

Teologia e mitopoiética da história em Agostinho da Silva

*Isaque Pereira de Carvalho**

Da fundamental concepção teológica agostiniana, é possível descortinar toda uma reflexão que passa pelos campos da filosofia da história, da poética, da ética, do pensamento acerca da civilização de língua portuguesa, entre tantos outros. Com efeito, é a centralidade da teologia que enformará todo o pensamento de Agostinho da Silva. É concebendo Deus como a harmonização e superação de toda a dualidade tensional (absoluto/relativo, eternidade/tempo, subjetividade/objetividade, essência/aparência, inconsciente/consciente, sentimental/racional, invisível/visível, divino/humano, mito/história, interno/externo) que Agostinho desenvolve um sugestivo percurso de transcensão desses mesmos dualismos. Neste sentido, temos a intenção de, a partir da teodicéia expressa por Agostinho, proceder a uma reflexão sobre as suas concepções de Deus, de homem e das suas íntimas e recíprocas comutações, buscando captar a percepção agostiniana sobre o movimento histórico em sua dinâmica com a revelação/inspiração do Espírito (Deus-homem, homem-Deus) atentando para uma sutil e tácita intuição de uma filosofia da história que, pretendendo promover a fusão dos opostos-complementares e superar inclusive a separação entre sujeito e objeto, abri-ria uma via de encontro entre mito e história, ou entre o sagrado e o profano, culminando com a conjectura de uma apoteótica realização de Deus no homem histórico e também o inverso, ou seja, do homem na divindade. Na consecução desse intuito, chamaremos à discussão, à maneira dialógica, alguns aspectos do pensamento do mitólogo Eudoro de Sousa acerca de mito e história.

No pensamento de Agostinho da Silva, embora o silêncio seja mais digno ou apropriado para as questões referentes a Deus ou ao Absoluto, pois que qualquer especulação ou teorização lógico-discursiva só se atribui àquilo que é relativo e que pode ser predicável, não sendo por isso admissível à eterni-

* Isaque de Carvalho é licenciado pela Universidade de Brasília na área de História e mestre em Filosofia em Portugal pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com a tese *Divino-Humana Semelhança: A Idéia de Liberdade em Agostinho da Silva*.

dade, à infinitude e à perfeição ilimitada de Deus, pode-se detectar, simultaneamente, a não existência de Deus¹ (entendida a Sua plenitude como Princípio ou Origem) e a Sua existência (entendida como a Sua manifestação), sem que haja nisso qualquer contradição essencial, antes pressentindo nessa paradoxia indícios da mais excelsa Liberdade.² Para expressar a sua concepção de Deus, Agostinho toma por parâmetro uma idéia da física cosmológica pela qual um átomo inicial explode em mundo logo que toma conhecimento de si mesmo. Assim como na deflagração do átomo primordial, (...) *no momento em que o mundo explode de Deus, ou Deus explode em mundo, deixe[a] Ele de existir como Absoluto e, portanto, como Deus; é já a Trindade (...)*³ e passa a existir no Espírito Santo, *mistério* que conjuga a identidade e a diferenciação de Deus Absoluto em suas manifestações fenomênicas.⁴

Contudo, Agostinho afirma que a “explosão de Deus em mundo” não se deu de uma vez para sempre, estando antes a se processar a cada momento, o que teria por conseqüência tanto a coincidência entre Deus e Trindade, como entre a eternidade e o tempo, abrindo desta maneira uma larga via para a especulação acerca da simultaneidade de expansão e contração do Universo, ou seja, de manifestação divina na criação dos entes (passagem do Absoluto para o relativo), bem como a sua oposta e complementar retração (passagem do relativo para o Absoluto) por uma *metanóia* em que o homem (posto que criado à sua imagem e semelhança e por isso ocupando uma essencial responsabilidade nesse processo), pela estrada insuspeita de Damasco, se aniquila, deixando surgir em si outro diferente ou até mesmo contrário, como afirma Agostinho:

“Creio que esse explodir do Nada em Tudo não se deu de uma vez para sempre no mundo, mas se está dando a cada momento, sendo pura ilusão nossa a ideia de sua continuidade: cada ocultação do determinismo detectada pela ciência, cujo progresso não vejo como ilimitado, como não vejo o da Humanidade – o passo final será o salto do determinismo para a liberdade –, significa a passagem de um mundo a outro (a paleontologia estratigráfica pode não ser o fruto de uma evolução, mas o testemunho dos saltos de um mundo a outro).”

