



ÉTICA E POLÍTICA NA OBRA DE
AGUSTINA BESSA-LUÍS

ISABEL PIRES DE LIMA, ISABEL PONCE DE LEÃO, LUÍS ADÃO DA FONSECA e SOFIA ARAÚJO
(COORDENADORES)



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

DA VONTADE NEGATIVA DE SCHOPENHAUER À REPRESENTAÇÃO BIOGRÁFICA DA SANTIDADE EM AGUSTINA

JOSÉ EDUARDO REIS
UTAD

Para a Laura Bulger

Na obra romanesca de Agustina Bessa-Luís é possível discernir uma deliberação heurística em torno da natureza humana guiada pela multifacetada expressão da sua vitalidade que parece dar expressão literária à filosofia da vontade de Schopenhauer. No encaço dessa deliberação, Agustina reincide na escrita de textos de teor biográfico em torno de personagens históricas representativas da expressão proteica da vitalidade caracterológica humana, Uriel da Costa, Sebastião José, Florbela Espanca, Vieira da Silva, entre outros. Por essa via, a autora oferece também quadros personificados e historicamente determinados de possíveis formas de ser, conhecer e agir, que se distendem da filosofia à pintura, da política à literatura, rostos paradigmáticos do processo civilizacional que, de algum modo, surgem mediados, rarefeitos e agenciados pela sua cumplicidade com a cultura portuguesa. Neste ensaio interessa-nos analisar a narrativa que Agustina elaborou sobre a vida de Santo António do ponto de vista da sua pontual congenialidade temática com a conceção schopenhaueriana do fenómeno da santidade enquanto manifestação negativa da sua filosofia da vontade.

Publicada em 1973, *Santo António*, a primeira incursão de Agustina no género da biografia, é um texto de nítido pendor ensaístico que se adensa de erudição criativa no encadeamento das fontes hagiográficas compulsadas e se lê como um exercício de inteligência composicional na livre ordenação da multiplicidade de dados históricos e referências culturais que exhibe, bem como na recorrente digressão de formulações reflexivas com elevado teor exegético e filosófico que ensaisticamente

tece. O sentido antropológicamente complexo do tema da santidade está associado, por princípio, ao domínio de uma prática ou crença religiosa, vincula-se a uma vivência humana de caráter integralmente comprometido com a dimensão espiritual da apreensão imanente e/ou do reconhecimento transcendente da vida. Pensar filosoficamente o fenômeno da santidade, circunscrever a sua possível compreensão ao domínio do uso explícito da razão, pressupõe uma linguagem adequada ao desenvolvimento de um sistema ou um modo de pensar sobre as inumeráveis hipóteses humanas de estar no mundo. Por outro lado, narrar o processo de uma individuação prosélita ou existencialmente reconhecida desse fenômeno é adotar uma estratégia discursiva sem compromissos com o imperativo do juízo sistêmico e abstrato, é recorrer ao fundo intelectual da intuição, é ensaiar a reconstituição histórica e culturalmente determinada de uma singularidade humana, é prover uma hermenêutica para uma conduta pessoal exemplar. Procuremos então justapor o pensamento de teor sistêmico e abstrato de Schopenhauer com a inteligência estética e narrativa de Agustina, não tanto para demonstrar a congenialidade de ambos na discreta modulação e representação do fenômeno humano da santidade, menos ainda para demonstrar uma suposta influência do filósofo sobre a escritora, mas para compor um díptico de inteligibilidade hermenêutica que cuide em mostrar uma hipótese de razão da vida de um santo.

A filosofia vitalista de Schopenhauer identifica a vontade como a essência real, em si incognoscível, do mundo fenomênico, deste mundo que está tão dependente na sua aparição visível de nós mesmos (do sujeito do conhecimento que se dá em nós) como nós estamos dele. É importante salientar a distinção kantiana, reiterada por Schopenhauer – a partir da qual este estrutura todo o seu sistema filosófico –, entre a natureza *ideal* do mundo, ou seja, do mundo que surge condicionado na sua aparição pela intervenção da consciência subjetiva (do mundo como representação), e a natureza *real* deste mesmo mundo, ou seja, do que ele efetivamente é, independentemente da intervenção dessa consciência. Kant designou por «coisa em si» o que transcende as condições de possibilidade de conhecimento, o que não é conformado pela intervenção das faculdades da sensibilidade, entendimento e razão, o que sendo essencial permanece incognoscível por não ser objeto da função dessas faculdades. Essa qualidade metafísica, impensável, é reconhecida por Schopenhauer como sendo a vontade em si, inferência que considera ter sido a sua principal descoberta filosófica e que obtém a partir da constatação que aquilo que em cada ser vivo age e é por si percebido imediatamente é o seu querer. Daqui conclui que o princípio constitutivo do mundo é a vontade. Filosofia monista, por-

tanto, que considera o mundo infinito, «fugaz e transitório» dos fenómenos uma manifestação contínua e inesgotável de uma vontade em si, inefável e imperscrutável ao conhecimento, e que mediante diferentes graus ou níveis de objetivação se manifesta no plano material para ser apreendida segundo as condições gerais do tempo, espaço e causalidade que radicam *a priori* no sujeito do conhecimento. Para Schopenhauer, há portanto uma vontade intemporal e indestrutível, refractária à possibilidade de ser conhecida, e uma ilimitada manifestação dessa vontade em fenómenos particulares, singulares e finitos. Dessa vontade essencial participam os seres humanos. Estes são a expressão individualizada mais elevada e complexa da grande cadeia do ser volitivo que, sob a forma de categorias, géneros e espécies, se manifesta no plano material. Mas essa dissipação da vontade una e essencial em vontades graduais na escala do ser e discretas, múltiplas e infinitas no plano fenoménico, processa-se, segundo o filósofo, de modo predominantemente conflitual e ininterruptamente cíclico. Se todo o ser individualmente considerado aspira à sua conservação, isso necessariamente envolve conflito com outros seres e gera um estado de permanente dissídio na natureza. É como se a vontade de viver, dominada pela insatisfação e pelo sofrimento, se repròduzisse autofagicamente, e a estabilidade precária e relativa das múltiplas formas que assume no mundo material guardasse a ordem mínima necessária à sua cíclica reprodução governada pela luta e competição. É como se a vontade ou energia em estado ativo e bruto «se refizesse constantemente da sua própria substância e, sob as diversas formas de que se reveste, se constituísse no seu próximo alimento» (Schopenhauer, 1984: 195)¹. Ora, uma das manifestações fenoménicas da vontade em si – a qual, devido à sua natureza insaciável, é constituinte de múltiplas formas do sofrimento –, é a humana, submetida que está à mesma lei geral da luta pela afirmação individual, geradora da conduta comum autocentrada, tendencialmente solipsista, e moralmente categorizada como sendo de natureza egoísta. Mas é também sob a manifestação fenoménica humana que a vontade individuada é capaz de se transcender na quase fatalidade da sua eterna afirmação. É, pois, à luz desta investigação em torno do valor ontológico e ético do conceito de vontade que Schopenhauer, na parte final da sua obra capital *O Mundo como Vontade e Representação*, se ocupa em refletir sobre o modo humano como se opera essa transcendência, explicitando-a como uma «negação do querer viver». Essa negação da vontade de viver,

¹ As citações de Schopenhauer serão feitas a partir da tradução francesa que consultámos da sua obra capital, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*O Mundo como Vontade e Representação*).

refere o filósofo, nada tem a ver com o suicídio, devendo antes ser entendida numa aceção relativista, por oposição à sua crua afirmação. Por conseguinte, e ainda segundo o filósofo, tal negação deverá ser paradoxalmente investida de um sentido positivo relativamente ao valor eticamente negativo da conduta vulgarmente egocêntrica associado à afirmação do querer viver. É, pois, na medida em que a negação da vontade essencial – só passível de ser excecionalmente realizada no plano humano – se manifesta como um ato de afirmação de plena liberdade, de superação do regime da necessidade, que ela é tomada por Schopenhauer como a expressão redimida do processo cósmico volitivo, tal como essa redenção surge personificada sob a modalidade da vida ascética e ilustrada pela vida dos santos.

