

A DIMENSÃO TELEOLÓGICA E ORDENADA DO AGIR HUMANO EM SANTO AGOSTINHO

Joel Gracioso¹

RESUMO: A busca da vida feliz e o caminho que nos leva até ela, sempre se colocou como um dos grandes pilares das reflexões de Santo Agostinho. O presente trabalho tem a intenção de apresentar alguns aspectos da ética agostiniana, principalmente a noção de *ordo amoris*.

PALAVRAS-CHAVE: Vida feliz. Beatitude. virtude. Ética agostiniana.

Em uma de suas principais obras, *Confessiones*, Santo Agostinho relata sua trajetória moral, intelectual e espiritual, desde sua infância e puberdade até sua fase mais adulta. No desenvolvimento da narrativa, descreve seu crescimento e ida à escola, suas dificuldades em aprender, seus pecados e a descoberta dos desejos sexuais. O gozo pelo prazer corpóreo, a retórica, o encontro com os platônicos e o pensamento paulino etc.

Assim, em 370, vai para Cartago, centro intelectual e religioso, mas também um centro de prazeres e diversões. Um ambiente repleto de jogos, lutas e sensualidades etc. Agostinho, nesse momento, deixa-se levar pelas mais variadas paixões. Aos dezoito anos, apaixona-se por uma concubina, resultando desse relacionamento um filho, Adeodato.

Nesse seu itinerário, há um fato primeiro que irá provocar um início de mudança ou conversão em sua vida. Em 374, lendo o *Hortensius* de Cícero, sentiu-se atraído por uma vida menos sensual e mais dedicada à busca da verdade. Devido a isso, aproximou-se do maniqueísmo, uma corrente filosófico-religiosa da época, que lhe parecia propor a verdadeira forma de cristianismo, em oposição à doutrina da Igreja Católica.

¹ Professor do Curso de Filosofia da Faculdade de São Bento – São Paulo – SP.

Em Milão, teve a oportunidade de ouvir regularmente os sermões de Santo Ambrósio, onde percebeu um cristianismo mais elaborado do que o imaginado, e de conhecer outra corrente filosófica, a tradição platônica.

Um dia, julgando ouvir a voz de uma criança: “*Tolle, lege*”, “Toma, lê”, abriu ao acaso as Epístolas de São Paulo, que tinha ao lado, e passou a sentir que “[...] todas as trevas da dúvida se dissipavam”. Fez-se batizar no sábado santo de 387, com seu filho e com seu amigo Alípio.

UMA ÉTICA TELEOLÓGICA: TRAJETÓRIA E BEATITUDE

Nas *Confessiones*, Santo Agostinho, na medida em que vai narrando sobre sua vida, conforme descrevemos anteriormente de forma breve, procura mostrar as diversas etapas pelas quais passou, tanto no sentido do desenvolvimento natural (infância, juventude, maturidade), como também no sentido intelectual (materialismo, platonismo, cristianismo) e moral (orgulho, humildade).

Nos primeiros livros, Agostinho recorda os pecados da sua infância e juventude, seu desinteresse pelos estudos e preferência pelo teatro, jogos, amores sensuais e coisas vãs.

Contudo, num determinado momento de sua vida, como indicamos, o hiponense tem contato com o pensamento de Cícero e desperta para a Filosofia, para a busca da Sabedoria. Ele quer entender para depois crer. Aproxima-se da Bíblia e não consegue entender suas narrativas grosseiras, comparadas com o estilo elegante de Cícero.

Após essa decepção com as Escrituras, aproxima-se dos maniqueus, os quais prometiam levar a fé por meio da razão e que igualmente apresentavam certa resposta para o problema da existência do mal no mundo que tanto incomodava Agostinho. A partir de um pensamento dualista, o maniqueísmo afirmava a existência de dois princípios absolutos: o bem e o mal.

Assim, o mal para os maniqueus era uma substância absoluta que tem o mesmo poder que o bem e, ademais, se confunde com a matéria, má em si mesma.

