

## Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português \*

Se a celebração dum Centenário é o momento propício para uma pausa de reflexão sobre o sentido desse acontecimento, esta agora, comemorando a passagem dos 1600 anos de conversão de Santo Agostinho, acresce em oportunidade, em tomada colectiva de consciência das ideias e dos valores que marcaram os traços duma civilização e deram fisionomia a um mundo que é o nosso.

Santo Agostinho é, indiscutivelmente, um dos mestres do Ocidente; ou talvez melhor, se considerarmos o seu lugar histórico na génese da cultura europeia, diríamos que é ele o preceptor da Europa, o *Mestre* dessa criação humana a que chamamos *mundo ocidental*. Como já foi notado, «dir-se-ia que o seu espírito, sempre vivo e pujante, empenhado em concitar o homem a decisões éticas e teóricas sempre novas, não comporta sequer a ideia de um sistema»<sup>1</sup>. Mas, precisamente, parece encontrar-se aí, no carácter asistemático do seu pensamento, no conjunto de doutrinas resultantes de um processo peculiar de procura, de uma dinâmica interna de ideias que permite estabelecer nexos e relações entre planos diferentes de conhecimento e de realidade, é justamente nessa feição de permanente abertura que reside a chave de explicação para a assombrosa projecção de Agostinho ao longo dos séculos, e, mais ainda, encontramos aí as suas virtualidades de resposta às interpelações do

---

\* A presente comunicação corresponde ao texto refundido e muito ampliado apresentado também no colóquio «O Pensamento Filosófico de Santo Agostinho» promovido pela Fundação Eng.º António de Almeida — Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Faculdade de Teologia — Porto em 22/24 de Outubro de 1987.

<sup>1</sup> Ph. BOEHNER; E. GILSON *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa* (Petrópolis 1970) p. 139.

pensamento actual. Gostaríamos aqui de lembrar — como exemplo comprovativo da nossa afirmação —, Miranda Barbosa, mestre eminente da Universidade de Coimbra, tão cedo desaparecido, cuja posição filosófica neo-augustiniana «é menos um sistema acabado com rígidas teses do que um espírito e um método ou estilo de pensar», e que considerava o Hiponense, devido ao processo introspectivo deste e suas construções ontológicas e éticas, «o único caminho para a filosofia cristã recuperar os desvios da filosofia moderna e contemporânea»<sup>2</sup>. Voltaremos a este ponto; mas, para tanto e perante a obra tão profunda e tão diferenciada, extensíssima, de vastidão oceânica, de Agostinho (em verdade só explicável pela envergadura dum génio), quereríamos apresentar aqui, como tese geral, a capacidade de intervenção de Agostinho, no debate que as várias gerações, ao longo dos tempos, vão suscitando sobre um feixe de questões essenciais ao homem.

Assim, dentro de uma linha de desenvolvimento da Cultura intelectual portuguesa, salientaríamos — com tudo o que de arbitrário envolve uma escolha — um primeiro tempo, situado no período medieval; aludiríamos depois, rapidamente, à resposta augustiniana no Iluminismo setecentista; para concluirmos com as interpelações do pensamento de Santo Agostinho perante o homem actual.

Para circunscrever o tema a aspectos essenciais, iríamos escolher uma vertente precisa — a do conhecimento que o homem tem de si próprio — e a que Gilson denominou de *socratismo cristão* —, aproveitando essa doutrina como fio condutor das nossas considerações.

O tema do conhecimento de si próprio surge, historicamente, como uma constante da Patrística e da espiritualidade cristãs, desenvolve-se com São Bernardo, Hugo e Ricardo de São Vítor, percorre o Renascimento, aprofunda o seu alcance doutrinal com Pascal e Bossuet, renova-se com fundamento e expressão outra no pensamento actual, mas a génese desta doutrina é augustiniana, ou, melhor dizendo, é uma sentença socrática a que Agostinho deu novo e diverso sentido.