Na biografia que escreveu sobre Santo António, Agustina Bessa-Luís, que na profusão de fontes que cita nunca refere Schopenhauer, parece focar-se na representação da fenomenologia da santidade como se, a par da fundamentação que dela dá por explícito recurso a vários autores, tivesse também tido acesso às teses do filósofo alemão. As primeiras formulações gerais que Agustina tece acerca do percurso de vida do santo, apoiadas em diversas legendas que vai identificando e utilizando em função da sua livre, mas orgânica modulação narrativa, indiciam uma convergência com as ditas teses. Diz Agustina: «S. António foi sobretudo um asceta, o que não quer dizer uma natureza solitária. O asceta, a par da saudade de morrer, andã constante com a paixão da vida. Amou o mundo por algo que era nostalgia de felicidade» (Bessa-Luís, 1973: 11)². Esta coalescência de estados de ânimo aparentemente contrários – «saudade de morrer» e «paixão da vida» – evoca a reflexão de Schopenhauer sobre o paradoxal efeito da negação de uma forma comum de viver conduzida pela predominante se não exclusiva razão da (sobre)vivência pessoal, como se essa negação fosse de facto a condição para uma afirmação de outra possibilidade existencial correspondente a um despertar do reconhecimento da vida em si. A própria formulação da autora é isomorfa dessa ideia e parece acompanhar esse movimento de reconversão universal da personalidade do sujeito que se santifica pela autoanulação da sua específica individualidade a favor da afirmação de uma universal possibilidade ontológica supra-

² Num momento ulterior da biografia, Agustina menciona o isolamento, que não a solidão, que o santo voluntariamente buscou: «Entre as suas leituras, os seus mestres, os seus amigos e até o seu auditório, ele fica sempre um pouco isolado. [...] E quando ele reza na cela que faz construir no cimo duma nogueira, S. António dá-nos uma impressão de ordenado isolamento e de certa tristeza congénita» (Bessa-Luís, 1973: 242). Antes, e citando o santo, já havia declarado que este não tinha porém escolhido a via do eremitério: «“A prudência do bem e do mal é a ciência do bem e do mal”. Um homem que assim fala não é um eremita. Precisa do coração da terra como cátedra» (Ibidem: 59).

individual: começando por nomear a identidade individual – «S. António foi um asceta» – no passo seguinte incide em caracterizar essencialmente essa condição – «O asceta anda constante com a paixão da vida». Este é aliás um procedimento retórico discursivo de abundante uso neste ensaio biográfico, como se a alusão anedótica existencial, as particularidades de carácter, as ocorrências da vida de S. António e os seus contextos de ação ganhassem um valor exemplar ao serem iluminadas quer por juízos de alcance axiomático – «A sabedoria em S. António tem esse carácter de comparticipação no presente. É menos sacerdotal do que fraternal. Não só compreende, mas também divide o dom contido nas suas mãos» (Ibidem: 50) –, quer de conteúdo gnómico – «“Quem tem o coração dividido caminha para a morte – disse ele”». Coração dividido significa que tem preferência nos seus afectos. Para se atingir a imparcialidade perfeita do sentimento é preciso ter-se conseguido a saturação de todas as paixões» (Ibidem: 80) – quer de ilustração bíblica – «ele sabe que a maioria das pessoas necessitava de ser conduzida até com certa frivolidade para o caminho de Deus. Pois o rei David, se dançava diante da Arca da Aliança, se ia dançando diante do povo, era para que ele se alegrasse no espírito da salvação» (Ibidem: 78). A descrição assertiva e de índole contrastiva que no início do seu ensaio biográfico Agustina nos dá de S. António, realçando a sua natureza ascética, saudosa e passional, funciona pois como uma espécie de esquisso ou preâmbulo a uma monumental pintura ou narrativa de reconstituição de uma época com o seu fundo de cultura espiritual projetada a partir da figura axial daquele homem «humilde, mas não timorato, [...] que viveu não somente como observador, mas ainda mais como agente no movimento universal» (Ibidem: 176)³. Schopenhauer explica a natureza ascética do santo como uma condição de vida necessária à libertação da natureza essencialmente sofredora da vontade que se reproduz no conflito e na luta pela sobrevivência, i.e., como uma negação dessa vontade prosseguida por quem se transcende no decurso de um processo de consciencialização que o leva a abdicar do seu atávico impulso de autoafirmação vital. Alcançando um elevado grau de intuição sobre o intrínseco antagonismo da vontade essencial que, sem um fim em si, se manifesta acompanhada sempre

³ A propósito de pintura e da figura axial de S. António, eis a imagem física que dele nos é fornecida por Agustina mediada uma fonte renascentista e interpolada por uma citação do santo: «Um humanista chamado Siccio Ricci, que viveu no século XV, descreve o Santo numa biografia, dizendo que era de baixa estatura, corpulento, escuro de pele e que tinha fisionomia viril e expressiva. Os olhos eram vivos e a fronte ampla. O Santo diz: “Assim como pelo rosto se conhece o homem...”. O seu rosto devia ser um retrato claro do seu carácter simples e heróico» (Bessa-Luís, 1973: 143).

pelo sofrimento e pela morte, consciente de que ele próprio é uma manifestação singular dessa essência que o torna corresponsável por toda a injustiça e por todo o mal, ciente de que a dor universal lhe diz respeito, e que apesar da sua incansável dedicação não a pode minorar, o indivíduo assumidamente piedoso logra, segundo o filósofo, contrair um insustentável pesar pela vida e uma enorme repulsa pela sua essência. Então, a sua própria vontade, iluminada pelo conhecimento desvelado das coisas, deixa de se afirmar como a essência ativa do seu fenómeno corporal, que apenas se mantém como o último resquício de uma vontade que é negada.

O que esta transformação evidencia, é a transição operada por tal homem virtuoso em *ascetismo*. Já não lhe basta amar os outros como a si mesmo e de fazer por eles o que faria por si; nele nasce uma repulsa contra a essência da vontade de viver, de que o seu fenómeno corporal é a expressão, contra esta essência que é no fundo a substância de um mundo em que vê a mais lúgubre miséria. Desse modo rejeita a vontade que nele se faz manifestar sob a forma do seu corpo, e a sua conduta passa a desmentir este fenómeno do querer, pondo-se em contradição aberta com ele. (Schopenhauer, 1984: 478).

O ascetismo é assim explicado por Schopenhauer como um efeito combinado de abstinência na participação do processo cíclico da vontade autofágica, de comiseração pela dor do mundo e de paixão pela sua possível redenção. Agustina, num modo matizado e sem intenções explicativas de teor abstrato ou de coerência sistematizadora, fornecerá espessura narrativa a esta e outras teses do pensador alemão na reconstituição que faz da vida de S. António a partir de diversas fontes: hagiográficas – a anónima *Vita Prima* ou *Assidua*⁴, a legenda *Raimondina* (Bessa-Luís, 1973: 69), a *Legenda Benignitas* (Ibidem: 164), o *Epítome* de Miguel Pacheco (Ibidem: 307) –, manuscritas – o autógrafo da biblioteca *Vaticana*

⁴ Agustina, que refere os vários hipotéticos autores desta legenda, a saber, Tomás de Celano, Tomás de Pavia, João Peckam, S. Boaventura, João Cremona, Fr. Lucas (Lucas Belludi, «socius» de S. António) (Bessa-Luís, 1973: 17-18, 96), disserta sobre a receção na cultura portuguesa da *Vita Prima*, traduzida para vernáculo e publicada por Fr. Fortunato de S. Boaventura em 1830 (Ibidem: 9-10), bem como sobre alguns aspetos relevantes do contexto histórico português do primeiro quartel do século XIII, a época em que teve lugar a sua redação (Ibidem: 15-17). Por mais de uma vez, a autora alude à qualidade competente, mas pueril, do estilo da redação desta hagiografia (Ibidem: 22, 120, 178). Mais do que um exercício de mera erudição, esta dissertação em torno da *Vita Prima* serve, a nosso ver, para a autora problematizar a imagem relativamente estereotipada que nela é veiculada do homem santo sobre o qual se propõe escrever, resgatando nesse lance o relativo mas pertinente valor de verdade da tradição oral na transmissão de dados lendários da sua vida (Ibidem: 23-25), para assim fundamentar a estratégia de libertação da sua escrita de uma representação hierática de S. António.