Com base nessa ontologia dualista, o maniqueísmo constrói uma cosmologia que tem por objetivo explicar como a origem de tudo está nessa luta entre o bem e o mal. Na região da luz, reinaria o Pai da grandeza e, na outra, o Príncipe das trevas, não sendo apenas entidades, mas forças animadas que

buscam impedir reciprocamente a expansão da outra. O mal procura penetrar na região do bem, indo além de sua própria região, o que dá início ao drama cósmico da constituição do mundo, que é uma mistura de bem e mal. O bem, para evitar a ameaça do mal, utiliza uma estratégia, envia várias emanações de sua substância que são posteriormente absorvidas pelo poder das trevas. Essa aparente perda do bem é, na realidade, o início da salvação, pois a mistura dessas partículas divinas com a matéria, aos poucos, vai enfraquecendo e, por fim, derrotando as forças do mal. Enfim, o maniqueísmo substancializa o mal para isentar o princípio do bem de toda a responsabilidade sobre o mal no mundo. Dessa forma, a origem do mal seria o sumo mal.

Entretanto, Agostinho percebe as contradições e limitações do maniqueísmo, provocando nele certo sentimento cético em relação às verdades metafísicas. Começa a duvidar sobre a possibilidade do homem, na sua condição atual, de conhecer algo que vá além das realidades sensíveis ou corpóreas.

O contato com a tradição platônica, portanto, foi essencial, pois lhe permitiu a conversão da *mens*, apresentando-lhe uma nova metafísica, ou seja, uma forma diferente de conceber o ser, superando todo tipo de “materialismo” ou corporalismo.

Todavia, Agostinho percebeu também as insuficiências do platonismo, que vislumbraria a pátria da bem-aventurança, a vida feliz, mas não teria condições de nos fazer habitar nela, porque, além da conversão da *mens*, seria preciso a conversão da vontade. Nesse momento, Agostinho salienta a importância das epístolas de Paulo na sua vida e como ele foi se abrindo à graça divina e retornando à fé que sua mãe sempre lhe ensinara.

Ora, percebemos que em toda essa narrativa, presente nas *Confessiones*, a noção de trajetória, de busca, de movimento, de fim é algo fundamental. O homem é um ser inquieto que vai passando por várias etapas – intelectual, ética e espiritual – até atingir o fim almejado. Mas qual é esse fim?

Para Agostinho, o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz, e o que o torna feliz é a meta do bem.² Vê-se que, para o hiponense, a busca pela Beatitude, que se apresenta como o bem final ou supremo a ser possuído, é o que move o homem a tentar sair da sua ignorância e atingir a verdade.

² Cf. *De civitate dei* XIX, 1, 3.

Ele entende, como vemos no diálogo *De beata vita*, que todo ser humano tem um desejo natural de ser feliz. Se perguntarmos a qualquer pessoa se quer ser feliz, todas dirão que sim. Por meio de uma metáfora, ele ilustra que a vida é como se fosse um grande oceano, no qual existem vários tipos de navegadores. A terra firme é a pátria da bem-aventurança, a vida feliz, e o porto, a filosofia que dá acesso a ela. Alguns navegadores se afastam menos da terra firme e, portanto, tem mais facilidade para retornar, pois não esqueceram o caminho. Outros se distanciam muito e acabam se perdendo no meio das tempestades, visto que não se lembram do caminho do retorno. Eles querem voltar, mas não conseguem por si mesmos.

Essa metáfora demonstra como o ser humano é um ser de desejo que está à procura de algo, de uma meta, que nada mais é do que a vida feliz, a Beatitude.

Para Santo Agostinho³, o ser humano só pode ser feliz se possuir o que deseja. Todavia, não adianta possuir o que se deseja, se a coisa possuída não for um bem, pois possuir algo que não seja bom é causa muito mais de infelicidade do que de felicidade. Assim, não é qualquer coisa que possibilita ao ser humano a felicidade e, ademais, é preciso que seja um bem e um bem imutável, caso contrário, estaria fundamentando a felicidade em algo passageiro, transitório, tendo sempre receio de perder a coisa desejada e possuída, estado este de medo que não condiz com a vida feliz. Nessa perspectiva, se o único bem imutável é Deus, então, só é feliz quem possui a Deus.