E ainda:

“Cada mundo criado tem leis fixas, e destinos humanos; cada intervalo significa a liberdade de aparecer outro mundo com diferentes relacionamentos legais”⁵

Com efeito, a essência de todo o pensamento de Agostinho provém da intuição de Deus como esse *O Nada que é Tudo*, expresso em termos de explosão e retração.⁶ Enquanto plenitude absoluta, Deus só o é na medida em que integra o *Nada*, essa sua instância consubstantiva, que o permite exceder toda a determinação do mundo contingente.⁷ Não obstante esse paradoxal elemento ontológico da divindade, e talvez mesmo por isso, Agostinho entende que Deus também é expressão de Liberdade absoluta, pois mesmo o *Nada* constitutivo não O constrange a continuar indeterminado, podendo Deus tanto permanecer na ausência de modos e propriedades como autodeterminar-se, ou explodir em mundo, por vezes intermináveis.⁸ Sendo Deus *Nada*, Ele é *Tudo*, *todo ser*, quer como quietude, quer como manifestação na diferença e na novidade. Daí que Deus devenha autopoeiticamente mundo, revelando-se sempre na contingência histórica.

Nesse sentido, o mundo, bem como o homem e a própria experiência histórica do homem seriam a consubstantial transformação de Deus, a sua íntima, una e simples infinitude, perfeição e totalidade transmutada ou revelada em unitalidade complexa, múltipla e morfológica. De maneira que, ao contrário de serem concebidos como uma entidade separada do divino por teocriptia ou diminuição ontológica, como um grupo de autores portugueses o postula, afiguram-se antes como um mesmo-outro de Deus, inerente à autocriação do incriado. Mundo e homem não são nem poderiam ser simples efeitos de uma causa, mas o próprio causar-se de uma causa incausada, o que é patente na concepção agostiniana de *expansão* e *contração* do Universo. Assim, Agostinho também pensa o mundo com todos os seus atributos naturais, sociais, históricos, em termos de revelação ou manifestação-ocultamento, sempre renovada, de Deus no mundo ou, dito de outra forma, mundo e Deus como sendo o mesmo, uno e eternamente idênticos e diferentes.

Sendo Deus simultaneamente transcendente e imanente, essencial e existencial, eterno e revelando-se na história – ou antes, é mesmo o fundamento ontológico da história –, Agostinho entende que é a própria história um cenário de simbiose entre o sagrado e o profano, ou antes, local privilegiado da simultaneidade entre o divino e o humano, o eterno e o temporal, numa grande *aventura* que congrega os *deuses do néctar* e os *marujos do vinho*,⁹ revelando assim a sua natureza simbólica. Procedendo à análise da cultura e da história portuguesas,¹⁰ Agostinho assim o confirma: concebe que a história desenvolve-se em pelo menos duas dimensões simultâneas, ou seja, o seu lado noturno (o oceano nos homens) e o seu lado diurno (os homens no oceano), sempre na fronteira entre a eternidade e o tempo, o divino e o humano, a

Liberdade e a necessidade, o invisível e o visível. Daí a *Ilha dos Amores* representar a pluralidade divina oculta de cada ser, sendo ela um mítico¹¹ lugar da união das duas faces humanas ou o *topos* (ou *u-topos*) onde se dá o reconhecimento da divindade do homem e da humanidade de Deus, experiência de transcensão que capacita para a visão do Todo ou do Absoluto. Neste sentido, essa divina *epopsia* revela-se na própria experiência temporal, entendendo assim a história não como simplesmente a experiência angustiada do homem exilado no mundo.