(Ibidem: 43) –, sermonárias – os sermões de S. Lucas de Pádua (Ibidem: 96) –, historiográficas – a crónica de Rolandino (Ibidem: 106), as *Adições* de Lucerna (Ibidem: 276) – e biográficas – o relato do humanista Sicco Ricci (Ibidem: 143).⁵ A escritora começa, então, por dar conta da tristeza substancial, congénita, do jovem santo, caracterizando-a como um estado de consciência pesaroso pela incompletude cindida do seu ser, como uma mágoa indefinida pela sua participação no sofrimento universal, só redimível pelo amor compassivo e por uma dissipação das referências cognitivas mundanas, isto é, por uma difícil ascese, estado esse que culminaria no que a autora designa por «treva antoniana»⁶. Escreve Agustina que na «obra antoniana a tristeza é uma espécie de afectividade, não tem nada de auspicioso, é apenas compassiva. Ela é o molde da sua sensibilidade, e o eixo da sua fé. Nos sermões de S. António aparece distintamente muita espécie de tristeza» (Ibidem: 31). É essa tristeza pelos males do mundo e talvez por um sentido de carência essencial que levam S. António a abraçar a via da ascese. Nos momentos de retiro contemplativo, essa dor participante tende a intensificar-se e a precipitar a sua alma na noite escura dos místicos: «Quanto mais a alma se detém no fervor contemplativo, mais sofre uma prova e entra num abismo de aridez e de tristeza» (Ibidem: 235). E dado que «tem que possuir um esplendor próprio, para suportar a negação da sua mobilidade natural» (idem), de algum modo o ser da alma mística (na linguagem de Schopenhauer, o estado de conhecimento abissal da vontade em si) sai renovada na experiência da sua própria negação. Mas a negação da vontade mundana não configura obviamente um projeto de vida. Essa expressão schopenhaueriana para designar uma conduta marcadamente espiritual, de renúncia aos prazeres temporários pelo que de evanescente, repetitivo e potencialmente frustrante, doloroso e deletério comportam, e que configura, portanto, uma possibilidade ontológica⁷, uma universal psicologia de ação não

⁵ Esta minuciosa e ampla consulta de fontes bibliográficas para a composição da biografia sobre S. António leva Agustina a distender o seu exame a uma obra que refere o nome da «Virtuosa e venerável mãe» do santo, D. Teresa Taveira, «a *História dos Mosteiros, Conventos e Casas Religiosas de Lisboa*, contida num códice composto em 1704» (Bessa-Luís, 1973: 51).

⁶ Escreve Agustina: «A treva antoniana é ainda uma forma de silêncio», e mais adiante explicita a natureza dessa treva, citando o próprio santo: «Negro fica o lugar do pensamento, trevas o pretexto da vida. S. António conhece essa treva: «Sou negra como as tendas de Cedar, que se interpreta tristeza [...] porque não tenho aqui cidade permanente, mas procuro uma futura [...] enquanto luto, sou impugnado, em tudo isto não tenho senão tristeza e dor» (Bessa-Luís, 1973: 73, 85).

⁷ Agustina não ignora esta possibilidade ontológica, formulando-a numa linguagem teísta: «Há um santo desconhecido em cada homem em quem a graça de Deus se glorifica. Há nele um modo de agir que resultou perfeito porque foi modelado na sua mais elevada possibilidade humana» (Bessa-Luís, 1973: 74).

confinável a uma específica prática doutrinária religiosa, parece reverberar no texto de Agustina sobre S. António⁸. Traduzido em termos religiosos e cristãos, tal formulação, mediada pela qualidade aforística da escrita de Agustina, pode ser referida nos seguintes termos: «Só o homem de Deus é ao mesmo tempo independente de desejos e em paz com a terra que os serve» (Ibidem: 269), ou então: «Um coração em que vive Deus é incapaz de viver por si próprio, pelos seus desejos, nas suas vacilações e sentenças. A sua plenitude impede que o laço humano seja nele muito profundo» (Ibidem: 250). Agustina cita S. António: «“Todo aquele que quer obedecer perfeitamente tem que ser velho, ignorar-se, ignorar a vontade própria”» (Ibidem: 75), para, num passo ulterior, explicar que ele recorria à palavra «velho» para significar «grandeza e plenitude». A vivaz intuição da escritora permite-lhe glosar o seguinte comentário apodíctico: «O homem de Deus é velho, isto é, possui inteiramente a faculdade de agir de maneira justa, sem que a paixão o conduza; no entanto, ele não ignora a paixão, assim como o atleta não desconhece os incidentes que podem ser obstáculo à sua força» (Ibidem: 250). Por outras palavras, aquele que triunfa sobre a sua vontade egocêntrica não ignora os subtis mecanismos dessa vontade, antes educa-os, sublimando ou transformando o seu enérgico pulsar, retira-se dos soberanos ditames da volição autocentrada, esquivasse a uma certa forma habitual de estar no mundo para se aproximar da essência imaculada do mundo, aquela cuja inapreensível cognição comum, quando intuída pela via da ascese, é correlata, segundo o filósofo alemão, de uma suspensão ou alheamento da afirmação atávica do querer. Agustina fala dessa educação do eu de S. António, pelo menos em dois registos discursivos, um de feição efabulatória quando diz que «na estreiteza da cela, dentro da barreira do convento, o eu organizava-se, o afecto era mantido em estrita vigilância» (Ibidem: 75)⁹; o outro, de índole ensaístico e dedutivo: «Há em S. António, bem manifesta, a repressão a uma inflação do ego através dum sistema religioso que lhe exigia humildade no momento em que ele facilmente podia ser solicitado para uma carreira triunfal»

⁸ A dissociação da conduta de um santo da sua eventual filiação religiosa é assinalada por Agustina na caracterização que faz de S. António, nomeadamente quando escreve: «O Santo parece situar-se numa posição de grande independência no que se refere à condição religiosa. A sensibilidade que o franciscanismo conservou e que vê símbolos divinos nos pequenos seres e na natureza permitiu que a sua união com a terra tivesse por si a força de dogma» (Bessa-Luís, 1973: 105).

⁹ Este «eu» passou naturalmente por várias fases, cujo progresso a autora vai mencionando na tessitura da narrativa, a saber, o eu do noviço de S. Vicente de Fora, ainda com o nome próprio Fernando (Bessa-Luís, 1973: 39), o eu do regrante de Santa Cruz de Coimbra (Idem) e, finalmente, o eu do minorita franciscano, no ermitério dos Olivais de Coimbra, com o nome António (Ibidem: 59).

