

Maria de Fátima Silva

Coordenação



topias
& Distopias

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO
Tipografia Lousanense, Lda.

EXECUÇÃO GRÁFICA
Tipografia Lousanense, Lda.

ISBN
978-989-8074-74-4

DEPÓSITO LEGAL
289002/09

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Maria de Fátima Silva
Coordenação

*U*topias
& Distopias

TRANSPARÊNCIA E UTOPIA PARA UMA
ARQUEOLOGIA CRÍTICA DA UTOPIA
(NA ESTEIRA DE AGOSTINHO DE HIPONA):
'E, NA MINHA CARNE, VEREI DEUS'

«Nas utopias que até hoje se imaginaram
faltou sempre imaginar o que aconteceria *depois*.».
Vergílio Ferreira (*Pensar* # 9)

1. Partindo da assunção moderna de que toda a utopia pertence à esfera do político, do social ou do mundano, teremos forçosamente de reconhecer que nem a monumental obra *A Cidade de Deus* (413-427), nem o tema que lhe confere o título são, em rigor, uma utopia. Estamos em presença de uma penetrante reflexão no âmbito da teologia da história (mormente da escatologia, nas páginas que aqui mais nos interessarão¹), confecção literária motivada embora por um acontecimento histórico preciso, a destruição de Roma, cidade eterna. Daqui, segundo alguns intérpretes, a própria impossibilidade de, nessa obra, se topar com qualquer domínio afim ao político, quando muito uma filosofia social, percebida como esperança numa comunidade 'post-mortem'². Creio poder interpretar nesta direcção o tom literário, contudo inexacto, do atormentado Giovanni Papini (pelas razões que expendi noutra lugar não me debruçarei sobre outro literato que escreveu sobre Agostinho, o nosso Teixeira de Pascoaes³) que, ao apresentar *A Cidade de Deus*, por si denominado «livro-floresta», porque «começa com o saque de uma cidade e termina com a ressurreição dos corpos sob os novos céus»⁴, escreve que «Agostinho criou (...) o conceito de 'humanidade' como sociedade composta mais de mortos que de vivos, que compreende não só o passado mas também o futuro e está unida, não por cimentos materiais, mas por liames espirituais»⁵. Nas páginas que se seguem procuraremos ler de uma maneira

¹ J. Le Goff, 'Escatologia', in *Enciclopédia Einaudi 1*. trad. (Lisboa, 1984); G. Filoramo, 'Eschatology', in A. De Berardino (ed.), *Encyclopedia of the Early Church*, trad. (Cambridge, 1992), pp. 284-86.

² Ch. Kirwan, *Augustine* (London, 1989), pp. 220-21. Sobre o autor, em português, vd. G.B. Matthews, *Santo Agostinho*, trad. (Lisboa, 2008).

³ Cf. M. S. de Carvalho, 'O 'Santo Agostinho' de Pascoaes', *Nova Renascença* 17: nos. 64/66 (1997), pp. 317-332.

⁴ G. Papini, *Santo Agostinho*, trad. (Braga, 1958), p. 246.

⁵ G. Papini, *Santo Agostinho*, p. 253.

diferente alguns excertos que culminam a colossal obra sobre a felicidade eterna da Cidade de Deus, a nova Jerusalém em sábado perpétuo, «que não acabará na tarde, mas sim no dia do Senhor (*dominicus dies*)», o dia oitavo «consagrado pela ressurreição de Cristo, prefigurando o repouso eterno não só do espírito (*spiritus*), mas também do corpo (*corpus*).»⁶.

O facto do criador desta obra, o bispo de Hipona Santo Agostinho (354-430), ser um autor onde os problemas políticos ecoaram conspicuamente – na verdade, onde facilmente topamos com o dealbar de uma teologia política latina – permite-nos concitá-lo para uma reflexão sobre o universo utópico. Ao menos ele tem-no sido, por outros antes de nós, por exemplo, sob o prisma impreciso das «utopias de escape» opostas às «utopias de reconstrução»⁷. Sem avocarmos o facto incontestável, mas polémico, do chamado 'augustinismo político', pela mão determinante de Gregório Magno, ou as várias apropriações políticas a que o tema sempre foi sujeito (lembro v.g. a conquista espanhola da América do Sul⁸), se aceitarmos que *A República* de Platão ou assume uma configuração utópica 'ante literam' ou é mesmo o seu primeiro modelo⁹, seremos levados a afirmar que *A Cidade de Deus*, enquanto resposta ou contraproposta àquele projecto platónico, tem legitimamente lugar nesta ocasião. Isto para não irmos mais longe ou mais fundo e invocarmos a possível inscrição da dimensão utópica na ideia-imagem da pátria judaica¹⁰ quiçá ela já também uma expressão desses «desejos dominantes» de que falava K. Mannheim (segundo o modelo das pulsões individuais reveladas pela psicanálise), o mero anseio de voltar à matriz original¹¹. A capacidade alternativa dessa obra augustinista, frente ao modelo platónico, será para mim aqui reguladora. Não, como é óbvio, porque queira escamotear as virtualidades do modelo utópico, mas apenas na perspectiva em que será relevante, também no meu olhar, o facto de Platão, quiçá contra a sua própria vontade, poder «ter criado um mau precedente para os escritores utopistas»¹². Refiro-me, como é óbvio, à tendência ditatorial ou dogmática «da maior parte das utopias clássicas»¹³, dimensão que aqui irei tomar sob um prisma vulgarmente desatendido, o da transparência. Em particular estará em questão o facto de a «tendência dogmática» derivar mais da sensibilidade colectiva do que de conceitos devidamente pensados¹⁴.