Assim o entende Eudoro de Sousa a propósito de mito e história. Eudoro parte da idéia do homem como a própria negação do Absoluto divino e primordial que, instituindo a partir de si (o centro) o regime de cisão objetivante e hominizante, determina não só o seu presente coisificado como projeta esse seu mesmo presente tanto para o passado quanto para o futuro (o seu horizonte circundante). É o que Eudoro chama de *presença do presente*.¹² Decorrente dessa ou simultaneamente a essa onipotência do homem exclusivamente humano, desvinculado dos seus aspectos natural e divino, teria surgido a história como o saber próprio do homem desligado e por isso carente de religião e mitologia, entendendo por mito um pensamento/vivência simbólico que consiste, fundamentalmente, num discurso a respeito dos deuses ou das Origens não originadas. O mito teria sido originado da religião como ato ritual, pura vivência do sagrado. Sendo religiosa a primeira atitude do homem perante o mundo (na obscura caverna primordial do *excesso incontido* do entre-ser, onde tudo estava ligado), o mito aparece como um dizer poético, uma resposta ao sentimento da presença do divino, portanto, oposto à discursividade histórica.

Com efeito, é na ideia de um presente plenificado que Agostinho concebe a consubstancialidade de eternidade e tempo,¹³ motivo essencial que estrutura toda a sua teologia e mitopoiética da história. Em “Teologia Humana”,¹⁴ Agostinho exprime a sua concepção acerca da conexão entre centro e periferia ou, o que podemos entender conforme a crítica do mitólogo Eudoro de Sousa à história, como uma das possíveis correlações entre projetor, projeção e projetado, tendo como termos dessas correlações ora Deus, homem e Natureza, ora presente do homem e seus respectivos passado e futuro. Em Agostinho também encontramos a crítica à história e mesmo a necessidade de *livrarmos da história*¹⁵ como sinal de Liberdade, embora num sentido não totalmente coincidente com o postulado de Eudoro em *História e Mito*.¹⁶ Dizemos “não totalmente” não tanto pelos fins alcançados ou almejados por cada um desses pensadores (que entendemos ser de grande similitude ou senão de identidade

mesmo), quanto pelos caminhos adotados. Diferente de Eudoro, Agostinho parte da idéia de que o homem é uma criatura de Deus, criado à sua imagem e semelhança.¹⁷ Considerando-se por esse ângulo, pode-se assinalar pelo menos duas importantes implicações contidas nessa afirmação, ou seja, nem o homem é uma diminuição ou negação de Deus, já que é criado à sua imagem e semelhança, nem tampouco Deus pode ser uma projeção objetivante do homem como centro irradiador de sentidos e de onticidade, o que Agostinho deixa claro ao afirmar que o significado daquela semelhança não é a antropologização de Deus, mas antes a própria deificação do homem, isto é, o homem é um *Deus ainda não realizado e em acto, mas um Deus sempre em potência* e que está *num perpétuo encaminhar-se para o formular de uma lei que só tivesse uma intenção e um artigo; o de que é a sua única obrigação a de se não regular por mais norma nenhuma que não seja a da mais absoluta liberdade*.¹⁸ Nessa Liberdade Absoluta consistiria a divina semelhança entre criador e criatura.

Consoante esta idéia de Liberdade Absoluta como o princípio de identidade entre Deus e o homem, Agostinho também se mostra atento à sua manifestação, ou antes, está convicto de que é a sua própria manifestação o que mais importa para o cumprimento do texto que considera fundamental, qual seja, *de que foi o homem criado por Deus à sua imagem e semelhança*.¹⁹ Daí advém a sua crítica à história e a sua aproximação ao pensamento de Eudoro. Salvaguardada a diferença entre ambos, referente à concepção de Deus e do homem, efetivamente a crítica agostiniana revela-se como um paralelo – com tendências tangenciais – às idéias sobre o tempo em Eudoro. Assim como o terror da história é expresso pelo mitólogo como o domínio e a projeção da *presença do presente*, que cumpriria negar (negação da negação primordial) para o advento da reintegração do Absoluto, Agostinho entende que a negação da história para o advento da Liberdade passaria simultânea e precisamente por uma transcensão do e regresso ao presente. Estamos, portanto, diante de pelo menos duas modalidades de presente no pensamento de Agostinho. Num primeiro momento, o da necessidade de transcensão, Agostinho refere-se a um presente que, imerso em seus aparentes problemas e desejos, por um lado inventa passados fantasiosos (no sentido de ilusórios), à maneira de refúgio das suas atuais frustrações egóticas, estando o seu ego tão afastado do natural como do sobrenatural; por outro, projeta futuros que repelem um presente que é sinônimo de Vida e que já representa uma outra dimensão do presente a que importa regressar.