(Ibidem: 248). O aprendizado da dissolução do ânimo vulgar e concupiscente é de vero exigentíssimo no percurso da vida do santo. A sagaz e penetrante inteligência interpretativa de Agustina explica a frustração de S. António por não ter cumprido o desiderato de ter sido mártir como uma etapa fundamental dessa prática. Animado pelo exemplo de fé de cinco franciscanos mortos em Marrocos¹⁰, o santo partira para o Norte de África movido pelo desejo prosélito de converter pagãos e de se expor ao martírio. Chegado ao seu destino, esse desejo foi-lhe porém cerceado por impedimento da doença que lhe sobrevém. Foi então, na fase da convalescença, no tempo «em que a sensibilidade se torna mais aguda, que o Santo se conheceu profundamente [...]. Descobriu talvez que a obediência a um apelo de grande alcance moral, como era a pregação, podia não ser senão a eleição de um objecto de prazer, em vez do autêntico caminho da santidade» (Ibidem: 53). E a narradora onisciente coloca a pergunta ontológica radical que o santo, no momento dessa epifania de entendimento da coisa em si do mundo, se terá colocado, e acerca da qual, séculos mais tarde, Schopenhauer dissertará: «O que era, pois, a vontade humana senão engano e desordem, quando a própria sublimação contém a carga de sonhos espúrios» (Idem). Engano e desordem de que S. António foi, como qualquer humano, testemunha na sua vida. Sobretudo quando, «abalado para sempre da pátria em 1220» (Ibidem: 17), passou a pregar e a ensinar entre o Sul da França e Itália, até se fixar em Pádua em 1230. Tal engano e desordem definem em grande medida o destino inevitável do mundo governado pela afirmação da vontade, para utilizarmos termos schopenhauerianos, i.e., pela energia com que se manifesta a vida, geralmente de modo dissidente, competitivo, conflituoso, e que exercida como manifestação de poder e de comando alcança a sua mais crua e, por vezes, brutal expressão tangível. A origem dessa incoercível prepotência do exercício do poder radica, segundo Schopenhauer, no egoísmo. Se evocarmos o juízo que o filósofo alemão tece acerca do duplo conhecimento que, individualmente, cada ser dotado de inteligência (cada ser humano) possui – acerca dos outros seres seus iguais apenas como uma representação e acerca de si mesmo como uma representação especial, como uma volição –, e se conside-

¹⁰ Combinando a enunciação de dados e protagonistas históricos com reflexões judiciosas sobre o episódio do martírio dos cinco franciscanos em Marrocos, Agustina fornece uma explicação compósita de teor simultaneamente político, cultural e religioso desse acontecimento: «Os cinco pregadores de Marrocos significavam o testemunho humilhante dum império já só sustentado pela força militar e ao qual faltava o apoio do povo. Este estava já céptico a respeito das elites que a cultura distanciava da fé, que deixara de actuar como alento ráxico» (Bessa-Luís, 1973: 45).

ramos que esse conhecimento que o indivíduo singular possui da sua vontade é o que de mais essencial ele percebe – não o conhecimento que possui dos outros seres seus iguais, cuja existência se confina à mera representação que deles tem –, e se acrescentarmos ainda que a vontade essencial, segundo Schopenhauer, se dá inteiramente em cada fenómeno individual, poder-se-á então compreender quão natural e inevitável é o fenómeno do egoísmo entre os seres humanos.

Por conseguinte, todo o indivíduo dotado de conhecimento é, na realidade, e considera-se ele próprio a totalidade da vontade de viver; ele considera-se o em si do mundo e também como a condição última que possibilita o mundo enquanto objecto de representação, numa palavra como um microcosmo equivalente a um macrocosmo. (Schopenhauer, 1986: 418)¹¹

Toda a maldade e ódio humano têm, portanto, a sua origem no egoísmo e no facto de o conhecimento vulgar estar subordinado ao princípio da individuação – pelo qual se tende a acentuar as irredutíveis diferenças aparentes entre o eu que conhece e que se crê o centro do mundo, e os outros que são por ele conhecidos apenas como meras imagens. Agustina menciona duas personagens históricas portadoras desse egoísmo aterrador, grandes protagonistas de «engano e desordem» civil e político, contemporâneas de S. António, e que não lhe ficaram indiferentes: Frederico II, déspota da Sicília, e Ezzelino da Romano, déspota de Pádua. Da descrição que faz do primeiro, apoiada por uma «referência astuciosa» a Horácio inserida num sermão de S. António – «Os tiranos sicilianos não encontram maior tormento do que a inveja» (Bessa-Luís, 1973: 90) –, induz Agustina não só um dos traços universais do temperamento possuído pela desmesura da volição – «Todos os homens sofrem esse tormento [da inveja]» (Idem) –, como explicita os mecanismos psicológicos da sua irrupção – «A grandeza faz-se-lhes revolta, se não são eles que a demonstram e ocupam; o saber torna-se-lhes impaciência, se não são eles quem o possui» (Idem). Sobre o segundo déspota, inimigo da Cúria Romana, e que é mencionado na crónica de Rolandino que narra os conflitos

¹¹ Assim se explica, segundo Schopenhauer, que cada indivíduo, «embora perdido, reduzido a nada na imensidade de um mundo ilimitado, não deixa de se considerar como o centro de tudo, preocupando-se mais com a sua existência e com o seu bem-estar do que com o dos outros, estando mesmo disposto, se apenas consultar a natureza, a sacrificar tudo em proveito do seu eu, essa gota de água num oceano, e a aniquilar o mundo para prolongar um instante que seja a sua existência. Este sentimento é o *egoísmo*, essencial a todos os seres da natureza; é por intermédio dele que, sob um aspecto terrível, a contradição íntima da vontade se revela» (Schopenhauer, 1984: 419).

políticos ocorridos na região do noroeste da península itálica da Marca Trevisana, «aquele que Dante situa na mansão dos violentos, com cabelos negros que sobressaem num rio de sangue fervente» (Ibidem: 106), dá-nos Agustina uma descrição eufemística de um facínora compulsivo, de um arquetípico senhor da guerra. Aliado de Frederico II, Ezzelino «era sobretudo um desses amantes da guerra a quem os tratados parecem fardos insuportáveis e que representam unicamente uma forma de disciplina bélica» (Ibidem: 106)¹². A *contrario* destas duas singulares afirmações personificadas da vontade tirânica, geradora de violência e injustiça¹³, a conduta de S. António, tal como nos é narrada em muitas passagens da biografia de Agustina, é representativa de uma modelar negação da vontade autocentrada e sem mesura, i.e. como participando daquela condição ontológica que, segundo Schopenhauer, é determinante na concretização de uma vontade ética da prática da justiça. Agustina, num passo em que se reporta à formação espiritual e intelectual de S. António, e após traçar a genealogia doutrinal e o exemplo humano que inspirou a sua ação¹⁴, explica esse desiderato de justiça universal do santo como estando vinculado a uma peculiar transformação volitiva necessária à sua inauguração:

¹² Uma outra personagem histórica mencionada por Agustina, que podia ser incluída nesta galeria de líderes políticos impiedosos na sua vontade de exercício de um poder discricionário com origem num carácter egótico e prepotente, é Abu Yacub Yusuf II, o imperador dos Almóadas, verdugo dos cinco missionários franciscanos de Marrocos cujo martírio inspirara S. António a seguir o seu exemplo. (Cf. Bessa-Luís, 1973: 44-45)

¹³ Segundo Schopenhauer, nas múltiplas modalidades com que a injustiça se manifesta, ela implica sempre uma destas duas formas: ou a violência (que vai desde uma excessiva afirmação física da vontade de viver de um indivíduo sobre a mesma vontade de um outro, até à crueldade, em que a violência é praticada, não como um meio mas com um fim em si), ou a astúcia, que consiste em utilizar, por via do uso da razão, meios que desviem a afirmação da vontade do outro, em proveito da sua própria vontade. Na prática, a astúcia traduz-se fundamentalmente pelo uso da mentira, isto é, pela apresentação de falsos motivos à vontade alheia, de modo a tirar proveito próprio da ação volitiva de outrem (Cf. Schopenhauer, 1984: 420-426). Agustina cita S. António para caracterizar os indivíduos propensos a exercerem a tirania: «“O coração grande é coração soberbo” – diz o Santo» (Bessa-Luís, 1973: 90) – e, ecoando os termos por ele utilizados, refere o convívio, certamente forçado pelas circunstâncias, que o santo terá tido com eles: «Deparou, com certeza, com muitos desses corações fogosos» (Idem).