Respeita ela ao célebre oráculo esculpido no templo de Delphos, o qual se tornaria na máxima fundamental de Sócrates, e que consiste, para este, e perante a inanidade do mundo inteiro, em o

---

<sup>2</sup> *Apud*: A. AMBROSIO DE PINA «O neo-augustinismo em Portugal» in *Estudos* 33 (1955) pp. 33-35. Cfr. de A. DE MIRANDA E BARBOSA *Ordem do Tempo e Ordem da Razão no método augustiniano* Lisboa 1955.

conhecimento da verdade só ser possível quando a alma penetra nela própria para se recolher, e se concentrar, e se conhecer tal qual ela é. O sentido exacto da máxima délfica será pois este: «conhece que és mortal, e não deus». Assim, este conhecimento leva-nos a só conceber e a desejar bens à nossa medida, a conhecer os nossos limites, evitando ceder ao orgulho e à desharmonia que suscitaria a ira dos deuses e as suas vinganças. De qualquer modo, Sócrates ensinava aos discípulos o conhecimento de si próprio, como uma forma de estes se tornarem melhores.

O pensamento cristão veio dar um sentido diferente à máxima socrática, uma vez que *conhecer-se*, é *conhecer-se como homem*, ou seja, como *criatura*, mortal, mas feita à *imagem e à semelhança de Deus*, destinado a ficar eternamente unido a Ele. Resulta daqui uma acepção inteiramente nova, que vem colocar, no princípio e no cume do conhecimento de si próprio, o conhecimento de Deus.

A esta luz, todas as correntes de Espiritualidade ocidentais inspiram-se em Santo Agostinho, dependendo notadamente destas suas duas fórmulas: «Interior intimo meo et superior summo meo» (*Confissões*, III, 6, 11) e «Noverim me, noverim te» que esclarece o texto do *De Trinitate* (X, 8-9), sobre a maneira como a alma se conhece enquanto ela se torna presente a ela mesma<sup>3</sup>.

Mas o conteúdo essencial desta doutrina, o fundamento da construção do socratismo cristão, assenta na concepção do homem à imagem e semelhança de Deus, conforme vem no *Génese*: «Deus, a seguir, disse: Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança, (...). Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus» (v. 26-27).

Três vezes afirmadas em poucas linhas, esta semelhança divina, inscrita na própria natureza do homem pelo acto criador — como já observou Gilson — ela comanda a estrutura íntima do seu próprio ser<sup>4</sup>.

Analisemos alguns destes desenvolvimentos doutrinais no Pensamento português.

A primeira ilustração do Socratismo cristão na nossa cultura medieval constitui uma indelével marca agustiniana que aparece com Santo António de Lisboa.

<sup>3</sup> Cfr. a excelente síntese de J. CHEVALIER *Histoire de la pensée* II (Paris 1956) p. 837, de que nos servimos neste passo.

<sup>4</sup> E. GILSON *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* Paris 2.<sup>a</sup> ed. 1948 p. 214.

Primeira, sem dúvida, pois foi o Santo aquele que, antes de qualquer outro português, grangeou projecção universal. Enquadrado dentro da moldura do primeiro século da nacionalidade lusitana, Santo António, o mais importante autor da pré-escolástica franciscana, reflectirá no essencial as directrizes do saber adquirido nos mosteiros portugueses de Cónegos Regrantes de Santo Agostinho em Lisboa e em Coimbra.

Santo Agostinho é um dos seus mestres, não apenas por ser patrono da Ordem dos Cónegos Regrantes, em que primeiro ingressou e que o tinha por luzeiro supremo, mas em especial, pelo «humanismo religioso» do mestre, que o discípulo tão profundamente apreciou e absorveu.

A atitude intelectual de Santo António, assente, nos seus fundamentos, sobre a arquitectónica interpretativa agostiniana do pensamento cristão e já na transição para os moldes escolásticos que vão aparecer com o advento do aristotelismo latino da Universidade de Paris, constituindo a *nova era*, dá-nos um elo precioso desta cadeia evolutiva, sem o qual as posições subsequentes da Escola Franciscana (de que foi o primeiro mestre), incluindo mesmo a de São Boaventura, não poderiam ser devidamente compreendidas.