De maneira que é um presente plenificado (o presente da Vida criativa ou um tempo consubstancial ao eterno, em que Deuses e marujos navegam o

grande oceano do espírito, excitados tanto pelo néctar quanto pelo vinho), diametralmente distinto da onipresença da *presença do presente* em Eudoro, o que Agostinho invoca a propósito da história, para o cumprimento da Liberdade a que tanto Deus como o homem, por virtude da sua semelhança substantiva, estão fadados. Para Agostinho, esse presente radicalmente imanente, sem deixar de ser da ordem transcendente, constitui o próprio tempo das crianças, em que *a vida se passa na realidade do irreal*²⁰ (por que ao vivê-lo, elas o suspendem), e por isso caracteriza o próprio tempo investido de eternidade em que se dá toda a criação. Assim, entendemos que a manifestação do princípio de Liberdade em Agostinho está intimamente ligada à idéia de uma reorganização dos parâmetros ou dos termos da correlação entre projetor, projeção e projetado, não sendo a contestação da história reclamada por Agostinho senão a negação à repetição da derrocada do presente (ou desse presente derrocado) tanto no passado quanto no futuro e, sobretudo, a afirmação da criação eterna, sempre renovada no presente, como manifestação ou mesmo revelação. Daí estarmos falando de poiésis na história.

É possível que tal perspectiva nos conduza a uma compreensão segundo a qual, tendo a vivência religiosa dos homens, ou a sua experiência divina, o seu núcleo no eterno, a dimensão temporal ou histórica seria desprezada como aquilo de que o homem necessita livrar-se para alcançar a sua elevação final. Entretanto, para Agostinho, o eterno parece ser menos o imutável fora do tempo do que o próprio tempo plenificado. Importante ter em consideração que o pensamento de Agostinho, embora de uma forma nada convencional, insere-se na perspectiva criacionista do cristianismo, em cujo cerne temos que Deus além de criar os entes celestes, os homens e a natureza, criou também o tempo e, com ele, a história. Deste ponto de vista, o tempo é irreversível e dividido em passado e futuro, onde esse último permanentemente se presentifica e essa “aparição” do presente mergulha continuamente no passado, numa integração plenificadora de passado, presente e futuro.²¹ Na dinâmica dessa correlação trans-ontológica do(s) tempo(s), há uma constante e orientada mudança em algo que permanece, possibilitando a emergência de um presente sempre renovado, tangenciando a eternidade que no tempo supostamente se teria perdido. É pelo presente – potencializado por abarcar passado e futuro e, por isso, pleno – que tempo/história e eternidade são num único ser ou numa única realidade.²²

Assim, transcender o tempo, ou antes, alcançar um presente pleno (a eternidade) num instante da história, parece ser, em Agostinho, a suprema possibilidade do homem, bem como a experiência da unidade, do verdadeiro Amor. Não se trata de abdicar da história em nome de uma dimensão exclusivamente

extramundana, mas de complementá-la com a plenitude de uma experiência divina. Na exclusividade do lado diurno da história, o homem encontra-se divorciado, exilado de si mesmo, posto que afastado de Deus. Com a abertura da história ao seu lado noturno, númeno e fenômeno iluminam-se reciprocamente.²³

Segundo Agostinho, estando a própria história da economia e do poder de mandar disponível ao aceno da religião ou daquilo que verdadeiramente é religioso na religião, isto é, o Espírito, teríamos que eternidade e tempo não estariam de todo em regime de incompatibilidade e exclusão. Antes o contrário. É pela religião manifestada que “sonho” e “realidade” se confundem e que sagrado e profano em simultâneo favorecem a revelação histórica do eterno e, por conseguinte, a emergência de uma trans-historicidade na própria história. Assim também o entende com relação à arte²⁴ e à ciência investidas pelo e para o Espírito. Agostinho não nega radicalmente o mundo e a civilização que critica. Não seria pela anulação da objetividade e da racionalidade em nome de uma transcendência radical que a plenitude se daria, mas na sua própria realidade transformada. Assim também o entendemos a propósito do mito. Como a religião, o mito também é uma narrativa, o que supõe uma sucessão cronológica, portanto, no tempo. Simultaneamente, é narrativa/expressão do eterno concebido como Origem que integra passado, presente e futuro e os transcende em divina trans-temporalidade, o que para Agostinho representaria o Paraíso como eterno presente. Destarte, tanto o tempo quanto a própria história, para Agostinho, têm e são Outros, ou ainda são qualquer coisa somente na medida em que se revelam em sua diversa alteridade. É nesse sentido que Agostinho afirma que o Reino do Espírito é já agora, nesse eterno presente em que, “outrando-se” a história (ou seja, sendo religiosa, assumindo/assimilando a presença do Espírito ou do *mistério* da Origem de que cantam os mitos), tempo e eternidade cumprem o seu destino inequívoco: plenificação do Absoluto na história, como fica expresso em suas reflexões sobre o Império do Espírito Santo, a Ilha dos Amores e o sebastianismo.