¹⁴ São obviamente várias, intelectual e existencialmente discretas, as influências doutrinárias e espirituais acolhidas e integradas por S. António no seu magistério. Agustina menciona-as, cerzindo geralmente a explicitação da sua relevância na fluida composição do seu discurso narrativo. No segmento em questão, a escritora, recorrendo ao método regressivo, comum nesta sua obra, de se distender no encadeamento da identificação das fontes, refere-se a Tomás Gallus, abade de Vercelli, um dos mentores de S. António, e epígono de Eusébio de Vercelli que, por sua vez, foi o divulgador dos escritos de Orígenes no Ocidente. (Bessa-Luís, 1973: 162-163)

S. António via na justiça um meio curativo do mundo, e via na vontade, se não uma anulação do mal, seguramente um desprestígio das forças que o alimentam. Não se trataria em S. António de vontade combativa, mas sim de vontade como saturação da tentação por intermédio da aspiração à liberdade, estado de graça. (Ibidem: 163)

A «vontade como saturação da tentação» pode então ser lida como uma possível outra formulação, mais dúctil e elegante nos seus termos, da expressão «negação da vontade de viver» utilizada pelo filósofo alemão. Por ela se aspira, como diz Agustina, à liberdade e a um estado de graça. Schopenhauer desenvolve essa tese tendo justamente como ponto de partida a sua reflexão sobre a génese da bondade e da ação virtuosa que dela decorre. Segundo o filósofo, a irradiação e prática da ação virtuosa radica num modo de conhecimento invulgar que tende a perceber a identidade essencial entre um sujeito puro – puro no sentido em que intui o mundo num plano ideal para além das suas aparências – e os demais seres, e que impele a que esse sujeito se reconheça nos outros como se estes fossem ele próprio. Nesse processo de identificação com o próximo, o homem dotado de bondade sente que o sofrimento alheio lhe diz respeito de modo tão intimamente real como o egoísta o faz única e exclusivamente em relação à sua própria pessoa. Movido pelo sentimento de compaixão, que lhe brota do conhecimento intuitivo que tem da identidade essencial das coisas, o homem bondoso entrega-se com toda a sua energia a minorar o sofrimento alheio e a comover-se com todas as dores que sabe serem possíveis.

Como é que, então, conhecendo assim o mundo, ele poderá, mediante actos incessantes da vontade, afirmar a vida, ligar-se a ela de modo cada vez mais tenaz, e sobrecarregar o seu ser com tal peso? Sem dúvida que para aquele que se encontra ainda prisioneiro do princípio de individuação, para aquele que apenas conhece as relações que os objectos particulares mantêm com a sua própria pessoa, existem motivos sempre novos para a sua vontade; mas o conhecimento do todo [...], o conhecimento da essência das coisas, faz, pelo contrário, serenar a vontade. Por intermédio desse conhecimento, a vontade aparta-se da existência cujos gozos são desprezados por neles se reconhecer uma afirmação da vida. Então, esse homem alcança o estado de voluntária abnegação, de resignação, de autêntica paz e de completa aniquilação do querer. (Schopenhauer, 1984: 477)

A voluntária abnegação e resignação como práticas inerentes a uma via de ascese são mencionadas por Agustina no árduo exercício da reconstituição que intenta elaborar da vida interior de S. António. Ela sabe dessa dificuldade ao longo

da composição da sua narrativa, o que a leva a escrever, quase no seu limiar, que é «obra de relação com a irrealidade do real, isto é, com a existência desconhecida do indivíduo, chegar a reconstituir S. António na sua verdade intelectual e humana» (Bessa-Luís, 1973: 275). Tarefa delicada a de se acercar dessa verdade e que levou certamente a autora a adotar o imperativo de conduzir o seu projeto de escrita desta sua biografia pelo mesmo princípio que detectou na conduta de vida abnegada e resignada de S. António, a discrição. E fê-lo como se esse traço de carácter do santo fosse mais obra de uma voluntária modulação do que uma congénita inclinação de carácter. De facto, Agustina assinala esse traço da discrição na ação de S. António em vários momentos e sob diversas tonalidades discursivas, desde a mais geral, quando, a propósito da dramática mudança de nome que o santo adotou após a sua saída do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra¹⁵, escreve que isso devia ter obedecido «à maior discrição, pois a discrição foi a sua virtude mais dilecta» (Ibidem: 40), passando pela que acentua a sua hábil maneira de lidar com a adversidade envolvente – «E é por isso que S. António nos aparece, numa época de grande tensão social e religiosa, como o arquétipo da discrição» (Ibidem: 236) –, até à que se reporta à sua assimilação como disciplina de ascese – «S. António tomou a discrição como médico, ele que dantes tinha seguido o rumo da águia e do falcão, talvez os animais símbolos da sua alma» (Ibidem: 60)¹⁶. Agustina tem a capacidade de evocar estados de ânimo do santo e de precisar os seus matizes a partir dos dados históricos que colige e dos ambientes sociais que lhes estão associados. Considera por isso que a discrição enquanto meio hábil para o

¹⁵ A saída de Santa Cruz de Coimbra e o ingresso na ordem franciscana com o nome de António levam Agustina a considerar que o «grande passo da sua vida foi aquele que o mudou de regante agostiniano em irmão menor franciscano» (Bessa-Luís, 1973: 242).

¹⁶ Agustina, de modo engenhoso, e em vários momentos da sua narrativa, acentua a originária filiação nacional portuguesa de S. António, sugerindo que alguns dos seus traços de carácter foram determinados pela sua ascendência lusa. É assim com a elaborada reflexão que faz acerca da discrição do santo: «S. António reflecte o modo de ser da gente donde provém. A sua discrição é bem a prova; a sua indefinição táctica, o desprendimento das atitudes-limite, o coração apreensivo de uma justiça que ele não pode amar se for cruel, ou veemente, ou dominadora, ou demasiado personalizada, são outras tantas características duma raça desprovida de espanto, pouco imaginativa, mas conhecedora dum sentimento de redenção que ele prefere à consciência de elite» (Bessa-Luís, 1973: 294). Há mesmo um passo em que essa filiação é explicitada por Agustina sob a surpreendente coloração do providencialismo messiânico, vinculando a determinação nacional do carácter de S. António aos traços ideais duma portugalidade de vocação atlântica: «De facto, Portugal estava só em frente daquela muralha de água que lhe interrogava as aspirações. Foi preciso inventar nela um destino desprendido das coordenadas que regiam o Império do Ocidente, para que Portugal encontrasse a sua epopeia. S. António é por nascimento um europeu, e é por vocação de epopeia um homem universal» (Ibidem: 229).

santo agir sem mácula, mas também sem temor, levaram-no a caminhar pela «via central, aquela avenida que, como diz Fílon, «está entre o exagero e a deficiência» (Ibidem: 166). Assim, e apesar de confrangido «perante as pilhagens, as depredações, as violências que as guerras provinciais traziam consigo» (Idem), ele manteve a equanimidade de espírito e resignou-se, não por abandono ou indiferença, mas, como Schopenhauer explica e Agustina intui, por amor. Escreve a autora que «S. António chega ao mais alto acontecimento do amor, que é a resignação. Não se trata de uma desistência, duma repulsa, duma sublimação, duma derivação. S. António conserva a dor em que o amor se aceita inteiramente, e conserva-a em tal liberdade de espírito, que ela se faz uma espécie de paixão contínua» (Ibidem: 206)¹⁷. Essa «paixão», para ser «contínua» e conscientemente descentrada da gratificação pessoal, para ser plena e intensamente dedicada à vida em si e não à vida para si, para se transcender no plano do amor absoluto, identificado e vivido por S. António como amor a Deus, essa paixão esvaziada de vontade pessoal ou de qualquer afloramento de orgulho espiritual mostrava-se na renovada prática da observação do exercício da humildade. Agustina dá-nos disso conta, agregando, como em muitas outras ocasiões, o dado narrativo, o elemento anedótico, ao juízo axiológico, ao apontamento de incidência psicológica:

Em Montepaolo, S. António, ainda que ministro do culto e dedicado à meditação [...] quis ter como dever ocupar-se dos serviços de cozinha e da limpeza das celas. Isso fez menos por exercício de humildade, que não necessitava de a praticar ostensivamente para se lhe afeiçoar, do que por pacificação da consciência. (Ibidem: 81)¹⁸

Quando Schopenhauer se refere aos processos de sublimação dos naturais e pletóricos impulsos volitivos prosseguidos pelos ascetas e santos como práticas

¹⁷ Essa resignação, como esclarece noutro passo a escritora, estaria aliás na origem da conversão de S. António ao espírito da ordem franciscana tutelada pelo exemplo do seu fundador, S. Francisco de Assis: «Aquilo que o chamou à Regra franciscana não esqueçamos que foi o espírito de renúncia total, tão caro ao seu fundador. O próprio S. Francisco, logo em 1220, resignou do seu cargo de superior, sem se deixar comover pelas lágrimas dos irmãos, e considerou-se morto para qualquer dignidade, passando a obedecer como o mais humilde dos frades. Ele não pensara em instituir conventos, mas sim em promover uma fraternidade» (Bessa-Luís, 1973: 76).