As concepções antonianas do Homem, do Mundo, da Alma e de Deus radicam na metafísica cristã do criacionismo, em desenvolvimento especulativo suscitado por contexto pedagógico bem determinado: a instrução dos seus confrades na arte de pregação e nos modos de interpretar a Escritura Sagrada.

Sabemos como esse ensino estava marcado, desde a sua raiz, pela hermenêutica bíblica, explorando o Santo, até ao limite do inimaginável, a acomodação dos *sentidos* da Sagrada Escritura. A hermenêutica desenvolveu-se originariamente no seio da exegese, e, concretamente no caso da tradição latina medieval, em que Santo António está integrado, dentro do âmbito da exegese da Sagrada Escritura.

Partindo do estudo da exegese e hermenêutica antonianas, será possível reconstruir a visão global do pensamento do Santo, as espécies de conhecimento que estruturam a construção intelectual deste.

Na perspectiva do Santo, e dentro duma linhagem bem augustiniana, o tema da alma será o elo que estabelece a ligação entre os grandes fundamentos teóricos antes aludidos e o tema central do *conhecimento*, desenvolvido no seu tríplice aspecto sensitivo, racional e místico.

Na hierarquização dos graus do conhecimento está suposta uma dialéctica ascendente, que salvaguarda contudo a valorização intrínseca de cada nível, o que fez dizer, com pertinência, a Maria Cândida Pacheco: «O sentido fundamental da antropologia de Santo António resulta, pois, num claro optimismo que abarca toda a obra da Criação. Assim, o posicionamento do homem no cosmos não é resultado duma queda, mas corresponde a um plano providencial; o corpo liberta-se de todos os libelos e torna-se instrumento de mediação cósmica. A peregrinação do homem na terra toma o cariz positivo duma contínua elevação, do inferior ao superior, do megacosmo ao microcosmo, dos sentidos à razão, do espírito à plenitude divina»<sup>5</sup>. Ora esta esquematização permite surpreender a coerência interna da doutrina antoniana do Socratismo cristão. O Santo português está integrado no movimento de carácter místico do mundo ocidental — e, além disso, a actividade de pregador apostólico e a função docente vão modelar com uma feição especial o seu pensamento, como que o centrando em dois polos, em Deus e no Homem, e conferindo-lhe as notas peculiares do *humanismo religioso* e do *moralismo místico*.

Toda a construção doutrinal antoniana é informada de uma alto pensamento, que mergulha as suas raízes em Santo Agostinho: *conhecer a verdade* e amar a virtude, função gémea da razão e do amor.

A bipartição foi logo imposta, como destino inelutável, pelo próprio facto basilar da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, imagem no conhecimento da verdade e semelhança no amor da virtude. Afirma Santo António, em um texto riquíssimo do Sermão do XXIII Domingo depois do Pentecostes: «E note-se que a imagem é tripla: de *semelhança*, de *criação*, na qual foi criado o homem, quer dizer, a *razão* e de *recriação*, pela qual se volta a formar a imagem criada, mediante a graça divina, que se nos infunde para a reparar no entendimento».

E o Santo português logo esclarece a seguir o sentido desta divisão trinitária, de tão acentuada inspiração agustiniana: «a imagem de semelhança é aquela, segundo a qual foi feito o homem à imagem e semelhança de toda a Trindade: pela memória assemelha-se ao Pai; pela inteligência, ao Filho; pelo amor, ao Espírito Santo. Donde a palavra de Santo Agostinho: Lembra-me eu de ti, entenda-te eu e

---

<sup>5</sup> M. C. PACHECO *A Águia e a Tréva* (Lisboa 1986) p. 70.

ame-te. *O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus: imagem, no conhecimento da verdade; semelhança, no amor da virtude*<sup>6</sup>.

Desentranhar a significação profunda deste texto, justificaria, só por si, não uma breve alusão, mas um seminário inteiro de Filosofia Medieval.

O desvendamento do seu sentido poderia esclarecer, designadamente, a articulação especial, que se apresenta nítida para o filósofo cristão, entre o domínio religioso e teológico, e o plano discursivo e racional da filosofia. Quando a sentença da Revelação proclama «E Deus criou o homem à sua imagem e semelhança», esta semelhança divina, inscrita na própria natureza do homem por um acto constitutivo da criação, modela e determina a estrutura do seu ser.