O Espírito, portanto, é o elo que integra o que foi separado, o traço comum de sujeito e objeto, por onde se estabelece todo o diálogo. Identificado com Deus (*Nada que é Tudo*), o Espírito é a indefinível e inesgotável fonte que confere à Vida e à própria história a dádiva de poder fluir sob quaisquer formas, inclusivamente sob forma nenhuma, num eterno processo de auto-poiesis ou *fantasia criadora*²⁵ da deidade, de cuja essência o homem participa, constituindo isso a base de todo o verdadeiro artista e de toda a arte, entendida como *a revelação, fragmentada por homens, tempos e países, do Artista supremo que Deus é*.²⁶ Assim entendemos o “outramento” do homem e da história, a

sua abertura para o regime mitopoético ou noturno e a própria teologia da história em Agostinho. Para o pensador, as religiões históricas e a própria experiência fenomênica iluminada por laivos divinos são evidências da participação do Absoluto e do histórico... por virtude do Espírito.

Notas

1 Cf. Agostinho da Silva. "Sobre Ideia de Deus". In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*. Lisboa, Âncora, 1999, p. 296. *Se eu digo que Deus existe, segundo os nossos pobres, ignorantes ou pelo menos limitados critérios, lá se vai a ideia de que Deus não existe, também segundo os mesmos limitados, ignorantes e pobres critérios.*

2 Cf. Agostinho da Silva. "Do Previsível e do Imprevisível." *Idem*, p. 380. Comentando Fernando Pessoa, e os seus heterônimos, como alguém que *a seu modo era um asceta num exercício de vôo para Deus, de seu próprio vôo, não do vôo dos outros (...)*, Agostinho afirma: *Ao essencial sabia ele [o poeta] que nenhuma atribuição é legítima e a isso ligava, invento eu, o não haver prova alguma racional da existência de Deus ou da sua inexistência. Deus não se afirma nem se nega: Deus É, mesmo quando não é, numa plena manifestação de sua suprema liberdade.*

3 Agostinho da Silva. "Sobre Ideia de Deus". *Idem*, p. 297.

4 *Idem, ibidem*, p. 296. (...) *ao tomar Deus conhecimento de si próprio, se vê, ou é, sujeito e objecto, Pai e Filho, com um intervalo imediato de tempo e de espaço, como me sucede a mim quando me vejo ao espelho, ou me penso espe-lhado; mas, como acontece a mim e à minha imagem, a semelhança os liga, a identidade os une; e isto, que só existe quando Deus existe e porque é Pai e Filho, sujeito e objecto, chamarei eu de Espírito Santo. O mistério da conjugação também é apreciado por Agostinho quando o pensador diz que existe um Deus que é o conjunto de tudo quanto apercebemos no Universo. Tudo o que existe contém Deus, Deus contém tudo o que existe. Pode-se, sem blasfêmia, considerar o aspecto imanente ou o aspecto transcendente de Deus; pode-se, sem blasfêmia, falar não de Deus mas apenas do Universo, com Espírito e Matéria, formando um todo indissolúvel.* Cf. Agostinho da Silva. "Doutrina Cristã". In: *Textos e Ensaios Filosóficos*. Vol. 1. Lisboa, Âncora, 1999, p. 81.