⁶ Agostinho, *A Cidade de Deus* XXII, 30; trad. port. de J.D. Pereira (Lisboa, 1991 sg), p. 2371, ligeiramente modificada: *haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies vel octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans.*

⁷ L. Mumford, *História das Utopias*, trad. (orig.: 1922), (Lisboa, 2007), p. 23.

⁸ D. A. Brading, 'The Two Cities: St. Augustine and the Spanish conquest of America', *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988), pp. 99-126.

⁹ Cf. L. Mumford, *História...*, p. 33 sg.

¹⁰ Cf. B. Baczko, 'Utopia', in *Enciclopédia Einaudi* 5, trad. (Lisboa, 1985), p. 375.

¹¹ J. Le Goff, 'Escatologia', p. 452; K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929).

¹² L. Mumford, *História...*, p. 11.

¹³ L. Mumford, *História...*, p. 12.

¹⁴ A. Tenenti, 'Utopie', in Ph. Raynaud et S. Rials (ed.), *Dictionnaire de Philosophie Politique* (Paris, 1996), p. 717: «... la démarche utopienne a une tendance dogmatique parce qu'en profondeur elle s'appuie bien plus sur la sensibilité collective que sur des concepts élaborés ou sur l'adhésion autonome des consciences.».

Um outro horizonte de legibilidade ou de tentativa de aproximação seria relativo ao que denominaria, literalmente, o «teológico-político». Na raiz semítica, que não é senão a sua própria «génese religiosa»¹⁵, isso implica que o Político surja ali onde o Santo tem obrigatoriamente de desaparecer, ou seja, no próprio acto da Criação, cuja palavra transitiva – *bara'* – impõe intencionalmente o outro, a diferença, a absoluta novidade¹⁶. Não é, vale a pena observar, exactamente esta a acepção que o Ocidente acabou por descortinar em Agostinho, haja em vista a importância do pecado original na configuração do político, ao menos até à entrada do chamado Aristoteles Latinus. Todavia, quer numa, quer noutra direcção, embora de modos diferentes, exprime-se, talvez, o elemento crítico mais precioso que a tradição judaico-cristã pôde dar ao terreno lógico, natural e racional (*i.e.* não-teológico) da filosofia política. Estou a pensar na autêntica inversão que a passagem do político-teológico (o religioso) ao teológico-político representou em solo cristão, particularmente. Por outras palavras: ao quebrar «a subordinação do religioso ao político, o cristianismo reconduziu este último à sua natureza não sagrada mas sim humana e racional.»¹⁷. Daqui a possibilidade de o teológico se revelar «como que uma protecção para que o político permaneça ele próprio e não perca o contacto com a fértil representação do humano.»¹⁸ Nesta ordem de ideias, «o cristianismo e a filosofia cristã podiam (...) dar uma solução política e, ao mesmo tempo, transpolítica ao problema da sociedade humana, afirmando a necessidade da sociedade política e negando-lhe a pretensão a estabelecer-se como nível último e definitivo»¹⁹.

2. Não será necessário evocar as linhas gerais dessa belíssima capela imperfeita que são os vinte e dois livros que completam este escrito ímpar. Para o que aqui nos interessará fique tão-só a lembrança de que, sob o signo do antagonismo – em que alguns quiseram ver traços indeléveis de uma antiga militância maniqueísta –, se reescreve uma história das duas cidades em três partes, a saber: as suas respectivas origens (livros XI-XIV), história (XV-XVIII) e o cumprimento dos destinos de cada uma (XIX-XX). Demos a palavra ao próprio autor: «A gloriosíssima Cidade de Deus (*civitas dei*) – que no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação (*peregrinatur*) no meio dos ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até ao dia em que será julgada com justiça, e que, graças à sua santidade, possuirá então, por uma suprema vitória, a paz perfeita (...) Também é preciso falar da Cidade da Terra (*terrena civitas*), na sua ânsia de domínio, que, embora os povos se lhe submetam, se torna escrava da sua própria ambição de domínio.»²⁰ Os dois

¹⁵ Cf. Sh. Trigano, *La demeure oubliée. Génèse religieuse du politique* (Paris, 1984).

¹⁶ Cf. M.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* (Lisboa, 2001).

¹⁷ V. Possenti, *A Boa sociedade. Sobre a reconstrução da filosofia política*, trad. (Lisboa, 1986), p. 274.

¹⁸ V. Possenti, *A Boa sociedade...*, p. 263.