Da universalidade da imagem divina resulta, como consequência para o estatuto do Homem, que não se trata de uma nota accidental acrescida à natureza humana, mas algo que respeita a esta mesma natureza, que participa da sua essência.

O tema privilegiado da filosofia passa assim a ser, com Agostinho, o próprio homem, a descoberta da sua interioridade e seu destino espiritual, ponto onde a teologia tem a ensinar algo de importante sobre o mesmo homem, e insinuando o predomínio da Moral sobre a Metafísica. Decorre desta concepção um certo antifisiocismo — não que Agostinho e os medievais reprovem o estudo da natureza, bem ao contrário, mas o reconhecimento de que o conhecimento de si próprio se torna mais importante do que aquele do mundo exterior — aspecto, aliás, em que coincidem o Socratismo grego e o cristão.

Escolheríamos um segundo momento, tentando compreender o modo de aproveitamento de Santo Agostinho, na última metade do século XVIII, por duas figuras do Iluminismo português, o franciscano Frei Manuel do Cenáculo, Bispo de Beja e Arcebispo de Évora, e Bento José de Sousa Farinha, escritor e professor do ensino régio em Évora.

O século XVIII, o século da Ilustração, conservou intacta a confiança na razão.

Falando da Ilustração — cabe referir Kant, como seu mentor qualificado (embora o reflexo do filósofo alemão em Portugal seja

---

<sup>6</sup> SANTO ANTÓNIO DE LISBOA *Obras Completas* II (Porto 1987) pp. 367-368. A citação de Sto. Agostinho: *Soliloquorum libri duo* II 1 1 PL 32, 885; *De spiritu et anima*, 10, PL 40, 786.

escasso e tardio) que, à pergunta «Que é a Ilustração, a Aufklärung?», deu, em 1784, esta resposta, que ficou famosa: «A Aufklärung é a saída do homem da menoridade devida à própria culpa. Menoridade é a incapacidade de se servir, sem ser guiado por outrem, do próprio entendimento. E tal menoridade é imputável a culpa própria quando a sua causa reside não na incapacidade intelectual mas na incapacidade de decisão e coragem de utilizar o próprio entendimento sem ser guiado. *Sapere aude*. Tem a coragem de utilizar o teu próprio entendimento! Tal a palavra de ordem da Aufklärung»<sup>7</sup>.

Este Iluminismo extreme, puro na radicalidade, pouco atingiu Portugal, onde, em seu lugar, vingou um Eclectismo mitigado, de compromisso, mais empirista do que racionalista, — mas, sempre, em qualquer caso, contestatário da metafísica escolástica de raiz aristotélica, com uma indefessa crença na força da Razão, postulando a renovação da crítica como atitude mental, e logo, a necessidade das reformas pedagógicas, nos diferentes graus do ensino. Daí, também, a estreita aliança do Iluminismo com o Reformismo, entre nós.

*Homem das luzes*, pelo momento histórico em que vive, por formação mental, como participante activo no processo pedagógico-cultural e nas reformas de governo que à Ilustração visavam, D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas enquadra-se numa moldura de ideias bem características da época, cujo traçado já foi feito. Desse amplo quadro do Iluminismo importa ressaltar, por agora, os indispensáveis traços que mais interessa aproveitar para situar o nosso autor: acerba mentalidade crítica, intensa curiosidade científica pelo passado e conseqüente reajustamento da atitude mental, no sentido do rigor cronológico e da objectividade; a revisão de métodos e procura de meios mais adequados, ou requeridos, para a pesquisa, com o desenvolvimento das ciências auxiliares; concomitante reavaliação do presente, e seu elogio com ressaibos triunfalistas, por oposição aos tempos pretéritos; o novo papel propedêutico chamado a desempenhar pela História (a história-prolegómeno), como visão esclarecedora relativamente a certa área disciplinar (a história duma ciência, duma doutrina, duma instituição determinada, como a Física, o Aristotelismo, a Igreja...); o empenho no registo meticuloso dos fastos contemporâneos, como intuito de deixar documentada para a posteridade uma presença, de cuja relevância histórica havia perfeita

---

<sup>7</sup> IMMANUEL KANT, *Werke* (ed. W. Weischedel), vol. 9, p. 53: «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?».

consciência e, como resultante desta, a preocupação de elaborar memórias, dissertações, repertórios, etc.; a constituição organizada de arquivos e de compilações documentais.