5 Cf. Agostinho da Silva. "Até Ao Primeiro Quartel...". In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*. p. 306. Ainda na mesma página Agostinho afirma: *Portanto, para que surja um mundo diferente do actual, basta que eu mude, que me insira naquele momento em que o alguma coisa se recolhe ao nada, o que só pode ser preparado e propiciado por um comportamento dentro do mundo que existe, mas o mais diferente possível dos comportamentos normais, o que é o conceito fonte das várias ascetes de tantas culturas e o conceito fonte daquilo que nos Evangelhos cristãos vem designado por metanóia ou, calculo, o samadhi de Oriente.*

6 Nota-se nesta concepção uma tendência ao paradoxo lógico-ontológico que Agostino herdou (e com o qual Agostino dialogou com uma leitura bastante original) de outros pensadores portugueses, como Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoas, Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa, José Marinho e Eudoro de Sousa, o que o faz entender Deus como (...) *ausência de determinação óntico-ontológica, um não um, uma não entidade, um não algo, um vazio enquanto desprovido de qualquer qualificação delimitadora, positiva ou negativa, e, por isso mesmo, 'tudo', uma plenitude que se pode entender quer como um todo, simples, indiferenciado e indeterminado, quer como um tudo propriamente dito, que contém em acto todas as determinações e antinomias possíveis, porém sem que nelas se determine.* Cf. Paulo Borges. "Do Nada que é Tudo". A Poesia Pensante e Mística de Agostinho da Silva". In: *Vários. Agostinho da Silva. Um Pensamento a Descobrir*. Torres Vedras, Cooperativa de Comunicação e Cultura, 2004, p. 122.

7 Nesse sentido, o *Nada* é aquilo que consoma e confirma a totalidade à qual nada falta, nem mesmo o seu outro, contrário, mas não contraditório, isto é, complementar, como afirma Agostinho ao refutar a tese que se apóia no argumento da existência do mal para negar a existência de Deus: *Que Deus absoluto seria esse, que totalidade seria essa, se não pudesse aí haver aquilo a que chamamos mal e aquilo a que chamamos bem (...)*. Cf. Agostinho da Silva. "Sobre Ideia de Deus", p. 298.

8 Esse divino *Nada* afigura-se como um vazio ontológico que é (...) *possibilidade e potência do seu autopreenchimento infinito, dando-se tantas determinações quantas irrestritamente queira*. Cf. Paulo A. E. Borges. “Do Nada que é Tudo: A Poesia Pensante e Mística de Agostinho da Silva”, p. 122.

9 Cf. Agostinho da Silva. “Pensamento à Solta”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos*. Vol. II, pp. 176 e 177: *O culto nacional de Camões é uma ficção palaciana, um emprego de eruditos e um pretexto de escultores. Mas o Povo, que nunca o leu, sente e pensa, o que não implica consciência, o que o Poeta porventura pensou e sentiu, talvez também inconsciente, já que o vocabulário empregado tinha, em seu tempo, um restrito sentido. A Fé do Povo é menos, por exemplo, a cristã do que a de, apesar das aparências, ser justificada a Vida e ser desejável o futuro; quanto a Império vê com indiferença como os do mundo se desmancham, mas por aquele anseia em que se não distingam céu e terra; sabe que Inês é importante porque nela foi o Amor batido pelo Estado e dessa falta se tem Portugal que remir, porventura morrendo; aplaude o Magriço porque todo o humilhado tem que ser defendido; está bem preso o Adamastor porque ofendeu o divino, amou o que lhe era incongruente e odiou o porvir; aplaude a paciência dos nautas e o bom humor do Veloso; anseia que no fim da viagem de comércio e de guerra haja o repouso de um momento sem tempo e de um lugar sem espaço; e sabe, lembrado, sem memória (pois que todos os homens o mesmo sabem, embora por interesse ou medo o ignorem), de um Platão ou de um Joaquim de Flora, que toda a fixa aventura a que se chama História se passa simultaneamente na eternidade e no tempo: entre os deuses do néctar e os marujos do vinho*.