¹⁹ V. Possenti, *A Boa sociedade...*, p. 268.

²⁰ Agostinho, *A Cidade de Deus* I 1 (trad. port. 97); vd. o meu 'Dois amores fizeram duas cidades. Do ético-político ao teológico-político: a superação da cidade platónica por Agostinho de Hipona', in *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade. Cidade. Actas do Congresso 11 a 13 de Novembro de 2004* (Leiria-Fátima, 2005), pp. 269-291.

últimos livros da obra versarão, por isso, outros tantos tipos de fins possíveis a toda a criação, sendo sempre axial a dinâmica do ser e do nada que Agostinho desde cedo encontrou nos *libri platoniorum*²¹. A Jacques Le Goff, que viu na imagem da Jerusalém Celeste a novidade da «urbanização do além», sob a forma de cidade, é claro (em vez de um jardim, de uma ilha, ou de lugar natural)²², imagem essa promovida pelo Apocalipse, faltou porém atentar num aspecto para nós capital (e isto para não nos demorarmos em situar as utopias no quadro dos modelos de um tempo qualitativo ou pleno, qual o decorrente da gramática semítica²³). Refiro-me ao silêncio de Le Goff sobre o modelo geográfico. Não será preciso retirar as consequências do que noutra lugar escrevi²⁴: se a história privilegia o tempo, o seu horizonte é cosmo-psicológico e o seu modelo é o círculo *exitus / reditus*, a geografia, essa, há-de privilegiar o espaço, o seu horizonte é o poder e a sua figura dominante a *peregrinatio*. Encontrámos esta palavra, sob forma verbal depoente, logo a abrir *A Cidade de Deus*. Em consequência, a cartografia resultante deste nomadismo será uma eutopia, já não uma utopia, designação, esta última, que, no estrito plano geográfico ou topológico, não faz sentido²⁵. Mais ainda: a eutopia de Agostinho só faz sentido na plenitude da história, uma meta-história que, em simultâneo, enquanto advir da Diferença, nos introduz na transmutação da própria lógica do diferir. No novo espaço que culmina a peregrinação, o próprio corpo se espacializa como diferente, quer dizer, se renova, se torna novo no seu outro espaço. Do ponto de vista filosófico-cultural será essa diferença abertamente anotada, por Santo Agostinho, ao criticar a tradição filosófica em nome da *vera ratio* e da *prophetica auctoritas*: «Se pudéssemos ter a certeza absoluta de que o raciocínio dos filósofos, segundo o qual as coisas inteligíveis são de tal modo vistas pela mente, e as sensíveis, isto é, as corpóreas, pelos sentidos do corpo, que nem as inteligíveis podem ser intuídas pelo corpo, nem as corpóreas pela mente – seria indubitavelmente certo que de modo nenhum poderá Deus ser visto pelos olhos do corpo, mesmo do corpo espiritual. Mas a verdadeira razão e a autoridade profética zombam deste raciocínio»²⁶.

Passemos pois de imediato ao vigésimo segundo livro d'*A Cidade de Deus*, dedicado à ressurreição da carne no Céu, dando especial ênfase ao seu primeiro tema (a visão de Deus, enfim). De facto, a certa altura do capítulo 29 desse último livro, depois de tratar da crença numa visão corpórea de Deus nesta vida, posição que

²¹ Cf. E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'* (Amsterdam, 1984); Agostinho resume os seus conhecimentos de Platão in *A Cidade de Deus* VIII 4-11.

²² J. Le Goff, 'Escatologia', p. 441.

²³ Cf. M. B. Pereira, 'Originalidade e Novidade em filosofia. A propósito da experiência e da história', *Biblos* 53 (1977), pp. 39-48.

²⁴ M.S. de Carvalho, 'Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia', *Biblos* n.s. 2 (2004), pp. 194-95.

²⁵ Em teologia, poderia preferir-se antes o neologismo, «topia», vd. L. Boff, *Vida para além da morte* (Petrópolis⁴, 1976), pp. 22-26.

²⁶ Agostinho, *A Cidade de Deus* XXII, 29 (trad. port. 2362-63, ligeiramente modificada): *Ratiocinatio quippe illa philosophorum, qua disputant ita mentis aspectu intellegibilia videri et sensu corporis sensibilia, id est corporalia, ut nec intellegibilia per corpus nec corporalia per se ipsam mens valeat intueri, si posset nobis esse certissima, profecto certum esset per oculos corporis etiam spiritalis nullo modo posse videri Deum. Sed istam ratiocinationem et vera ratio et prophetica invidet auctoritas.*

acabará por negar (São Paulo será a exceção conhecida), Agostinho supera-a pela visão «face a face» após a ressurreição, nomeando uma difícil versão de *Job* (19, 26): «E, na minha carne, verei Deus»²⁷. Citemos uma passagem decisiva: «Por isso pode acontecer e é bastante crível que venhamos a ver os corpos de um mundo formado por um novo céu e uma nova terra, de maneira tal que, com os corpos de que formos portadores e que contemplaremos, veremos a Deus com a mais luminosa transparência, para onde quer que voltemos os olhos, presente em toda a parte e governando todos os seres, mesmos os corporais. Veremos tudo isso, não como se vêem agora, com a inteligência, as coisas invisíveis de Deus, por intermédio das coisas por Ele criadas, como num espelho, em enigma, e parcialmente...»²⁸. «Clarissima perspicuitate videamus» – lê-se no original, declaração que uma vez mais não dispensa a metáfora geográfica da peregrinação até à novidade enquanto novidade, «caelum novum et terra nova».