Cenáculo respira este ambiente, alimenta-se deste ideário, segue por estas directrizes: figura que se recorta no pano de fundo da Ilustração.

No entanto, e para além de qualquer evolução registada no campo das ideias, a concepção historiográfica do Arcebispo de Évora inspira-se, nos seus fundamentos, num providencialismo de linhagem agustiniana, coerente aliás com a formação espiritual e filosófica recebida, «particularmente a lição dos Livros de Santo Agostinho da Cidade de Deus», como escreve, por 1773, nas suas *Memórias Históricas dos Progressos, e Restabelecimentos das Letras na Ordem Terceira de S. Francisco em Portugal* (que só seriam editadas em 1794; adiante: MHP), o que o levava a uma exigência metódica de fidelidade aos grandes princípios reitores da realidade histórica: «cuidaremos em ser tão officioso e decente, como fiel às *Leis da história*» (MHP, 170).

A doutrina socrática de Santo Agostinho não se manifesta, em Setecentos, com a densidade especulativa revelada por Santo António, nos moldes da iluminação da Verdade pelo Mestre interior do conhecimento no homem.

Agora, os termos teóricos são outros, tendo em vista o debate pedagógico e de ideias: é a refutação da dialéctica escolástica em geral e da Filosofia e Teologia Escolásticas em particular, a que se pretende dar resposta. O que está em causa é a apologia dos Padres da Igreja e da Teologia Positiva, a fim de «que se busque o sólido em nossos estudos»; enfim, a própria inteligibilidade das leis da História: eis o que interessa aos proponentes de Agostinho, para lá de uma defesa da ortodoxia católica.

Cenáculo, no *Plano de Estudos* que estabelece, como Provincial, para a Congregação dos Religiosos da Ordem Terceira, esclarece-nos cabalmente do contexto pedagógico e cultural em que intervinha Santo Agostinho: «O meio de se evitarem estas desordens Escolásticas he trabalharem os Professores por se enriquecerem de Doutrina sólida, vasta e vária, bebida em boas Fontes porque desta applicação lhes nasce o *desgosto das contestações*».

(...) «Recomendamos muito a modéstia, e o amor a Santo Agostinho, que se encontra nas Questões importantes, que tratou Escoto; pois as especulações demaziadas do seu tempo, não podem fazer esquecer aquellas virtudes do mesmo Veneravel Mestre.



Porém esta *recommendação dos Escolasticos antigos não deve entender-se mais do que para mostrar por elles a verdadeira intelligencia dos Dogmas, e das Questões graves que elles sustentarão, fundados nas mesmas escrituras, e Santos Padres, e não para servirem de occasião a disputas ociosas, esquecidas as Fontes da verdadeira Theologia*<sup>8</sup>.

A doutrina augustiniana do Socratismo não se desvanece porém do horizonte filosófico português, nem mesmo durante o Iluminismo; apenas agora aparece inserida em diferente âmbito metafísico e sem a densidade ontológica anterior.

Vale a pena referir essa figura pouco lembrada, embora curiosa, um tanto ingénua, de iluminista contemporâneo de Cenáculo, Bento de Sousa Farinha, — Mestre da Aula Pública de Filosofia, em Évora, a partir de 1764 — como exemplo da transformação da filosofia de Agostinho em novo contexto histórico e cultural.

Formado pelo ideário iluminista de Vernei, de Heinécio e do Genuense — estes dois últimos, traduzidos e divulgados em Portugal graças à sua própria actuação — Sousa Farinha é uma figura de relevo, ainda que carecendo de criatividade própria, das teses e directrizes do Pombalismo e do Iluminismo adoptado em Portugal: a condenação, quasi sempre incrítica e sem comprovação, da Idade Média; a decadência cultural do País no século XVII devido à perniciosa acção dos Jesuítas; o eclectismo filosófico; a crítica à Escolástica; a apologia dos nossos humanistas e escritores de Quinhentos.