Nessa sua trajetória, Agostinho aponta em vários momentos, em suas obras, que de fato a vida feliz tão almejada ou a Beatitude tão desejada e procurada nada mais é do que Deus.

Porém, há algo no homem que pode atrapalhá-lo intensamente nessa sua busca pelo seu fim último: o orgulho. Este produz na criatura humana uma cegueira peculiar, cujo resultado é a impossibilidade de se conseguir ver a verdadeira condição do ser humano após o pecado de Adão, e o verdadeiro caminho que o leva até a pátria da bem-aventurança. O homem ou não olha para si buscando se conhecer, ou olha para si com um olhar enfermo, gerando, dessa maneira, um diagnóstico deturpado da sua real condição.

Em consequência, vemos que nas *Confessiones*, estrategicamente, o hiponense usa sua vida como referência para falar não apenas de si, mas do

³ Cf. *De beata vita* II, 10-12.

homem em geral, do seu desejo de encontrar a Beatitude, das diversas etapas do itinerário, mas também das suas limitações, fragilidades e ambiguidades tanto do seu pensar, como do seu agir.

Quando Agostinho descreve sua trajetória, ele enfatiza como estava preso, num primeiro momento, à exterioridade, voltado para fora de si, buscando a beatitude, a verdade, no exterior.

Isso implica, necessariamente, assumir um pensamento “materialista” ou corporalista, o qual, segundo Agostinho, obscurece a mente humana, levando-a a conceber o ser apenas de forma corpórea, espacializada e física, tornando a noção de substância incorpórea ou espiritual insustentável, pois os sentidos corpóreos passam a ser o principal veículo do conhecimento da verdade. Consequentemente, o homem é igualmente levado a buscar a vida feliz no corpóreo, nas coisas sensíveis, transitórias, passageiras. Isto, para o bispo de Hipona, do ponto de vista moral, é ser dominado pelo orgulho, pelo pecado, preferindo o inferior no lugar do superior, as criaturas em vez do criador.

Assim, nesse momento da trajetória, é mister ocorrer uma mudança de direção, uma conversão do olhar, uma conversão da *mens*. Do exterior para o interior. Aqui, como já salientamos antes, vemos a importância da tradição platônica no desenvolvimento do pensamento de Santo Agostinho.

O bispo de Hipona reconhece⁴ que a leitura dos livros platônicos o advertiu a examinar a si mesmo. A descoberta do autoconhecimento ou conhecimento de si e sua importância emerge na consciência do hiponense a partir desse encontro com a tradição platônica. O contato com ela possibilita a Agostinho a descoberta do *Nosce te ipsum* do oráculo de Delfos. Em vários momentos, no seu itinerário e nas suas obras, ressalta a importância do conhecimento de si. Reconhece que a filosofia tem um duplo objeto, a alma e Deus, isto é, o conhecimento de nós mesmos e de nossa origem.⁵ Com base nessa descoberta, a busca da verdade, da beatitude, não se dará mais a partir do exterior, com os olhos sensíveis e seus critérios, mas do interior e no mais íntimo dele.

Todavia, o que seria a interioridade para Agostinho? Ela se confundiria com o exame do homem interior ou com a inspeção da estrutura do espírito humano?

⁴ Cf. *Confessiones*. VII, 10, 16. Doravante, essa obra será citada como *Conf*.

⁵ Cf. COURCELLE, P. *Connais-toi toi-même*. Paris: Études Augustiniennes, 1974, p.125-163.

Para Agostinho, a interioridade parece ser muito mais um processo, um voltar-se cada vez mais para o interior até o mais íntimo de si, do que uma estrutura. É o movimento em si da interiorização.

