na verdade, a conversão do saber da «*physis*», em saber de si mesmo — Agostinho, percorrendo as trevas da sua culpabilidade — real ou imaginária, pouco importa — convertirá a *psicologia grega*, e mesmo a mais subtil, em *psicologia cristã*. E invertendo-a, inventa a *alma* em sentido cristão, que não é apenas centelha divina, em si mesma universal e imortal, mas *realidade única* que se

define menos pela sua realidade ôntica que pela sua realidade de decisão, pelo seu poder de escolha ou antes, pelo facto, sem tradição grega, de ser necessariamente um *Eu* diante de um *Tu* soberano.

O espírito antigo conhece a *culpa* mas não a título individual. A culpa é a consciência objectiva de uma desordem na ordem não menos objectiva em que o homem está encerrado. Na tragédia grega pode haver uma antecipação do futuro mistério da culpa e da redenção cristãs, mas a inscrição da culpabilidade, no fundo, não tem sujeito. Invertendo a célebre fórmula de Tertuliano podemos dizer que a alma antiga é materialmente divina. Do Evangelho já se poderia deduzir que ela é naturalmente *cristã*, vocacionada para um amor que não é da ordem da natureza mas um dom de Deus, ou melhor, de um apelo que não é da esfera da necessidade, mas da gratuidade. O que distingue a «*démarche*» de Agostinho de todas as outras é que ele vai ao encontro dessa verdade através de um itinerário particular que o seu génio tornará universal. Não é a experiência objectiva do *mal* que o atormenta, não é nas soluções filosóficas dele ou nas pseudo-religiosas, como a do Maniqueísmo, que encontrará resposta para elas. No horizonte grego, o mal, em última análise não existe. É uma forma do *não-ser*. Agostinho não esquecerá nunca esta *não-realidade* do mal, houve mesmo um momento em que, muito esteticamente, pensou também o mal como a sombra necessária que num quadro exalta a sua harmonia global. Para a vivência do *mal* enquanto expressão exterior a si mesmo, mal físico ou mal metafísico, mesmo mal moral, de que o sujeito é o próximo, sociedade ou indivíduo, essa solução dialéctico-estética pôde parecer-lhe suficiente. Para a sua própria e infinita sede de harmonia, para sua secreta transparência, a solução não bastou. Nenhuma água filosófica podia branquear a sua alma incapaz de resistir à *libido* que em todos os domínios, desde a sensualidade ao amor da glória, o constituía misteriosamente, em prisioneiro de si mesmo. É a vivência desta prisão, não apenas como acto sem substância como é próprio do *mal*, mas *acto positivo* de privação de si mesmo como vocacionado para Deus, que constitui para ele o *pecado*. Incapaz de descobrir o segredo desta força de *pecado*, sofrimento de si e fascínio irresistível do objecto do desejo — Agostinho, abandonando a perspectiva idealista grega, aceita como quem se afoga, a solução maniqueista, a ideia do *mal como substância*, o mal como *força oposta*, mas *análoga a Deus*.

Tornado *objectivo*, componente necessária do processo cósmico, da História e do destino individual, o *mal* deixaria de ser *seu*, a culpa-

bilidade e a responsabilidade perdiam o seu carácter *dramático*. Agostinho retornava por outra via ao círculo da fatalidade antiga. Para vários exegetas do agostinismo — sobretudo na sua expressão final aquando da polémica acerba com os pelagianos — alguma coisa desta visão do mal como *substância*, transparece na sua doutrina da Graça. A própria doutrina da Graça na sua génese alguma coisa deveria a esta solução, ao mesmo tempo sedutora para o espírito — tão avassaladora é a presença do *mal* sob todas as suas formas — que o maniqueísmo representava na época de Agostinho, e tantas ressurreições tem conhecido ao longo do tempo. A concepção do livre-arbítrio teria tido a sombria coloração agustiniana sem essa experiência maniqueista? Inversamente, a concepção agustiniana da Graça revestir-se-ia de uma tal veemência na apologia da sua «gratuidade», passe o pleonasma — sem a mesma experiência?

O horizonte *teorético* nunca é o horizonte apropriado para a compreensão de Santo Agostinho e do agostinismo. Por mais ardente e genial que seja a sua capacidade especulativa, tudo passa nele pelo *corpo*, pelo vivido, e é a vida nele que ata e desata os nós que a especulação cria ou explicita. O que o afastará do maniqueísmo tem menos a ver com qualquer aprofundamento especulativo, com o exame das contradições metafísicas da doutrina do que o encontro de Fausto, — nome predestinado — que lhe fora apresentado como o exemplo do *perfeito*, do *puro* segundo o modelo de *perfeição* que o maniqueísmo pregava. Com a perspicácia humana que o caracterizava, Agostinho reconheceu logo a falácia da nova sabedoria, o seu carácter fantasmagórico. À sua maneira — com a nota do fantástico oriental a mais — a sabedoria maniqueia, superficialmente tão lógica, tinha os mesmos defeitos, mas agravados, da sabedoria bem mais alta do neo-platonismo. As referências metafísicas que as caracterizam não reservam lugar algum para a realidade do Tempo. Defeito grave para quem faria dele o centro da sua visão.