É na sua colaboração no *Jornal Encyclopédico*, nos anos de 1789 e 90, quando publica uma série de dissertações de filosofia — textos que supomos até hoje inexplorados pelos especialistas da história das Ideias —, que melhor se explicita a persistência do veio augustiniano dum socratismo cristão. No seu conjunto, estas «*Dissertações*» da última fase da produção literária do autor, correspondem a uma global adesão às teses da filosofia augustiniana, e, perante as ameaças crescentes da época, em uma defesa actuante contra ideologias adversas à Igreja (atente-se ao momento de saída das dissertações — 1789 e 90 —, coincidente com a grande eclosão revolucionária francesa).

Na discussão sobre a insuficiência da Lei Natural, a revelar distanciamento crítico das posições de António Genuense, Sousa Farinha, pretendendo reforçar a sua autoridade, apela em defesa própria para o

---

<sup>8</sup> FREI MANUEL DO CENÁCULO, *Plano dos Estudos para a Congregação dos Religiosos da Ordem Terceira* (...), in *Disposições do Superior Provincial*, Lisboa, 1774, pp. 31 e ss.. Sublinhado nosso.

Santo Doutor, nestes termos: «Este argumento também he de Santo Agostinho e he hum forte freio e sarilham para apertar as bocas dos Naturalistas e Deistas» ... <sup>9</sup>.

A última lição de Filosofia que o professor régio proferiu para os seus alunos, no fim de Junho de 1789, constitui como que uma profissão de fé e um legado augustiniano, onde a construção teórica se desenvolve em torno do Socratismo: «... se a Filosofia vos fez entrar em vós mesmos, e vos fez cair na conta de que sois homens; e vosso entendimento disto vos tem convencido, e vossa vontade vos faz mostrar que o soes, vale isto muito mais, não só que muitos pagens, mas ainda que muitos Doutores e Mestres». E prossegue: «Os antigos disseram que a mais excellente sentença que se podia imaginar era esta: conhece-te a ti mesmo (...). E por estas contas vem também a colher-se todo o fruto, e encimar-se o trabalho e canseira do estudo da Filosofia, quando o Filozofa está advertido e lembrado do que he homem» <sup>10</sup>.

Dispensamo-nos, por brevidade, de acompanhar de perto as teses e abundantes aproveitamentos de Santo Agostinho, nomeadamente sobre: as divisões propostas de Filosofia Racional e Moral; o conceito de microcosmo; a passagem e progresso do conhecimento corpóreo para a contemplação e ciência do espírito; a noção de vontade, entendimento, memória, fantasia e reminiscência; a dignidade da natureza humana; o livre arbítrio e o sentido moral da Liberdade; finalmente, a filosofia como acção de visio ético.

Cenáculo e Sousa Farinha (embora sem este atingir a envergadura de um pensador original), oferecem ambos excelente ilustração da resposta augustiniana às novas interpelações culturais do Iluminismo, no contexto português.

Finalmente, um terceiro momento assinala a presença augustiniana entre nós no tempo actual. Talvez fosse preferível começar por dizer que estes aspectos não surgem isoladamente, antes sendo elos de uma longa cadeia de interesses múltiplos e duradouros, que se repercutiram, de modos diferentes, ao longo dos séculos. Com efeito, como já referimos, o Mestre de Hipona está presente desde os

---

<sup>9</sup> B. J. DE SOUSA FARINHA, «Artigo VI. Filosofia Racional e Moral. Continuação da Dissertação sobre a insuficiência da Lei Natural (...), *Jornal Encyclopédico*, Set.-Out.-Nov.º de 1789, p. 76.

<sup>10</sup> *Id.*, «Artigo VI. Filosofia Racional e Moral. A última lição da Filosofia que deu aos seus Discipulos no fim de Junho de 1789», *Jornal Encyclopédico*, Julho de 1791, p. 78.

primórdios da nacionalidade, nas primeiras escolas monásticas interiores de formação de Cónegos que viviam sobre a regra de Santo Agostinho, em Santa Cruz de Coimbra e em São Vivente de Fora, de Lisboa.