O bispo de Hipona, na sua releitura desse seu encontro com a tradição platônica, reconhece a dimensão providencial de tudo isso, a ajuda divina. A inspeção do espírito ocorre sob a guia de Deus e devido ao seu auxílio.⁶ Isso posto, Agostinho descreve que viu uma luz imutável com o olhar da sua alma, a mente (*mens*), e que essa luz estava acima dela. Porém, o que é a *mens*, dentro da antropologia agostiniana?

No *De Trinitate* XV, 7,11 Agostinho afirma: “Portanto, o que se chama mente não é a alma, mas o que há de mais excelente na alma”.⁷

Esse texto coloca a mente como aquilo que a alma tem de mais perfeito e superior. Não se confunde com a totalidade da alma (*animus*), mas com a sua dimensão mais nobre, contendo nela tanto a razão (*ratio*) como a inteligência (*intellegentia*), conforme está no *De civitate dei*: “A mente contém naturalmente a razão e a inteligência”.⁸

Vemos, por conseguinte, que na *mens* está presente tanto a razão como a inteligência. A razão é o movimento pelo qual a mente, o pensamento, distingue ou associa diferentes conhecimentos adquiridos.⁹ Está subordinada à inteligência e/ou intelecto, termos que possuem certa equivalência, cuja superioridade resulta do fato de possuir uma ligação imediata com a verdade divina, pois é iluminado diretamente pela luz divina.¹⁰

Todavia, por que a *mens* é a dimensão superior da alma? Porque ela percebe e contempla a verdade por intermédio de uma visão interior e também, porque é *imago Dei*¹¹.

Observa-se, assim, que a mente é aquilo, no homem, que está mais próximo de Deus. É excelente, porque está muito próxima da excelência

⁶ Cf. *Conf.* VII, 10, 16.

⁷ *De Trinitate* XV, 7, 11: “Non igitur anima sed quod excellit in anima mens uocator.” PL 42, col. 1065.

⁸ *De civitate dei* XI, 2: “Mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest”. PL 41.

⁹ Cf. *De ordine* II, 11, 30

¹⁰ Cf. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.96.

¹¹ Cf. *De Trinitate* XV, 7, 11.

maior, que é Deus, sumo bem e criador de tudo. O homem singular é uma pessoa e na mente é imagem do próprio Deus.

Ora, a partir disso podemos compreender por que Agostinho salienta que viu uma luz imutável acima de si, à medida que adentrou seu espírito (*animus*). Agostinho, pela *mens*, auxiliado por Deus, e agora no registro do interior, consegue vislumbrar aquilo que antes não conseguia. Desse modo, num segundo momento, estabelecida a mudança de registro da exterioridade para o interior, o hiponense continua falando da busca de Deus, da verdade, por meio do sentido da visão. Porém, não mais a partir dos olhos do corpo, mas do olho da alma, a *mens*. O olhar interior possibilita a Agostinho ver uma luz imutável e compreendê-la de forma diferente. Ora, como se configura essa luz, por um olhar que não é mais o da exterioridade?

O autor das *Confessiones*, ao descrever essa luz imutável, parece optar principalmente pela via da negatividade, dizendo o que ela não é, em vez do que ela é, certamente para ressaltar sua transcendência e inefabilidade. Não é essa luz física, sensível, que percebemos pelos nossos sentidos exteriores, mas algo totalmente distinto, que, entretanto, abrange tudo com sua grandeza.

Está acima de nós, de nossa mente, não como o óleo sobre a água, nem como o céu sobre a terra, pois essa justaposição pressuporia uma espacialidade e exterioridade, o que implicaria continuar num referencial materialista e nas suas consequências. Assim, “está acima”, porque se identifica com quem nos criou, enquanto nós estamos embaixo, porque fomos criados por ela: se existimos, é porque ela nos chamou à existência; não existíamos, mas passamos a existir, devido a uma intervenção dela. Logo, não está em nós a nossa razão de ser, mas naquela que nos fez.