Ou estoutra passagem, não menos eloquente para o nosso propósito: «Portanto (...), Deus ser-nos-á conhecido e visível (*erit notus atque conspicuus*) de tal modo que será visto em espírito por cada um de nós; será visto por uns nos outros; será visto em si próprio; será visto num novo céu e numa nova terra; será visto em toda a criatura que então existir; será visto em todo o corpo, com os olhos do corpo, para onde quer que se voltem esses olhos do corpo espiritual. Mesmo os nossos pensamentos serão mutuamente transparentes para todos nós.»²⁹. «Patebunt etiam cogitationes nostrae invicem nobis», ressaltando neste curto e vibrante trecho de apenas quatro linhas a predominância do verbo ver – por cinco vezes repetido – e a acutilância do olhar, *oculi acies*, que nos faz pensar nas condições e no contexto de uma *parousia*, de uma pura apresentação que será evidente ou patente ou, como preferiremos dizer em consonância com o tradutor português, «transparente». Transparência que tomarei, evidentemente, menos numa acepção moderna e mais no quadro platónico (o da problemática da visão do *Timeu*, mas não o da terra bem-aventurada do *Fédon*), ou ainda aristotélico, do *diaphanés*³⁰.

O tópico da transparência reencontra-se de maneira perdurável em muitas utopias modernas. Eis uma isomorfia que dá que pensar: um mesmo jogo de espelhos, numa conspícua mecânica de imaginação social embora, organizará a apresentação da *Utopia* de Tomás Morus (1516). Ali «a sociedade *outra* é, justamente, aquela que nada

²⁷ Sobre o problema da versão vd. *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 37 (Paris, 1959 sg.), pp. 698-70, nota 6; noutro contexto, sobre a questão da visão de Deus, vd. M.B. Pereira, 'Prefácio', in *Nicolau de Cusa. A Visão de Deus*, trad. de J. M^a André (Lisboa, 1988).

²⁸ Agostinho, *A Cidade de Deus* XXII, 29 (trad. port. 2363-64, ligeiramente modificada): *Quam ob rem fieri potest valdeque credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem et universa etiam corporalia gubernantem per corpora quae gestabimus et quae conspiciemus, quaqua versum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur per speculum in aenigmate et ex parte...*

²⁹ Agostinho, *A Cidade de Deus* XXII, 29 (trad. port. 2364, ligeiramente modificada): *...ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atqui in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi. Patebunt etiam cogitationes nostrae invicem nobis.*

³⁰ Aristóteles, *De Anima* 418b 4; Platão, *Timeu* 67d; Id., *Fédon* 110d; cf. A.Vasiliev, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale* (Paris, 1997).

dissimula dos seus mecanismos e engrenagens, contrariamente à *opacidade* das sociedades conhecidas até então», cabendo à narrativa explorar assim «o jogo inerente às ideias-imagens, a fim de fazer ressaltar, nomeadamente a *transparência* desejada e afirmada enquanto princípio e traço distintivo da nova sociedade.»³¹. De um modo mais significativo ainda, deparar-nos-emos com a associação da transparência com a racionalidade. Quando *v.g.* Lenine, em *Estado e Revolução* (1917), demonstra «cientificamente» o desaparecimento do Estado e do seu aparelho repressivo já não é só uma sociedade transparente que se opõe à sociedade opaca, é a própria demonstração – a própria imaginação – que se quer transparente. Em acréscimo, encontramos a historicização da utopia proporcionada pela vitória do modelo teleológico do pensar no quadro de um recorrente paradigma iluminista, quer dizer, a passagem da utopia a ucronia (eucronia?), tendência também patente no romance de L.S. Mercier *O Ano 2440*. Assim se testemunha, no dizer de Bronilaw Baczko, uma continuidade no tratamento «de representações de uma cidade outra, coerente, transparente e harmoniosa, cujo projecto de fundação se encontra plenamente realizado nas imagens do quotidiano, povoado por homens novos que gozam de uma vida feliz e costumes regenerados.»³². E outras tantas marcas do motivo avassalador da transparência, sob múltiplas figurações e modulações, poderíamos evocar: a solução protésica de Manuel Curado para o problema duro da consciência³³; a utopia de Turing, que postulava a possibilidade de os computadores ultrapassarem os Homens³⁴; ou as utopias freudiana e comteana de uma «idade adulta» da civilização, assente nos critérios de verificabilidade próprias do conhecimento científico³⁵; e a mais «evidente» de todas, a utopia da pura *communitas*, seja na versão do interface, seja na da modulação sináptica, baseada no facto trivial de várias dezenas de países poderem acompanhar via Web um qualquer espectáculo ao vivo, por exemplo, um jogo de futebol³⁶.