Sabemos hoje, comprovadamente, de algumas das obras que aí existiam do Santo Doutor, e não desejaríamos agora, para não sobrecarregar a vossa atenção, voltar a temas que antes e com maior demora havíamos estudado. Essa persistência doutrinal prolonga-se no período medieval, com figuras de relevo como o franciscano Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves, em obras onde desenvolve, nos debates em torno do Poder Temporal e do Poder Espiritual, teses do denominado Augustinismo político; é ainda o veio de inspiração agustiniana que deixa suas marcas impressas: na Ínclita Geração, — nos textos literários de D. João I, de D. Duarte e de D. Pedro —; em mestres universitários como Frei João Claro de Alcobaça; em escritores, humanistas e espirituais, como Frei Tomé de Jesus, Heitor Pinto, Sebastião Toscano, Diogo de Murça, para não falar nessas figuras maiores de Gil Vicente e de Luís de Camões.

Todos esses vestígios indiciam o vigor da doutrina do Aurélio Doutor, em geral, e oferecem indesmentível interesse para a história das Ideias, em particular. Para a compreensão da profunda influência agustiniana — real, se bem que indirecta —, importa ter presente que uma das mais célebres polémicas renascentistas, no âmbito dos círculos universitários de Coimbra e de Évora, onde intervêm as figura cimeiras de Pedro da Fonseca e Luís de Molina — sobre os futuríveis, ou futuros contingentes — cuja discussão veio a denominar-se *Ciência Média* — tem o seu fundamento longínquo, mas radical, na tematização agustiniana da Graça e do Livre Arbítrio, embora as fontes doutrinárias citadas ao longo desse debate, e os textos explicitamente invocados, só em reduzida medida dependessem da obra de Santo Agostinho.

Continuidades que, embora com certos hiatos, atingem o noso tempo — dizíamos —, através da escola, e designadamente da Universidade.

D. Manuel Trindade Salgueiro defendeu, como dissertação de doutoramento em Teologia na Universidade de Estrasburgo, *La doctrine de St. Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, tendo, em Coimbra, como professor, introduzido Santo Agostinho nas suas aulas da Faculdade de Letras, quando aí regeu a disciplina da História da Filosofia Medieval; e o seu sucessor na cátedra, o Prof. Arnaldo de

Miranda Barbosa, já aqui citado, poudes continuar essa corrente nos seus cursos e em vários escritos, de que salientáramos, em 1955, a profunda análise sobre *Ordem do Tempo e Ordem da razão no método agostiniano*. Actualmente, no âmbito do ensino superior, quer filosófico quer teológico, o labor manifesta-se em dissertações e outros trabalhos académicos, a traduzirem em vertentes diversas a vitalidade de uma reflexão sobre Agostinho, à luz das preocupações do homem contemporâneos.

Apenas por quanto nos foi dado conhecer, ao acompanharmos mais de perto o trabalho de alguns nossos Colegas (e não desejaríamos aqui que a omissão significasse exclusão), diríamos que as actuais tematizações da filosofia, tais como as dos problemas da existência, da vivência, da memória, do tempo e do carácter temporal da experiência humana, no sentido hermenêutico ultimamente desenvolvido por Paul Ricoeur, estimulam em novas e fecundas direcções o retorno ao pensamento de Santo Agostinho.

Seguindo de algum modo uma directriz semelhante, tal como ocorre na Filosofia, também na Teologia o movimento de regresso a Agostinho não corresponde a uma estagnação, antes leva a procurar na refontalização dos textos originais o impulso criativo que permite o desenvolvimento da ciência e amplia o conhecimento da Verdade. Os domínios da Filosofia e da Teologia não se confundem, mas no Doutor de Hipona jamais andam divorciados: razão para não esquecermos o renovado surto de interesse por Agostinho no ensino teológico universitário, onde designadamente as perspectivas da sua doutrina trinitária abrem novas vias, aprofundando a noção desta ligação íntima, desta implicação mútua do Deus em si e do Deus para nós, do Deus da *theologia* e do Deus da *ekonomia*, no dizer dos Antigos; isso em que afinal «constitui o âmago da vida da fé, e portanto, também da teologia: o mistério do Deus trino e uno»<sup>11</sup>.