Num terceiro momento, Agostinho identifica essa luz imutável com a verdade, a eternidade e a caridade. Ela é a eterna verdade, a verdadeira caridade e a cara eternidade. Encontrando-a, encontramos o próprio Deus. O Deus-Verdade é o Deus-Amor que é desde todo o sempre, já que o mesmo que criou é o mesmo que se revela e salva. Nesse sentido, vemos que, para Agostinho, esse movimento ao interior significa também um movimento ao superior. Ele encontra, portanto, aquele Deus que é mais íntimo do que a sua parte mais íntima e, ao mesmo tempo, transcende tudo o que por ele é concebido como elevado.¹²

¹² Cf. *Conf.* III, 6,11.

Supera-se, assim, a partir da inspeção do espírito, toda multiplicidade, espacialidade e dispersão, encontrando uma presença¹³, porque não se está mais no plano da exterioridade, onde vários seres nos chamam a atenção, mas no plano do recolhimento interior e, por conseguinte, de uma unidade não espaço-temporal.

Todavia, ao conhecer e encontrar a Deus no seu interior, é-se elevado por ele para ver a realidade que é. Agostinho percebe que estava numa *regione dissimilitudinis*, ou seja, numa região de dessemelhança e distância em relação a Deus. Ele vê, portanto, nesse momento, uma diferenciação ontológica radical entre criatura e criador e, também, a sua real condição limitada, sua impotência e a fraqueza do seu olhar (*mens*). A sua enfermidade começa a aparecer a ele mesmo. É nesse momento que a inspeção do espírito de fato se transforma em verdadeiro movimento de interiorização. Não basta ir de fora para dentro. O voltar-se em direção a si mesmo não é garantia de que a interiorização está ocorrendo, porque o olhar para si pode ser um ato de orgulho e arrogância. É na medida em que é apresentado um diagnóstico preciso das feridas e da enfermidade da alma e proposta uma terapia realmente interior que a inspeção do espírito está se transformando em movimento de interiorização ou interioridade.

Nesse momento, acontece uma mudança dos sentidos utilizados. Não é mais a visão que está presente, mas a audição. Esse ponto é fundamental, pois a fé vem não pelo que se vê, mas pelo que se ouve de um pregador. O que ele ouve? Primeiro, que Deus é o alimento dos adultos. Ora, isso pressupõe uma criatura fraca e debilitada, que por si não consegue manter-se. Ao receber esse alimento, o homem não o transforma em sua carne, mas é transformado por ele, pois se trata de uma realidade e dinâmica espiritual. Agostinho entende, em consequência, seu estado de enfermidade e reconhece que isso se deve a sua iniquidade. Reconhece também como Deus o foi corrigindo e auxiliando. Dessa forma, ele pode então superar todos os critérios de espacialidade como condição para conceder qualquer positividade ontológica à verdade. Não é a espacialidade que fundamenta o Deus-Verdade, mas “[...] é o eu sou o que sou” (Ex 3, 14) que sustenta e fundamenta tudo, uma vez que ele é por si e em si. Contudo, essa constatação e mudança foram possíveis, porque agora ele ouviu como se ouve no coração, e não na exterioridade.

¹³ LIMA VAZ, H.C. de *A metafísica da interioridade*. Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História. São Paulo: Loyola, 2001, p. 87.

No entanto, o caminho para se encontrar e possuir esse princípio absoluto, transcendente, divino, que se confunde com a Beatitude, não pressupõe apenas a descoberta do autoconhecimento e da interioridade, pressupõe também a vivência do **amor**. Contudo, o que é o amor? Como compreendê-lo?