Posto isto, a tarefa em torno de Agostinho, não tem de ser desnecessariamente descritiva, mas filosófico-reflexiva. Em poucas palavras. Dever-se-á responder à seguinte pergunta: em que medida é que a palavra eutópica de Agostinho plasmada quase no final d'*A Cidade de Deus* pode dar-nos elementos para uma crítica das utopias modernas que reivindicam (e só dessas) a forma modular da transparência³⁷.

³¹ B. Baczko, 'Utopia', p. 357 (os sublinhados são do autor); cf. Thomas Morus, *Utopia*. Ed. de A.A. do Nascimento (Lisboa, 2006).

³² B. Baczko, 'Utopia', p. 365.

³³ Cf. M. Curado, *Luz Misteriosa. A consciência no mundo físico* (Vila Nova de Famalicão, 2007).

³⁴ Cf. G. Steiner, *Gramáticas da Criação*, trad. (Lisboa, 2002), p. 329.

³⁵ Cf. G. Steiner, *Gramáticas da Criação*, p. 305.

³⁶ Cf. G. Steiner, *Gramáticas da Criação*, p. 352, p. 334; sobre a alusão à «evidência», vd. a análise da sua problemática em F. Gil, *Tratado da Evidência*, trad. (Lisboa, 1996); sobre esta última obra, veja-se também o meu 'Tremendos são os deuses quando aparecem às claras. Notas sobre a Evidência, *in memoriam Ferdinandi Gil*', in AA.VV., *A Razão Apaixonada. Homenagem a Fernando Gil* (Lisboa, 2008, pp. 129-142); curiosamente, 'Utopia' é também a sigla que identifica a Utah Telecommunication Open Infrastructure Agency, apresentada como a rede de «one of the nation's largest, fastest, most robust fiber-optic networks...» (cf. www.utopianet.org/).

³⁷ Veremos a arqueologia a opor-se à teleologia enquanto gramática dominante no esforço utópico, embora se recorra à noção de «arqueologia», tal como Michel Foucault a pensou, numa só das suas várias acepções, isto é, enquanto ela considera o 'monumento' para nele libertar «isomorfismos arqueológicos», contribuindo assim (seremos mais modestos do que Foucault) para se chegar a precisar o «modelo arqueológico de cada formação» (cf. M. Foucault, *A Arqueologia do saber*, trad. Petrópolis 1972, pp. 197-98).

Para este efeito, preconisamos, as páginas sobre a «natureza da visão que os santos terão de Deus no século futuro» (na titulação do traslado português), têm de ser lidas levando em consideração a teoria agustinista da imagem.

3. A grande diferença do agostinismo em relação à perspectiva sob a qual fomos convocados nesta ocasião – utopias e distopias – prende-se ao seu específico horizonte e contexto histórico-filosóficos. Ao ver no Cristianismo a «vera religio», Agostinho opera a primeira mais radical destruição do platonismo³⁸. (Fique dito, de passagem, o quanto o filão platónico (*República e Leis*) há-de alimentar outros diversificados projectos, em sensíveis vertentes como na tradição islâmica v.g e, por isso, cabalmente político-religiosos. Cito o *al-Madinat al-fadila (A Cidade Ideal)* de Alfarabi; o *Tadbir al-mutawahhid (O Regime do Solitário)* de Avempace; ou o *Hayy ibn Yaqzan (O Filósofo autodidacta)* de Abentofail³⁹). *A Cidade de Deus* amplia o *De vera religione* e, enquanto cristianização da metafísica platónica da cidade⁴⁰, essa destruição, que acontece sob o signo de uma hermenêutica viva contra o rigorismo de Ticónio⁴¹, efectiva o triplo imperativo de uma demolição histórica e sociologicamente implicada – preferiríamos dizer: incarnada – contra, respectivamente, maniqueístas, pelagianos e donatistas: pela aposta no Bem, além de todas as manifestações cruéis de um mal radical; pela atenção à fragilidade humana encarnada ou situada, sem prejuízo da sua original Liberdade; por um correcto entendimento da unidade, quer dizer, no respeito permanente e sensível da multiplicidade que assenta numa ontologia da Diferença⁴². A segunda das três notas preambulares para ficarmos com os contornos mais precisos deste tão diferente horizonte será o que noutra ocasião chamei o «iluminismo agustinista», isto é, a transformação da teoria platónica da iluminação, que desloca a matriz do Sol inteligível (*A República*), e a consequente dialéctica agónica da descida à cidade (ou à Caverna), para o regime da confessionalidade, ou seja, a expressão dialógica ou nómada na própria raiz do conhecimento iluminada pelo encontro de liberdades incarnadas (*Confissões*)⁴³. A recondução geográfica à situação poderia ser entendida, tanto como uma proposta infra-política, quanto como exprimindo a limitação do teológico-político, *i.e.*, a condição elementar da possibilidade do político enquanto tal. Eis, para bom entendedor, o resultado possível de uma apropriação pessoal da segura e fecunda ontologia platónica com a inquieta antropologia existencial do terreno bíblico! Duas outras apropriações, que tinham de ser também agora evocadas pelas razões que se compreenderão adiante, dizem respeito à teoria cristá da Trindade e da Encarnação. Deixemos esta última para mais tarde. Este Deus não monolítico, *unam essentiam tres substantias* – eco latino do *mían ousían, três hypostáseis*

³⁸ M.S. de Carvalho, 'Presenças do Platonismo em Agostinho de Hipona (pp. 354-430). (Nos 1600 anos das *Confissões*)', *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000), p. 290.