A Filosofia, em última análise é a luta e a vitória ideal do *conceito* contra o *tempo*. Na perspectiva antiga, o Tempo, ou é de natureza circular, ou intemporal. Como Tempo é excluído da inteligibilidade, e todos sabemos que foi através da inclusão paradoxal da mais obscura das «realidades» na sua visão do universo que Santo Agostinho ascendeu à categoria de *filósofo cristão*. Certos comentadores das *Confissões* consideram senão supérfluas, pelo menos exteriores ao tom memorial do seu livro, as páginas célebres do Livro X. Ora elas são ao mesmo tempo a sua conclusão filosófica e o motor secreto de todo o

discurso agostiniano. Independentemente das suas conseqüências religiosas, ou teológicas, o que *As Confissões* representam é a descoberta do *homem como temporalidade* e do destino humano como destino histórico. As questões de origem interessam, naturalmente, Agostinho, mas mais o interessaram as questões de *fim* ou de finalidade. O homem não é essencialmente *alma* caída no corpo, realidade ideal e intencionalmente *eterna* de que as manifestações sensíveis e o tempo onde têm lugar são sombra ou pura aparência. Nós somos *memória*, unidade misteriosa do que Heidegger, muito agostiniano nisso, chamará os três *êxtases* temporais. A cada instante da nossa vida reestruturamos as três faces do tempo e é esse acto que nos subtrai simultaneamente à necessidade da natureza e à necessidade interior que encadearia os momentos vividos como outras tantas contas de vidro num fio invisível. Santo Agostinho analisando-se e percebendo-se essencialmente como *memória* substraiu-nos a todos os espectros da fatalidade antiga. Nós *escolhemos-nos*. É nessa perspectiva, na luz desse sentimento temporal e livre de si mesmo que mais intolerável e mais enigmático lhe teria de parecer o irresistível pendor de *nos deixarmos escolher* pelas solicitações inumeráveis da vida, em particular pela sensualidade que parece converter corpo e alma numa unidade indissolúvel onde a ilusão da escolha livre naufraga. A sensualidade, mas igualmente as mais transparentes das afeições, a amizade ou o amor que atavam nos seus laços a sensibilidade de Agostinho. Todavia, por mais dolorosa que lhe fosse esta experiência de *escravidão*, sabendo-se e conhecendo-se como *livre*, só com a meditação dos textos paulinianos e a descoberta através deles de uma *outra ordem* pôde superar a antinomia entre a sua experiência da vida humana como memória e da vida humana como destino.

Da tradição grega, herdara a ideia de que a culpa era sobretudo ignorância e que, como a virtude podia ser ensinada, a culpa podia ser anulada pela clara consciência dela. Apesar do enraizamento profundo e nunca extinto, do seu espírito no mundo antigo cuja cultura era do seu ofício, só um acontecimento dessa ordem o podia subtrair ao optimismo intelectual da filosofia grega, para lhe revelar uma outra forma dele que não repousa sobre o intelecto ou não se confina na sua luz natural. Embora a clara percepção do papel da vontade em nós o conduza mesmo à convicção que a vontade é a estrutura da realidade humana, essa evidência não bastará para o abrir, de maneira totalmente nova, à Verdade enquanto verdade cristã. A longa série de quedas e arrependimentos através dos quais pensa progredir em

direcção de uma nova Verdade, parece ocultar-se enquanto a sua busca continua inscrita, apesar do que tem de doloroso no plano do sentimento, num horizonte espiritual impregnado de cultura antiga.