10 Esse *mistério* de ser um e ser outro, de ser banal e exceder a banalidade, enfim, de ser humano e ser divino, simultaneamente, desvelando portanto o Absoluto ou o *Nada que é Tudo*, pode ser compreendido mediante o simbolismo da *Viagem* como arquétipo de transcensão das antinomias. Trata-se, segundo Agostinho e a despeito de comumente haver uma insistência na predominância do regime racional sobre a dimensão onírica, de uma tendência arquetípica da história e da cultura portuguesas, presente desde a androginia erótica das *Cantigas de Amigo*, a Ilha dos Amores, as Festas do Espírito Santo, o anseio sebastiano da realização do impossível, chegando à celebração do Amor e visão do Absoluto no pensamento português contemporâneo. Representa uma experiência interior ontológica em que o ser demanda *mais ser* e que, do ponto de vista antropto-teológico, permite a transcensão do homem sem que esse o deixe de ser, ou seja, uma *Viagem* que vai do mesmo de si para o outro de si mesmo. Cf. Agostinho da Silva. “De Como Os Portugueses Retomaram A Ilha dos Amores”. In: *Dispersos*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989.

11 Efetivamente, Agostinho desenvolveu, em plano teórico místico-mítico, uma original teoria da história em que se podem detectar, pelo menos, dois substratos essenciais: do seu mestre Jaime Cortesão, Agostinho fixou a importância do culto do Espírito Santo, da heresia dos “espirituais” e de um franciscanismo afeiçoado à doutrina das “três idades” de Joaquim de Fiori, na Idade Média, e no período dos descobrimentos em Portugal; da Seara Nova e de António Sérgio, a consciência de só recorrer ao passado se este servir de material de construção para um futuro não forjado unicamente por uma elite aristocrático-intelectual, mas também pela exigência social, democrática e coletiva de todo um povo. É que Agostinho, orientado por uma perspectiva escatológico-social, tinha por fundamentos sociológicos as instituições democráticas portuguesas da Idade Média, a adesão popular ao culto do Espírito Santo e também a experiência brasileira da revolta de Canudos. Essa fundamentação foi potencializada com a redescoberta do substrato mítico do povo português, quando o próprio Agostinho empreendeu uma peculiar reinterpretação da literatura e da arte portuguesas – Quinto Império, sebastianismo, escatologia de Joaquim de Fiori, profecias de Bandarra, teses de D. João de Castro, António Vieira e Fernando Pessoa – que foram abordados sob um ângulo escatológico e simultaneamente social e paraclético. Para o tema de uma teoria da história em Agostinho da Silva, cf. António Quadros. “Mitologia e Filosofia do Movimento Histórico na Cultura Portuguesa”. In: *Introdução À Filosofia da História*. Lisboa, Editorial Verbo, 1982.

12 Segundo Eudoro de Sousa, em cada época histórica, homem e mundo estáticos julgam saber quais são a sua origem e o seu destino. Partem da observação de uma presença do “mim”, que julgam ter, em detrimento do “eu” que é, sempre foi e jamais deixará de ser. Assim os historiadores pensam a epocalidade, onde para um presente (o seu actual e que julga ser o único) configuram-se um passado e um futuro como pólos contrários da presença deste seu presente. É neste sentido que, em História, cada atualidade tem a sua antiguidade. Investigando por este método, o que o homem descobre não é o passado ou o futuro, senão o seu próprio presente excludente e separado. Este presente nega o que está para além do horizonte do antigo (o limite do seu pensamento racional e

o limiar do “mais ser”). Por esta ótica, o homem está condenado a ser sempre o mesmo, perdendo (ou reduzindo) a sua capacidade de se desdobrar em sua pluridimensionalidade. Ao denunciar a autocondenação humana, Eudoro alerta para o perigo de completa bancarrota da condição humana, carente de religião e de Liberdade, se a história concebida como presença do presente que se projeta no passado e no futuro, continuar a reivindicar para si a verdade absoluta e exclusiva de uma só imagem do antigo. Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

13 Cf. Agostinho da Silva. “Pensamento à Solta”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 163: *Imortais somos porque o tempo é consubstancial do eterno*.

14 Cf. Agostinho da Silva. “Teologia Humana”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*.

15 Cf. Agostinho da Silva. “Teologia Humana”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 232.

16 Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

17 Cf. Agostinho da Silva. “Pensamento à Solta”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 174: *E porquanto é à minha imagem darei ao homem por destino a liberdade*. O texto original traz aspas como se tratasse do próprio discurso direto de Deus, referindo-se ao homem.