³⁹ Cf. M.S. de Carvalho, *Falsafa. Breve introdução à filosofia árabe-islâmica*, (Coimbra, 2006).

⁴⁰ M.S. de Carvalho, 'Presenças do Platonismo...', p. 306.

⁴¹ M.S. de Carvalho, 'Presenças do Platonismo...', pp. 305-06; sobre Ticónio, vd. Agostinho, *De Doctrina Christiana* III e E. R. Pose, 'Tichonius', in *Encyclopedia of the Early Church...*, pp. 838-39.

⁴² M.S. de Carvalho, 'Presenças do Platonismo...', p. 307.

⁴³ M.S. de Carvalho, 'Presenças do Platonismo...', p. 304.

(*De Trin.* VIII 9,10) –, ou numa versão mais tardia (426), «a Trindade das três pessoas é ainda mais indivisível do que a trindade de um só pessoa» (*De Trin.* XV 23, 43)⁴⁴, remetemos para outra tese revolucionária, no contraste com todos os filósofos que antecederam Agostinho. Pense-se na identificação do Bem e do Uno além do Ser (Plotino); na identificação do Ser e do Bem (Porfírio); por fim, no contexto da caracterização da substancialidade espiritual como implicação recíproca de ser, vida e pensamento (Mário Vitorino). Este último ponto consolida e exprime a nova lógica de que falámos, cuja não menor virtude passa por superar o maniqueísmo mediante uma concepção *positiva* da alteridade e já não, como o fora em Vitorino, concebendo a alteridade como *quedá*⁴⁵.

4. Começemos por lembrar que, nesta sua última versão do assunto, Agostinho está longe de julgar ter encontrado a resposta definitiva para o tema da visão de Deus⁴⁶. Seja como for, o princípio da sua fé – *non dico quod iam video, sed dico quod credo*⁴⁷ – segundo a qual podemos ter uma visão do invisível, de um Deus que não pode ser captado por nenhuma imagem visível, não deve, como dissemos, ser interpretada ignorando a teoria agostinista da imagem. As suas linhas gerais lêem-se na septuagésima quarta questão das *83 Diversas Questões*⁴⁸. Afastando-se, quer do Platão do *Crátilo* (431c – 432d), para o qual a imagem pode implicar a igualdade, quer de Hilário de Poitiers (*De Trinitate* II 11), que havia identificado imagem, semelhança e igualdade, Agostinho distinguirá os três termos. Enquanto a semelhança (*similitudo*) pode excluir, quer a igualdade (*aequalitas*), quer a imagem (*imago*) – o exemplo prosaico que nos dá é o dos ovos de perdiz e de galinha – e a igualdade inclui sempre a semelhança, mas nem sempre a imagem – aqui alude aos ovos de uma mesma espécie animal – a imagem, essa, remete sempre para a semelhança, mas nem sempre para a igualdade; exemplificando neste caso: num espelho, a imagem de um homem implica a semelhança, mas não a igualdade, posto que haverá traços que podem faltar à imagem. Com isto Agostinho garantirá, evidentemente, a possibilidade de se pensar o Filho como imagem igual ao Pai⁴⁹, em conformidade

⁴⁴ Cf. também Agostinho, *A Cidade de Deus* XI 10, 1 para uma versão ainda mais amadurecida do problema das relações trinitárias.

⁴⁵ Y. Meessen, 'Platon et Augustin: mêmes mots, autre sens', *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005), pp. 442-43. O motivo foi, por exemplo entre nós, desenvolvido por Sampaio Bruno.

⁴⁶ Cf. G. Bardy, 'Notes complémentaires', in *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 37, pp. 853-56 com documentação para o dossier.

⁴⁷ Agostinho, *A Cidade de Deus* XXII, 29. Cf. S. Sierra Rubio, 'Dinamismo de la Historia para la Paz final de Dios', in *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso 11 a 13 de Novembro de 2004* (Leiria-Fátima, 2005), p. 326 para os textos da Epístolas 92 e 147.