A ÉTICA DO AMOR

A estrutura do livro I do *De doctrina christiana* nos mostra bem como o pensamento ético de Agostinho, na sua fase mais madura, se articula apresentando a relação entre a sua dimensão teleológica e amorosa. Num primeiro momento, que vai de 1, 1 a 4, 4, Santo Agostinho faz algumas distinções entre o modo de descobrir o que é para ser compreendido (*modus inueniendi*) e o modo de se expor o que se entendeu (*modus proferendi*), a diferença entre coisa (*res*) e signo (*signum*), além da distinção entre fruir (*frui*) e usar (*uti*). Num segundo momento, o qual se encontra de 5,5 a 21,19, ele apresenta primeiramente as coisas que são objetos do fruir, ou seja, as realidades eternas, o Deus uno e trino, que é inefável, o melhor, a Sabedoria em si, e depois a economia da salvação, o Cristo como caminho e remédio, a importância da Igreja e em que medida as realidades temporais são objeto do usar. Num terceiro momento, presente em 22,20 a 34, 38, focaliza o problema do duplo amor, a Deus e ao próximo e a hierarquia do amor. E, por fim, de 35, 39 a 40,44, o primado da caridade e a importância das virtudes teológicas.

Ora, do ponto de vista ético, a estrutura desse texto revela como, para Agostinho, o ser humano tem um *telos* (fim) para atingir, o qual é uma coisa, uma realidade distinta de um mero signo, pois o signo apenas indica, aponta, significa algo que vai além dele mesmo. Porém, para se atingir o fim almejado, é necessário ter claro que há duas maneiras de se relacionar ou aderir aos seres em geral: o *frui* e o *uti*. Isso compreendido, vê-se que há seres que são objeto do *uti* (uso), servem como meio, enquanto outros são objetos do *frui* (fruição, gozo), funcionando como o fim. Ora, entender isso e viver de acordo com essa hierarquia é se colocar na *ordinata dilectio* (ordem do amor), percebendo que a *caritas* (caridade) é o princípio primeiro e fundamental.

Todavia, qual a diferença de fato entre fruir e usar, caridade e cupidez? O que realmente deve reger a vida moral do homem?

No livro I 4, 4 Agostinho afirma:

Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade.

É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal. Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. “Por meio das coisas criadas contemplemos as invisíveis de Deus, isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas.”¹⁴

Conforme o trecho mencionado, fruir é amar algo que é digno de ser amado por si mesmo. Não é um meio pelo qual se passa para se atingir um fim. É algo que é desejado em virtude de si mesmo. Distinto do uso, que significa amar algo como meio para se atingir um fim maior. Essa diferenciação se faz necessária, porque o ser humano é um peregrino que busca retornar à sua pátria e, nessa trajetória, ele precisa ter claro qual é o seu fim almejado e quais os meios que devem ser usados para ajudá-lo a atingir o seu fim. Se ele se apegar aos meios como se fossem fins, correrá o risco de não atingir o que tanto desejava.

¹⁴ *De doctrina christiana* I, 4, 4: “Fruir est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Utī autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus”. PL 34, col. 20 e 21.

Mais uma vez, Agostinho, por intermédio de uma linguagem metafórica, apresenta o homem como um ser em busca da Beatitude, da vida feliz, enfim, de Deus, a única e verdadeira felicidade. Todavia, muitas vezes, aquilo que deveria ser utilizado e amado pelo homem de forma relativa, como meio, acabou sendo absolutizado como fim último e supremo. A criatura humana colocou o seu gozo, sua fruição, em coisas criadas que deveriam ser apenas amadas de acordo com o seu grau de perfeição dentro da ordem estabelecida pelo criador. Respeitar essa hierarquia natural é viver de maneira justa e sábia, pois se sabe apreciar as coisas, dando o seu devido valor a cada uma¹⁵.

Assim, ao direcionar sua existência dessa maneira, o homem adquire a virtude, que consiste justamente em seguir a ordem do amor, a qual leva a fruir apenas do criador e a usar o mundo criado para atingir a vida feliz que está em Deus e, por conseguinte, assume ainda uma vida virtuosa, porque ama não de qualquer maneira, mas através da ordem do próprio amor e da hierarquia dos seres:

O criador, se é realmente amado, isto é, se é amado ele e não outra coisa em seu lugar, não pode ser mal amado. O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: a ordem do amor.¹⁶

Dessa forma, para Santo Agostinho, “[...] a ordem da vida moral é, pois, regida pela ordem do amor que se desdobra na esfera do uso como amor de si mesmo e dos outros segundo o reto modo e os graus correspondentes, e se eleva finalmente à esfera da fruição como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo”¹⁷.