¹⁸ Já num momento anterior da sua narrativa, Agustina fizera referência a esse culto da humildade inerente à prática espiritual de S. António: «Em Montepaolo [...] costumava varrer o convento e lavar a loiça na cozinha. Isto é geralmente apontado como prova da sua humildade.[...] Mas S. António, como acontece com grande parte dos homens de espírito, não devia dar ao comportamento expressionista qualquer sentido especial. Desempenhar os trabalhos mais grosseiros não significava um cargo inferior, mas sim uma ocupação que tinha a sua respeitabilidade própria na necessidade de ser vivida» (Bessa-Luís, 1973: 56-57).

reveladoras da negação da vontade em si, ele não tem em vista louvar a penitência gratuita e psicoticamente autoinfligida, espécie de insurreição suicidária contra as necessidades do corpo movida por um patológico sentimento de culpa existencial. Pode discernir-se nessa sua exegese o epítome de uma sistemática investigação em torno da metafísica da vontade como essência do mundo, a formulação abstrata possível de uma singular conduta humana caracterizada por uma atenta e permanente autoconsciencialização dos seus mecanismos e processos de interação com a experiência do mundo. A reflexão do filósofo alemão é avessa à simplificação e sai vividamente ilustrada quando justaposta à lúcida e subtil discorrência narrativa de quem, como Agustina, exerce qualificadamente o magistério de sondar as profundezas da psique humana. Há um passo da sua biografia sobre S. António que afeiçoa ensaisticamente, por assim dizer, a formulação densa e abstrata de Schopenhauer sobre a fenomenologia da santidade. Nela não só alude aos verosímeis psicodramas de S. António – «O Santo, a quem o *donum amoris* foi conferido, teria de viver sempre perante os seus conflitos interiores repetidamente movidos pela sua experiência mística e humana» (Ibidem: 67-68) –, como explicita a consciência de contenção dos efeitos que a demonstração do seu sage amor podia exercer sobre os outros:

A sua fidelidade ao princípio do saber leva-nos a acreditar que S. António não ignorou nunca os seus impulsos nem o simbolismo de que eles se revestiam. Vivia para o processo afectivo de que se achava possuído; e não ignorava decerto que o convívio com uma natureza arquetípica, ou seja, com alguém que representa um ideal humano, pode provocar uma intimidade psíquica que quase nunca é entendida senão na sua relação erótica. (Ibidem: 67)

O dom do amor é assim explicado como o efeito mais discretamente atuante da vida do santo na sua incondicional ligação ao ser da terra. Antes de mais, por se achar determinado por uma presencial e íntima solidariedade com o sofrimento do outro – «S. António possuía uma natureza compassiva que partia da realidade crua do sofrimento» (Ibidem: 259-260) –, mas também por se sentir inspirado pelo intuitivo conhecimento da essência criadora do mundo. Essência cuja partilha é religiosamente vivida e louvada como sendo de natureza divina pelo santo, e cuja compreensão intelectual possível é filosoficamente divisada e conceptualizada pelo pensador alemão como sendo uma insondável potência volitiva. Agustina funde no seu virtuoso discurso narrativo a sensibilidade religiosa e a filosófica explicação antropológica dessa vivência do amor. E começa, como sucede com

frequência, por se apoiar no pensamento do próprio santo para daí proceder a uma especiosa digressão – com afinidades exegéticas com as teses de Schopenhauer – sobre o desbordar do amor compassivo enquanto efeito da negação do circunscrito amor-desejo. Escreve Agustina:

Quem possui «sem amor, a ciência dos mistérios, não passa dum sino sonoro» – diz o Santo. O amor é algo em que insiste o coração humano quando o objecto se desvirtua. Antes, é apetite, ou recreio, ou sentimento; a alma satura-se de os ter por senhores, e da liberdade em que se reconhece nasce o amor verdadeiro. [...] Ao arrancar-se a alma dos seus laços mais íntimos, recobra a liberdade e nasce o amor. Pois o amor não é bem-querer, desejo, fruição, doce espelho do nosso eu, engenho de piedade ou protectora manobra. Amor é contentamento duma liberdade que se teve por morta; é deserto em que a consciência vive tendo o mundo por desinteressado ganho (Ibidem: 244)¹⁹.

Fosse, como escreve Agustina, por analogia com a sabedoria sufi²⁰, ou por convergência com a «simpatia budista»²¹ assimilada por via dos cátaros na cosmovisão franciscana, S. António, à parte a sua frontal hostilidade contra a corrupção e decadência clerical²², deu amorosa e cristã resposta à adversidade, não por mero acatamento normativo mas movido por esse sentimento oceânico da compaixão. Se em «cada momento de conflito ele sabia encontrar uma aproximação de amor, mais ainda do que a justa aplicação duma lei» (Ibidem: 118), isso dever-se-ia, fazendo apelo ao juízo que Schopenhauer elabora sobre os caminhos da negação da vontade prosseguidos pelo homem santo, a uma combinação de fatores que, sucessivamente, Agustina enuncia no seu delicado e vigoroso discurso narrativo

¹⁹ Num outro contexto, depois de afirmar que a «evolução afectiva duma personalidade como a de S. António é muito difícil de observar; só a sua maturidade afectiva nos chega já transformada num quadro moral» (Bessa-Luís, 1973: 64), Agustina, numa variação sobre o mesmo tópico schopenhaueriano da negação/sublimação do desejo aut centrado como condição do conhecimento do amor geral, escreve no seu estilo sentencioso: «A renúncia do prazer, sob a influência do princípio ideal, parece não ter outro objectivo senão uma libertação do afecto» (Idem).

²⁰ Em mais uma passagem com afinidades com a filosofia da negação da vontade fenoménica individual elaborada por Schopenhauer, Agustina escreve: «S. António não é um teólogo. Ele é aquilo que na definição oriental se entende como um *soufi*, um sábio que procura o conhecimento sem ser por intermédio da reflexão ou da especulação; procura-o purificando a alma, o seu ego passivo, e corrigindo o carácter, ao mesmo tempo que liberta o intelecto de toda a adversidade que provém da natureza corporal. S. António tem uma afinidade com o oriental» (Bessa-Luís, 1973: 227).

²¹ Ainda Agustina: «E, de resto, até o que havia de simpatia budista na atitude cátera com respeito à metempsicose foi absorvido na própria ortodoxia de Francisco de Assis» (Bessa-Luís, 1973: 217).