⁴⁸ Cf. O. Boulnois, 'Augustin et les théories de l'image au Moyen Age', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007), pp. 75-91 que nos foi particularmente útil neste parágrafo; Agostinho, *LXXXIII quaestiones*, q. 74 (*Œuvres de Saint Augustin*, vol. 10, p. 326): *Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt. Quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas: ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago: ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas.*

⁴⁹ Agostinho, *LXXXIII quaestiones*, q. 74 (*Œuvres de Saint Augustin*, vol. 10, p. 328): *In Deo autem, quia conditio temporis vacat; non enim potest recte videri Deus in tempore generasse Filium, per quem condidit tempora: consequens est ut non solum sit imago ejus, quia de illo est, et similitudo, quia imago; sed etiam aequalitas tanta, nec temporis quidem intervallum impedimento sit.*

com o espírito e a letra do primeiro Concílio de Niceia. Mas o ponto para nós mais interessante é o que diz respeito à teoria da expressão subjacente à discrepância dos três níveis. De facto, a diferença entre eles evidencia que aquilo que confere à imagem o seu ser de imagem é um princípio produtivo, a expressão dessa proveniência. Isso não sucede com a semelhança que se pode dar entre pares iguais, sem que um seja causa do outro. Mais: com uma tal teoria da expressão Agostinho quer dizer que a imagem perfeita pode também ser uma imagem invisível. «Toda a teoria da imagem visível está construída em torno de um vazio central: o conceito de imagem invisível»⁵⁰.

Como é que a invisibilidade se pode compaginar com o que chamei o iluminismo agustinista, mais de feição dialógica, peregrinante, nómada ou confessional? Se nos lembrarmos que a suposição comum a Platão e a Aristóteles (e a Heidegger, como observou E. Levinas⁵¹) é a de que a visão carece não só do olhar e da coisa vista, mas também da luz, estaria tentado a interpretar esta invisibilidade com as palavras de Merleau-Ponty, a saber, invisível, não no sentido de não-visível, mas no sentido em que a «sua ausência conta para o mundo (ele está por ‘detrás’ do visível, visibilidade iminente ou eminente...)»⁵². Mas outra possibilidade passaria pela «ficção filosófica» aristotélica do *diaphanes*, posto que ele nos possibilita conjugar a invisibilidade com as condições de visibilidade no próprio terreno de uma transparência, *dia-phaino*, que leva em conta as condições físicas da percepção – o que em terminologia cristã se chama pura e simplesmente encarnação. Por isso se pôde dizer que na ficção filosófica dos livros II e III do *De Anima* constava a inovação de determinar «segundo o modelo da estética», isto é, da experiência física da percepção, «uma das faculdades mais importantes da alma», de enxertar o modelo noético no próprio centro da faculdade de produção e recepção de *eidōs* e de *phantasma*⁵³.

5. O mundo medieval que pensou na esteira de Agostinho – ao contrário do seu congénere que o fez na pegada de João Damasceno e da justificação icónica baseada na encarnação de Cristo – sempre defendeu que o Filho é a imagem expressiva do Pai, imagem que não pode ser pensada fora da consubstancialidade com o Pai e, por isso, é imagem invisível do invisível. Ora, no quadro da teoria agustinista da visão, só a visão intelectual – as outras serão a corpórea e a espiritual – capta os objectos incorporais, sem imagem⁵⁴. Não se trata de uma visão cega, mas de uma visão sem

⁵⁰ O. Boulnois, 'Augustin...', p. 76.

⁵¹ E. Levinas, *Totalidade e Infinito*, trad. (Lisboa, 1988), pp. 205-6.

⁵² M. Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*, trad. (São Paulo⁴, 2000), p. 209.

⁵³ A. Vasiliu, *Du diaphane...*, pp. 63-64.

⁵⁴ Cf. Agostinho, *De Genesi ad litteram* XII, 16, 33 (*Ceuvres de Saint Augustin*, vol. 49, p. 382). No que toca à visão de Deus, todos os desenvolvimentos acima opõem-se à teologia oriental que ensinava (e ensinará) a absoluta invisibilidade de Deus. Os Padres Gregos, mormente o Pseudo-Dionísio Areopagita, desenvolverão por isso uma gramática de mediações que visa tornar acessível, de algum modo, o Deus que se revela. Porque a teofania e a noção de hierarquia que a baliza vivem da noção de incognoscibilidade ou não-saber – na esteira, aliás, da teologia de Proclo para a qual o divino é informe – toda a manifestação é ao mesmo tempo velamento, aqui ecoando, decerto, a palavra heideggeriana sobre a *aletheia* que tanto dá que pensar ao pensamento contemporâneo. Como escreveu o enigmático Sírio do século VI há alguns anos traduzido por mim (*Ep.* 1):