A partir disso, podemos entender¹⁸ que a vontade é impelida por dois amores, a cupidez e a caridade, que a conduzem a realidades diferentes. A primeira leva-a a se deleitar nos corpos, a buscar aí sua felicidade, enquanto a segunda conduz a vontade a amar aquele que é o único que merece ser

¹⁵ Cf. *Ibidem* I, 27, 28.

¹⁶ *De civitate dei* XV, 22: “Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris”. PL 41, col. 467.

¹⁷ LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 193.

¹⁸ Cf. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 155-156.

amado por si mesmo, Deus, tornando-se feliz. A queda do homem terá sido, portanto, um movimento de cupidez, ao passo que o retorno a Deus será um movimento de caridade.

A ordem do amor, logo, é respeitada pela caridade e infringida pela cupidez. Percebe-se, assim, que na busca da vida feliz ou de Deus não basta uma conversão da mente, porém, é necessário também uma conversão da vontade, que pode ser direcionada tanto pela caridade quanto pela concupiscência e cupidez. O que ocorre, segundo o autor das *Confissões*, é que cada corpo tende, de acordo com o seu peso, para o seu lugar natural. Assim, o fogo direciona-se para o alto e a pedra para baixo, porque o peso de cada um as empurra para aí. A vontade humana, analogicamente, tem igualmente o seu peso, que nada mais é que o amor que a direciona:

O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos procuram os lugares que lhes são próprios. O azeite deitado na água sobe ao de cima da água, a água deitada no azeite desce para debaixo do azeite: levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado.¹⁹

Segundo Agostinho, Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, dotado de um corpo e uma alma. Se seguisse o movimento natural em direção ao criador, seria feliz. Porém, ao contrário, se abusasse do livre-arbítrio da vontade, desobedecendo e cedendo ao orgulho, iria morrer e tornar-se escravo.

Dessa maneira, Deus criou o homem reto. Entretanto, este se corrompeu pelo mau uso da própria vontade. Em vez de usá-la para atingir o fim para o qual Deus a deu, o pecado de Adão mostra que o ser humano preferiu direcionar-se ao que era inferior do que ao bem supremo, numa atitude de orgulho. Ora, terá essa má vontade alguma causa?

Para o bispo de Hipona, não se deve procurar uma causa eficiente para a má vontade, pois ela, a má vontade, começa a se configurar justamente no

¹⁹ *Conf.* XIII, 9, 10: “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”. PL 32, col. 848 – 849.

momento em que o homem declina do mais perfeito ao menos perfeito, ou seja, na medida em que a vontade, que é um bem, é corrompida e ocorre uma defecção, uma perda. Logo, a má vontade é uma privação, ausência de algo próprio a uma natureza e, por isso, não se devem procurar causas eficientes para tais privações, já que seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz.

O que esse fato aponta é que, segundo Santo Agostinho, a realidade humana após o pecado de Adão é diferente do seu estado anterior. Depois da queda, não há apenas uma diferenciação ontológica entre o criador e a criatura. Há um abismo²⁰ entre o homem e seu criador, uma situação de miséria e debilidade, consequência do pecado e da sua punição.

Nesse sentido, percebe-se que, devido à condenação que sofreu por causa do pecado, o homem, tanto pela ignorância do bem como pela incapacidade de realizar o bem que se deseja, demonstra que foi atingido não somente na sua capacidade de conhecer, como na sua vontade. Quando sabia, não quis agir bem e, dessa maneira, foi privado de notar o que é bom. E, quando podia agir bem, não o quis e, assim, perdeu o poder de praticar o bem quando quises.

Ora, a questão que se coloca é que, apesar da queda, o homem quer encontrar a vida feliz, a Beatitude, ou seja, Deus. Todavia, será o homem capaz de romper o abismo existente e efetuar esse retorno ao seu princípio originário sozinho, de se unir ao criador só com suas forças, de mudar o seu modo de conhecer, amar e querer, sem um auxílio divino? Parece que não, pois todos foram afetados pelo pecado de Adão, tornando-se necessária uma mediação.