²² S. António «não pode suportar nem a hipocrisia nem a prepotência do clero» (Bessa-Luís, 1973: 142).

e ensaístico: quer ao deliberado esvaziamento da inconstante soberania emocional do eu, condição aliás para a prática da equanimidade – «essa propriedade de abandono de toda a intensidade emocional, de toda a diligência radical, de todo o cativo da opinião, é o que o torna um santo da rua, um bem-aventurado do sentido comum» (Ibidem: 243) –, quer a uma excepcional capacidade de intuir a uma e essencial natureza em si dispersa por uma infinita miríade dos fenómenos e seres da natureza – «quem tem o dom do sentimento e quem nele viveu, amando as coisas na sua unidade, fio de erva, ruga no rosto humano ou no espelho da água, torna-se louco de mais profundidade» (Ibidem: 301) –, quer ainda pela sensível apreensão que o santo faz da comum e profunda identidade volitiva de se reconhecer, uma vez despojado de si e das suas referências prosélicas e sapienciais, no outro; não tanto por amor ao outro, mas por amor ao amor do outro:

Depois de muitos livros lidos, de muitos mestres visitados, eis que António se desabitua de si mesmo; e então fica diante da paixão sem obstinação alguma. Ama a paixão como ‘uma grande visão que não pode compreender’, e nela inclui todos os homens e tudo o que foi criado. (Ibidem: 304)

Convém, no entanto, reiterar que, para Schopenhauer, esta vivência passional, condição de uma possível salvação ontológica, não pode ser efetivamente alcançada se não provir de uma prévia afirmação da essência do ser. Segundo o filósofo, só na sua objetivação fenoménica superior (ao nível do ser humano), e quando acompanhada por um conhecimento desvelado sobre a profunda identidade do seu ser, é que a vontade – em si inteiramente livre – renuncia a ser. Na prática, isto corresponde a uma renúncia da vida comum, acompanhada por uma total aniquilação do carácter ordenado pela vontade egocêntrica – e não apenas pela sua mera transformação formal – conducente a um estado que Schopenhauer, utilizando uma expressão do cristianismo, designa por «estado de graça ou de regeneração». É aliás em resultado dessa total aniquilação do carácter – pelo qual o asceta/santo deixa de agir sob a influência de motivos exteriores, i.e., deixa de agir necessariamente e segundo um princípio de explicação racional, para passar a agir livremente e em estado de graça – que, de acordo com o filósofo, se pode compreender a grande semelhança que define a conduta daqueles raros que alcançaram tal estado, independentemente da tradição cultural em que se inserem e das acentuadas diferenças de carácter que possuíam antes de nele sobrevirem. Isso não significa obviamente que não subsistam variações nesses traços de carácter santificado, tema ao qual Agustina não fica indiferente quando compara S. António a

S. Francisco, filiando a sua discreta conduta na diferença tutelar das figuras bíblicas de Isaías e Daniel, respetivamente²³. A serenidade imperturbável e a autêntica felicidade dessa condição resultariam, segundo Schopenhauer, da completa neutralização a que foi submetido o querer, estado esse que nós, sujeitos volitivos comuns, podemos minimamente intuir ao compará-lo com aquela situação momentânea em que, elevados a um grau puro e impessoal do conhecimento, experimentamos uma desinteressada e plena fruição das obras de arte. Apesar da total liquidação daquilo que é designado positivamente pela vontade de viver, o estado de graça não é, de modo algum, nesta aceção, equivalente à morte; é, antes, um estado de libertação definido por muitas expressões, mas que significam essencialmente o mesmo – *êxtase, arrebatamento místico, iluminação, união com Deus*, nirvana. É por esta absoluta transcendência de si mesmo e da sua condição essencialmente volitiva que o santo é, para Schopenhauer, tido como um redentor cuja vida exemplar aponta a via pela qual toda a natureza pode ser salva. E é também dentro deste espírito de redenção que a filosofia de Schopenhauer elege o homem como um libertador de si mesmo e de todas as criaturas.

O Antigo Testamento fez do mundo e do homem a obra de um Deus; mas o Novo reconheceu que a solução e a redenção do mundo caído na miséria deviam provir do próprio mundo, e assim teve de fazer deste Deus um homem. A vontade do homem é e permanece, para ele, aquilo de que tudo depende. (Schopenhauer, 1984: 479)

Assim, e nos termos da ontologia de Schopenhauer, se o homem continuamente afirmar a vontade, então a morte e a dor universal serão com ela perpetuamente afirmadas, mas se, por hipótese, a castidade ascética devisse uma conduta geral, isso comportaria, sem dúvida, o fim da espécie humana. Por isso escreve com propriedade Agustina: «Uma multidão de místicos destruiria a criação» (Bessa-Luís, 1973: 38). No raciocínio do filósofo, dada a estreita dependência de todas as manifestações da Vontade, se a que está situada ao nível mais elevado (o ser humano) se extinguisse voluntariamente por via da renúncia à essência da vida, então com ela extinguir-se-iam também todas as outras formas inferiores da animalidade, e uma vez suprimida toda a forma possível de conhecimento,

²³ Segundo Agustina, «S. Francisco descende de Isaías, o cortador de florestas escuras onde o homem perde a razão do espírito ao honrar a inteligência especulativa e a inteligência carniceira. S. António é o companheiro de Daniel, varão de desejos, aquele que na contemplação pacífica o glorioso entendimento de todas as coisas» (Bessa-Luís, 1973: 288).

suprimir-se-ia também o mundo inteiro – visto que não há objeto sem sujeito – mundo este que passaria a ser o reino do Nada. Assim se redimiria, pela intervenção da mais perfeita objetivação da vontade (o ser humano), toda a natureza, e é neste contexto do seu raciocínio que Schopenhauer recorre a um poema de Angelus Silesius, que diz: «Homem, tudo respira o amor por ti: tudo te deseja com ardor; / tudo corre para ti, para chegar a Deus» (Schopenhauer, 1984: 479). É pois discutindo a relatividade do sentido positivo e negativo da noção de ‘Nada’ que o jovem Schopenhauer, ao concluir a primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, aduz o seguinte argumento final, de teor optimista, relativamente à ideia de extinção do universo:

Diante de nós não resta mais que o nada. Não esqueçamos, porém, que aquilo que se revolta contra uma semelhante aniquilação, a nossa natureza, não é outra coisa que o querer viver, este querer-viver que nós próprios somos e que constitui o nosso universo. O horror que nos inspira o nada não é mais do que uma nova expressão da intensidade do nosso querer-viver: outra coisa não somos do que este querer que é a única coisa que conhecemos. Mas afastemos o olhar da nossa própria indignação e do horizonte limitado em que ela nos encerra; consideremos aqueles que se elevaram acima deste mundo e em quem a vontade, chegada à mais alta consciência de si mesma, reconheceu-se em tudo o que existe, para a seguir negar-se livremente a si mesma. A única coisa que esperam agora é de verem o último sinal dessa vontade negar-se com o próprio corpo que ela anima; então, em vez do tumulto de aspirações sem fim, em vez da eterna passagem do desejo ao temor, da alegria ao sofrimento, em vez das esperanças jamais alcançadas, jamais extintas, que fazem da vida humana, enquanto animada pela vontade, um ininterrupto sonho, nós percebemos esta paz mais preciosa que todos os bens da razão, este oceano de quietude, este profundo repouso da alma, esta serenidade e segurança imperturbáveis, que as figuras pintadas por Rafael e Correggio fazem representar apenas o reflexo; é, na verdade, a boa nova desvelada do modo mais perfeito e verídico; subsiste apenas o conhecimento, a vontade extinguiu-se [...] Reconheçamo-lo francamente; para aqueles em que a Vontade ainda anima, o que resta após a supressão total da vontade é efectivamente o nada. Mas, ao invés, para aqueles que converteram e aboliram a vontade, é o nosso mundo presente, este mundo tão real, com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada (Ibidem: 516).