objecto, quer dizer, da visibilidade enquanto tal. Por isso, à visão sem imagem, específica das realidades inteligíveis e de Deus, só se pode aceder pela interioridade. Sem nos determos aqui no paralelismo que se encontra em Agostinho entre a antropologia e a sociologia dos dois reinos –, e porque o que está em causa é o próprio significado do pensar, na medida em que cada indivíduo é em miniatura uma cidade⁵⁵ – sublinhemos a ideia de que só a alma que medita, isto é, a alma que vai do signo visível ao invisível até alcançar a inteligibilidade sem imagem, poderá ver Deus no ápice da sua própria intimidade, quer dizer, nos antípodas de qualquer regime da absoluta exterioridade. Aludindo ao (a)diáfano, James Joyce, em *Ulisses*, saberá escrever num tom agustinista: «Fecha os olhos e vê»⁵⁶. Quando falamos de imagem, em nossos dias, é habitualmente a exterioridade que descortinamos. Sem escamotear o carácter enciclopédico de qualquer investigação sobre a imagem, no termo do seu artigo sobre o tema, G.P. Caprettini, confessava, isso mesmo, interrogando-se «como reagir à actual sujeição idólatra a figuras, às personagens ‘exemplares’ da ‘cultura de massa’, ao fanatismo pelo visual, que ameaça desalfabetizar, na base do perigoso lugar-comum de que o visual é imediato e igual para todos (de que, em síntese, a imagem é visual e basta)?»⁵⁷.

Diferentemente, em boa teoria agustinista, a imagem exterior – e entendamos sob este quadro toda a narrativa utópica, sobretudo a que se quer transparente – é tão-só uma ocasião para uma admoestação (*De Magistro* XI 36) que nos ensina coisa bem diferente: a verdade não é a imagem construída pelo espírito, ela visa apenas dar ao nosso pensamento um conteúdo imaginal. Em suma: a meditação ou o pensar – o que em linguagem técnica Agostinho denomina Verbo mental – deve ultrapassar ou superar a visão (sensível), da qual sempre parte, e por aqui passa uma sensível diferença entre eutopia e utopia. Esta alimenta-se do regime da «imagem-mediadora», à qual Agostinho contrapõe uma «imagem-invisível» segundo os três ritmos característicos do pensar eutópico: visão abstracta das coisas sensíveis (as criaturas); visão das substâncias espirituais (a alma); visão face a face (de Deus)⁵⁸. Enfim, se admitirmos que o modelo utópico concretiza teleológica e iluminada ou transparentemente o impulso de um regresso às origens, a eutopia – tal como, em outro registo, a leitura das *Entrevistas com a História* de Oriana Falacci – ensina-nos a falência de todo o tempo sem agora – recorde-se a célebre teoria agustinista do presente, nas *Confissões*, – a «impotência da humanidade para pensar verdadeiramente o futuro, mesmo ao nível dos conteúdos que a nova ciência da futurologia (Alvin Tofler) estuda»⁵⁹. No fim de contas, o núcleo do problema passa sempre pelo motivo

«Se alguém, sendo capaz de ver Deus, compreende o que foi capaz de ver, não foi o próprio Deus que viu...» (*Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*. Versão do grego e estudo complementar de M.S. de Carvalho (Porto, 1996), p. 75). Vd. também o meu *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia* (Lisboa, 2002). Para a continuidade da tradição, vd. dois textos recentemente traduzidos: *Teologia Mística. Textos de Pedro Hispano e Tomás Galo*. Edição bilingue, trad. de M^aL.L.O. Xavier (Lisboa, 2008).

⁵⁵ Cf. S. Sierra Rubio, 'Dinamismo de la Historia...', p. 313.

⁵⁶ J. Joyce, *Ulisses* I 3 (Proteus), trad. de A. Houaiss (Lisboa, 1983), p. 32.

⁵⁷ G.P. Caprettini, 'Imagem', in *Enciclopédia Einaudi*. 31: *Signo*, trad. (Lisboa, 1994), p. 197.

⁵⁸ Dever-se-ia confrontar o ritmo acima, com o de Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*, trad. de A.S. Pinheiro (Braga², 1983); que remete para uma ontognoseologia também triádica.

⁵⁹ J. Le Goff, 'Escatologia', p. 452.

da esperança que, nas palavras cinegéticas de Georg Steiner, armadilha todo o mecanismo humano do futuro⁶⁰. É por isso, atrevo-me a propor –, que entre São Paulo, Agostinho ou Jürgen Moltmann, por um lado, e Platão, Marx ou Ernst Bloch, por outro, passa a cisão entre eutopia e utopia, no sentido em que só o futuro pode verdadeiramente iluminar o presente. Daí que, o melhor antídoto contra quaisquer perigos ou tentações do iluminismo teleológico se encontre no iluminismo arqueológico, isto é dizer, numa permanente estratégia de peregrinação virilmente implicada com a crítica de toda a imagem cujo advir não seja pensado à luz da humana condição de incarnação e diferença. Mais uma vez como em *Ulisses*: «Fecha os olhos e vê».

ABSTRACT

«Transparency and Utopia» tries to explore Augustine's theory of the image (*LXXXIII quaestiones*, q. 74) to a critical archaeology of classical (and modern) utopias of dictatorial tendencies. Augustine's radical transformation of Platonism allows us to recognise that his 'eutopia' (*De civitate Dei* XXII 29) deepens into visibility as interiority, conceives image as admonition, and opens to a critic of every image not conceived under a sensible recognition of human differences.

⁶⁰ Cf. G. Steiner, *Gramáticas...*, p. 284.

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2009