Não é apenas o seu «corpo de morte» que o retém à beira da transfiguração cristã, é um «corpus» cultural que só a noção pauliniana da Graça e a sua versão da história da redenção podem pôr em causa. Só em S. Paulo a experiência crucificante do *pecado* recebe ao mesmo tempo uma explicação que condiz com a sua vivência pessoal e uma significação que a extrai da sua *opacidade* sem sujeito para a integrar numa História da Salvação que lhe assinala uma origem e um papel, em última análise, positivos, ou pelo menos, inteligíveis. Mas inteligíveis na ordem da Fé, numa perspectiva outra que a do mundo antigo, suspenso de um Deus *impassível*, impessoal, identificado ao ser não menos imóvel, sem relação visível com o destino humano e o seu sentido. Só nessa perspectiva, a título pessoal, ou como mistério que diz respeito à humanidade inteira, o *pecado* sustenta com o acto gratuito de Deus em nós, a Graça, uma relação que por mais misteriosa que seja é imensurável: «onde o pecado abunda, a graça superabunda». Mas «a verdade» desta célebre expressão de S. Paulo só recebe luz da mesma Fé e da Revelação que nem são aspiração sem conteúdo, nem anúncio *fantástico*, mas a substância daquilo que se deve esperar quando a evidência do amor de Deus pelos homens incarnado em Jesus Cristo é a essência da nossa mais profunda realidade. Assim, ao mesmo tempo que o *pecado* é a manifestação sensível do eclipse desse amor em nós, é a ocasião do regresso a nós mesmos quando nos abandonamos e nos descontamos à presença soberana desse amor onde, como diz o Apóstolo, vivemos e existimos.

Na verdade, o que Santo Agostinho soube pôr em evidência através da sua experiência espiritual do *pecado*, foi a sua essência de não-diálogo, o afastamento da comunicação que ele significa e, em primeiro lugar, connosco mesmo, ou dentro de nós. No interior dessa experiência, falamos sem interlocutor ou imaginamos um pseudo-interlocutor. Inversamente, a Graça é a restauração do *diálogo*, e, dentro dela, da dupla invenção de um *Eu* e de um *Tu* que na ordem ontológica é antes a suprema presença de um *Tu* sem a qual não seríamos *Eu*. É esse o sentido da *conversão* de Agostinho: o da descoberta dentro de si de uma Verdade mais interior a si que ele mesmo, porque seu fundamento na ordem do ser e na ordem do amor, faz deles uma e mesma coisa: «Amor meus, pondus meus».

A fixação agostiniana naquilo que durante séculos se chamou *pecado*, e que não mudará de contexto por mudar de nome ou ser recalçado na cultura contemporânea, poderá parecer neste século de desculpabilização e de permissividade, uma singular perversão da própria essência da palavra evangélica e, numa óptica psicanalista, uma inegável fascinação pelo objecto mesmo cuja sedução o angustia e mortifica. O autor das *Confissões* é um dos mais profundos — e na ordem da história, primeiro — psicólogos que é possível frequentar e nem Dostoiewski nem Nietzsche desceram no labirinto de si mesmos com mais audácia. Essa fixação é, sem dúvida, refinamento e escrúpulo de um espírito sobre os seus actos e os seus pensamentos, mas esse refinamento e escrúpulo são apenas a metáfora de uma exigência de plenitude e de perfeição que em si mesmos não têm limite. Por mais temível que seja para Agostinho e para o agostiniano a desordem e a extensão do mal, de que o *pecado* é suprema expressão, morte absoluta, inexistência pura que simbolicamente é, subversão do tempo próprio, o doutor da Graça encontrou sob ele, através dele, por causa dele, uma omnipresença do Amor no coração e na textura mesma da História que redime radicalmente o que na sua visão poderia haver de inumano e duro. Sob a problemática do mal radical, através da mínima página de Kafka ou Samuel Beckett a substancialidade quase palpável do mal, exprime com bem maior radicalidade uma condição humana que já não pode nem ousa, como o Bispo de Hipona, contrapor à universalidade do horror criado pela ausência do Bem, a forma mais actuante desse Bem. Essas versões não só não escandalizam, como parecem a adequada metáfora de uma condição humana irremediavelmente confinada na sua finitude e no seu abandono ao silêncio do universo.

De quotidiano, o espectáculo do Mal tornou-se invisível e, ele mesmo, espectáculo, como no circo romano a domicílio que a televisão universal nos oferece vinte e quatro horas por dia. É preciso que o «mal» tome proporções grandiosas para que suscite um reflexo nas nossas epidermes fatigadas. Nesta idade de puro signo, de que Barthes foi o cintilante escriba e o profeta indiferente, uma temática, uma obsessão pelo pecado tão extravagante como a do autor das *Confissões*, pesando na balança da salvação o seu «pecado dos dezasseis anos» ou os seus amores ardentes, parecerão incompreensíveis como incompreensível nos parecia — na época cristã que agoniza sob os nossos olhos — que se sacrificassem homens por puro divertimento nas arenas romanas. Talvez isso signifique realmente que o homem como

pessoa e a humanidade como projecto inscrito numa história de salvação — mesmo em termos empíricos — estejam, realmente, agonizando ou já mortas. E que, assim, o autor das *Confissões* já não pertença à nossa fosforescente e efémera constelação. Mas é por isso que convém lê-lo para ter uma ideia do que era uma vida humana e uma alma quando ela se julgava singular como o Deus que a punia pelo excesso de amor com que a criara.

EDUARDO LOURENÇO