18 Cf. Agostinho da Silva. “Teologia Humana”, p. 231.

19 *Idem, ibidem*, p. 231.

20 Cf. Agostinho da Silva. “Teologia Humana”, p. 232.

21 Para a idéia de tempo plenificado, cf. Agostinho da Silva. “Introdução a Regresso ao Paraíso, de Teixeira de Pascoaes”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 370: (...) *talvez não venha a haver nenhuma distinção entre passado e futuro e presente, talvez que mortos nos sonhemos vivos/ talvez que vivos nos saibamos mortos. Talvez que sobre nós pese apenas uma fatalidade, aquela de que não sabemos ou não podemos soltar a nossa própria concepção de Deus: a fatalidade de ser livre*.

22 De maneira que a eternidade já não é concebida como *regresso ou acesso a um estado incompatível com a nossa historicidade essencial, mas como uma progressiva ampliação e enriquecimento ontológico dos presentes a viver, através da série infundável das suas renovações*. Cf. Eduardo Abranches Soveral. “Agostinho da Silva: Um Homem de Deus”. In: Calafate, Pedro (Dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. V. O Século XX. Tomo I. Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 278

23 Daí Agostinho atribuir um sentido íntimo e universal a *Os Lusíadas*. Para tal, repensa o mito da *Ilha Paradisiaca*, criando uma ficção na qual um estucador ébrio de vislumbres recebe o próprio Camões (figurando a secular e mística experiência portuguesa da vida), que retorna para exortar a todos a humildade que leva ao destino máximo, ou seja, ao homem pleno, ao vivo Deus, à união dos opostos/complementares, à ascensão aos céus após ter abraçado toda a Terra. Nesse sentido, o Espírito português representado pelo vate não teria regressado para tratar da viagem do Gama, ou da busca de uma Índia geográfica, senão para lembrar ao homem o desejo, e mesmo a sua vocação, de atravessar o Oceano de tempo e espaço ou o Oceano da alma em demanda de um além da objetividade, uma dimensão na qual tudo seria em simultâneo e para além da oposição aparências-aparições, eternidade-temporal, sagrado-profano, onde Deus e homem constituíssem a mesma realidade. Cf. Agostinho da Silva. “De Como os Portugueses Retomaram A Ilha dos Amores”. In: *Dispersos*. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989.

24 Se, por um lado, a reflexão sobre a manifestação do princípio de Liberdade conduz Agostinho a uma crítica à história, a ponto do pensador sugerir a abertura do seu regime exclusivamente diurno às profundezas abissais de sua realidade noturna, para que só assim então pudesse emergir como a mais excelsa aventura do Espírito pleno e plenificador, por outro, o mesmo problema o faz especular sobre a essência da criação e da arte, o que nos leva a crer que história e arte constituem dois aspectos de um mesmo problema fundamental em Agostinho.

25 Cf. Agostinho da Silva. “As Aproximações”. In: *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 37.

26 *Idem, ibidem*, p. 37.

Resumo

É intenção deste artigo proceder a uma reflexão sobre as concepções de Agostinho da Silva acerca de Deus, homem e das suas íntimas e recíprocas comutações, buscando captar a percepção do pensador luso-brasileiro a respeito do movimento histórico em sua dinâmica com a revelação/inspiração do Espírito, atentando para uma sutil e tácita intuição de uma filosofia da história que, pretendendo promover a fusão dos opostos-complementares e superar a separação entre sujeito e objeto, abriria uma via de encontro entre mito e história ou entre o sagrado e o profano, culminando com a conjectura de uma apoteótica realização de Deus no homem histórico e também o inverso, ou seja, do homem na divindade.

Palavras-chave: Deus; Homem; Espírito; História; Mito; Presente Plenificado.

Abstract

This article aims to reflect on Agostinho da Silva's conceptions of God, men and their intimate and mutual commutations, trying to capture Agostinho da Silva's perception regarding historical movement in its dynamics with revelation/inspiration of the Spirit. It also underscores a subtle tacit intuition of a philosophy of history which, intending to promote the synthesis of opposite-complements and to overcome subject-object segregation, would further the encounter between myth and history or between the sacred and the profane, culminating with an apothetic realization of God in man and also the opposite, i.e., man in divinity.

Keywords: God; Man; Spirit; History; Myth; Plenty Present.