E se Schopenhauer cita o místico Silesius no limiar da sua reflexão sobre a fenomenologia da santidade, Agustina no limiar da sua biografia sobre S. António cita o místico Eckart para se reportar ao dom do amor universal, à genial conduta compassiva e integradora da energia espiritual do santo português:

Nas pessoas de génio como foi S. António, o sentimento é o fio condutor do sentido do universo. As palavras de Mestre Eckart podiam ser fundadas na experiência do sentimento em S. António: 'Quando a alma chega à luz do supersensível, ela nada mais sabe dos contrários'. (Ibidem: 300)

Agustina, tanto quanto a sua distendida e intuitiva compreensão intelectual e a sua vigorosa eloquência discursiva lhe permitem sondar e escrever, explicita o que significa no plano das realizações humanas essa ignorância metafísica dos contrários, os efeitos perceptíveis da sua anulação. Dá-se então o acontecimento que, mesmo raro e não permanente, ocorre com mais frequência naquele que se libertou da vontade egocêntrica e não propensa ao contacto direto com as circunstâncias da vida e com tudo o que dela flui; dá-se o «encontro», essa «aceitação incondicional da presença humana além da sua relação com os motivos de simpatia ou de contrariedade» (Ibidem: 275). «Encontro» que é tido por Agustina como uma espécie de epifania, sem resistências sensíveis, preferências de gosto, mediações intelectuais ou preconceitos ideológicos, com efeitos sísmicos nos quadros de referência gerados pelos comuns mecanismos de conhecimento, e que a escritora intui como uma forma de estar do Santo. Começando por caracterizar impessoalmente esse «encontro» como «uma transmutação de todos os valores, operada pela força de uma fé que quase se dirá anterior ao passo da reflexão» (Idem), como «uma esperança que não se projecta sobre nenhuma coisa» (Idem), Agustina considera que «S. António tinha que possuir essa qualidade de descoberta centrada num tempo original e perfeito; algo que era ao mesmo tempo insaciável e profundamente sereno» (Ibidem: 276). De acordo com a lição de Schopenhauer, não se poderá divisar nessa insaciável «qualidade de descoberta», nesse «algo insaciável», a que se refere Agustina para explicitar a conduta de S. António, o movimento da afirmação da vontade em procurar o fim da sua negação? Não se poderá entender essa «descoberta centrada» noutra tempo, o do instante supratemporal «original» e «perfeito», correlato do encontro incondicional com a alteridade, o lugar de radicação da plena serenidade do santo?

Apesar de Agustina mencionar que «a vida de António resplandece de tranquilo saber e de inocência no saber» (Ibidem: 119), apesar de em momentos fugazes mas surpreendentes da sua narrativa dar nota desse efeito resplandecente sobre si mesma enquanto visitante dalguns lugares habitados pelo santo – «Em Cerbaiolo há outro convento que foi construído nas altas fragas, diz-se que S. António esteve ali muitas vezes [...]. Nem viva alma [...]. A sensualidade antiga

das flores desconhecidas, da penugem das sementes prontas a viajar no vento, plácido vento fecundante, traduzia o passado do contemplativo» (Ibidem: 282-283)²⁴ –, apesar de ao longo da sua narrativa a escritora fornecer uma grande diversidade de elementos de caráter biográfico, religioso, intelectual, social, psicológico mediante os quais compõe um retrato riquíssimo e multifacetado do santo, de se ater com detalhe narrativo e inteligência ensaística no relato e significação humana de vários milagres atribuídos a S. António, a matiz ou tonalidade schopenhaueriana desse retrato é, a nosso ver, subtil e constante. Um dos segmentos textuais de *Santo António* mais representativos e ilustrativos da confluência com a filosofia aparentemente niilista do pensador alemão, mediante a qual este relativiza e inverte a noção ontológica do «Nada» como sendo afim da realização do instante «original» e «perfeito» do sentido último da vida enquanto manifestação de uma Vontade cósmica que se autorreconhece na plenitude da sua quietação e definitivo apaziguamento, é o que procura reconstituir o momento de transfiguração do santo. Schopenhauer escreve que a esperança dos que transcendem o ininterrupto móbil da volição «é de verem o último sinal dessa vontade negar-se com o próprio corpo que ela anima» (Schopenhauer, 1984: 516) e assim passaram a viver num «oceano de quietude», num «profundo repouso da alma» (Idem). Agustina reverbera este juízo, mas modela-o discursivamente a partir de um quadro de referências teísta e cristológico, e segundo o mesmo procedimento utilizado ao longo da sua narração de combinar uma formulação assertiva de con-

²⁴ Certamente para se imbuir do espírito do lugar e da época e assim se inteirar e melhor narrar as circunstâncias da vida de S. António e de S. Francisco, Agustina pratica a colagem autobiográfica, faz justapor um nível de autodiegese factual ao nível predominantemente heterodiegético da sua narrativa biográfica. Nesse processo agrega a uma narração ulterior da vida do santo uma narração simultânea da sua própria experiência de revisitação dos lugares mais importantes em que viveram aqueles santos. Alguns exemplos: «Fonte Colombo foi chamada o Sinai franciscano. Ao alcançarmos o limiar do bosque silencioso, mas onde as pedras entendem os passos, deparamos com um desses conventos que parecem hoje melífluos e encantadores» (Bessa-Luís, 1973: 28); «Agora Montepaolo [o retiro de S. António] é um sítio um pouco termal, replantado de espécies novas e com uma igreja que comemora o Santo de maneira apologética e insignificante. [...] Na mata assinala-se o lugar que foi pessoalmente escolhido pelo Santo para penitência e retiro» (Ibidem: 63); «No alto do Monte Rua [a colina donde S. António presumivelmente avistou pela última vez Pádua], os camaldolenses, brancos monges do silêncio, conservam o seu retiro já um pouco perturbado pela investida do turismo» (Ibidem: 110); «Camposampiero [lugar onde S. António viveu numa cela em cima de uma noqueira] tem um ar desapegado dos cuidados místicos» (Ibidem: 119). Por vezes essa colagem tem um valor ecfrástico: «A aldeia de Sant'Elia [em Fonte Colombo] existe ainda e eu via-a quase como devia ter sido quando dama Columba vinha abrir as gelosias da sua casa de montanha [...]; um boi branco, no cimo do quelho, grande como uma rez de holocausto, estava parado. Sem canga nem sogá, era como um mármore que vinculasse as *Geórgicas* ao humilde e milenário sítio» (Ibidem: 83).

teúdo universal com um relato de um episódio singular da vida do santo. Partindo da afirmação geral «Há na vida dos santos [...] um tempo determinado em que as qualidades do corpo mortal se apagam e se dá a transfiguração, a união hipostática com o Verbo divino» (Bessa-Luís, 1973: 306), Agustina particulariza e focaliza seguidamente o momento temporal e a situação espacial dessa sublimação ou transcendência do corpo físico, da persona volitiva, do santo, narrando, talvez com um grão adequado de ficcionalidade biográfica, as circunstâncias propícias da sua ocorrência: «Quando vemos S. António voltar a Camposampiero e admirar Pádua do cimo duma colina, assistimos realmente à sua transfiguração» (Idem). E sagazmente esclarece a escritora os efeitos dessa transfiguração, a nulificação da consubstancial dor do santo pelos males do mundo e da concomitante afeição pelas tribulações humanas, sem que com isso tivesse deixado de ser habitado pela paz propícia ao humilde e compassivo amor ao outro: «S. António já não se exprime na qualidade de ser transitório [...]. Já não está detido pelo amor e sacrifício devido aos homens; a sua vida mortal terminou. Contudo, parece retomar ainda mais afectuosamente a sua humildade e o seu zelo» (Ibidem: 307).

Para escrever *Santo António*, Agustina Bessa-Luís não precisou de ler um dos raros filósofos que, no âmbito do seu lúcido sistema de pensamento, encarou a fenomenologia da santidade como uma virtualidade antropológica com implicações decisivas na abertura do mundo e da vida à sua possível ultimação redentora. No quadro das suas referências culturais, religiosas e espirituais, Agustina soube no entanto reconstituir com sábia intuição essa fenomenologia da santidade e convergir em muitos aspetos com o intrincado desenvolvimento da filosofia da negação da vontade de Schopenhauer. O que nos leva a presumir que, ao sondar esse árduo campo de compreensão do humano, Agustina talvez tenha sido simplesmente instada pelo sentido da salvação da natureza à luz do reconhecimento de que o «mundo é como um poema cuja beleza só pode ser conhecida se lançarmos o olhar sobre a sua totalidade». (Ibidem: 25)