Para usar das expressões de um consagrado mestre de teologia, «se há alguma mensagem religiosa claramente bíblica e cristã, ela consiste em que o Deus transcendente, precisamente por o ser de modo total e absoluto, pode estar e está totalmente imanente, enquanto transcendente, aos homens na sua vida e na sua história. Esta a lei que Agostinho exprimia na exclamação: «Deus interior intimo meo et superior summo meo»; esta uma lei que, nos nossos

---

<sup>11</sup> H. NORONHA GALVÃO, «Influências agostinianas na doutrina trinitária de Santo António», in *Colóquio Antoniano*, Lisboa, 1982, p. 126.

dias, um Gabriel Marcel desenvolveu e fundamentou à sua maneira, no campo filosófico, e em que Karl Rahner, já no plano teológico, não menos insistiu com a sua conhecida tese de que o Deus da *theologia* é o Deus da *ekonomia*<sup>12</sup>.

Teremos de concluir.

Nos questionamentos múltiplos colocados pelo homem actual — na sequência de uma linha especulativa que já anteviu a «morte de Deus», e logo depois a «morte do Homem», e agora já o aniquilamento da própria Filosofia — esse ser que se interroga advém, cada vez mais, um ser em solidão, em que a relação do eu com o outro, e com o mundo, e com a natureza, perdeu o sentido que Santo Agostinho e os medievais muito bem conheciam.

Eduado Prado de Mendonça, um filósofo brasileiro há pouco desaparecido, sustentava, num livro recente sobre as origens da metafísica moderna, que no estudo do socratismo cristão se descortinava a razão pela qual se deu a passagem da filosofia do ser para a filosofia do sujeito. Esta mudança explicar-se-ia, segundo ele, pela corrente do pensamento místico intelectualista. A mística, no seu processo de intelectualização, ao assumir o patrocínio de Sócrates com o «Conhece-te a ti mesmo», entra no debate filosófico.

O filósofo brasileiro, em vez de aceitar a habitual caracterização do pensamento moderno como derivado do conceito grego da razão natural, sustenta que esse pensamento tem origem na mística. O «conhece-te a ti mesmo» no sentido cristão revela o homem criado à imagem de Deus, ao mesmo tempo que imagem do mundo (microcosmo). Daqui a abertura para um novo caminho da metafísica, voltada para a interioridade do sujeito, e cuja reflexão reporá em novos termos a consideração do Homem, de Deus e do Mundo.

Por suas origens místicas, compreende-se porque os temas da intuição e da vivência passam a ter uma significação prioritária no pensamento moderno<sup>13</sup>.

Sem prejuízo dum necessário aprofundamento no estudo desta tese, constitui ela estímulo para nova leitura da filosofia — de toda a filosofia — e designadamente dos filósofos portugueses deste último

---

<sup>12</sup> *Id.*, p. 121.

<sup>13</sup> E. PRADO DE MENDONÇA, *O Socratismo Cristão e as Origens da metafísica moderna*, S. Paulo, 1975.

século. Lembrando a genérica interpretação teodiceica de José Marinho, sobre a actividade especulativa dos nossos pensadores, interrogamo-nos se a dolorosa procura de uma via para Deus e os supostos do socratismo cristão não constituem temas possíveis para um formulário, com intenção de uma nova leitura das obras daqueles, desde Antero de Quental e Amorim Viana, passando por Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra e Pascoaes, até ao mesmo José Marinho.

Apelo para uma inesperada leitura sem dúvida, mas de que talvez ressalte, para lá de todas as explícitas e directas influências agostinianas que se viessem a deparar — a grande, a portentosa presença de Santo Agostinho, tão vivo e tão presente ontem, como hoje, na encruzilhada de caminhos do Homem, neste dealbar do terceiro milénio.

FRANCISCO DA GAMA CAEIRO