A MEDIAÇÃO CRÍSTICA

Agostinho, em *Confessiones* VII, 9, 13-15, apresenta aspectos positivos encontrados por ele nos livros dos platônicos. Por uma comparação com o *Prólogo do Evangelho de São João*, ele explicita o que encontrou de semelhante à doutrina cristã nos textos platônicos e o que sentiu falta.

Por um lado, o bispo de Hipona salienta, através dessa comparação com o texto joanino, que encontrou com outras palavras, na tradição platônica, a preexistência do Verbo, sua divindade, sua presença na criação. A compreensão dele como a luz que ilumina a todos os que vêm a esse mundo. Sua eternidade,

²⁰ Cf. *De libero arbitrio* III, 18, 51.

imutabilidade, transcendência e divindade. A ideia de que somente as almas que participam do Verbo divino, a Sabedoria em si, são de fato felizes e sábias. Enfim, Agostinho admite como encontrou nesses livros uma doutrina do *Logos* que tinha muito em comum com o exposto nas Escrituras sagradas cristãs.

Contudo, por outro lado, evidencia como não encontrou nessa tradição o reconhecimento da encarnação do Verbo e sua humanidade. Nem o fato de ele ter sido rejeitado e, ao mesmo tempo, ter dado àqueles que o receberam o poder de se tornarem filhos de Deus, por intermédio da fé nele. Por fim, a ausência de sua humilhação, obediência, morte na cruz pela salvação do mundo, ressurreição e exaltação.

Porém, além da ausência da aceitação da encarnação do verbo e de sua humanidade, o autor das *Confessiones*, nessa sua releitura da sua aproximação com os platônicos, vê nesse acontecimento algo providencial.²¹ Isto é, Deus queria ensinar a ele o caminho da humildade e como resiste aos soberbos e se revela aos humildes. Isso revela que, para Agostinho, nas *Confessiones*, os livros dos platônicos, além de sofrerem da ausência da fé na encarnação do verbo e de sua humanidade, padecem do orgulho. Ora, qual a consequência dessa postura? Qual a relação entre a encarnação do Verbo e o problema do orgulho?

De acordo com Agostinho, Cristo se apresenta como um *exemplum*. O grande exemplo do Cristo, segundo ele, foi a sua humildade.

A realidade encarnada do *Logos* ou o mistério da encarnação é importante, porque revela ao homem seu verdadeiro estado por meio da via da humildade²², pois aquele que é por si mesmo, eterno, imutável, tornou-se humano, frágil, a fim de que os humanos “[...] se tornassem fracos, vendo, diante dos seus pés, a divindade, débil, em virtude da participação da nossa túnica de pele, e, cansados, se prostrassem diante dela, e ela, erguendo-se, os levantasse.”²³

Quer dizer, o verbo encarnado pela sua humildade revela ao homem sua real condição de enfermo e, ao mesmo tempo, indica-lhe uma postura a ser seguida. Assim, o Verbo encarnado também tem uma função mediadora. O que significa isso?

²¹ Cf. *Conf.* VII, 9, 13-15.

²² Cf. *Conf.* VII, 9, 13.

²³ Idem, VII, 18, 24: “[...] infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens leuaret eos.” PL 32, col. 745 e 746.

Agostinho declara, em *Confessiones* VII, 17, 23 que

[...] não era estável no gozo do meu Deus. Atraído por tua beleza, era logo afastado de ti por meu próprio peso, que me fazia precipitar gemendo por terra. Esse peso eram os meus hábitos carnavais; mas a tua lembrança me acompanhava, e eu já não duvidava absolutamente da existência de um ser a quem devia estar unido, se bem que ainda não fosse capaz disso.”²⁴

Esse trecho indica que, no processo de ascensão, Agostinho experimenta suas limitações, fraquezas, que o impossibilitam de se unir e permanecer com o imutável, com Deus.

Ele descreve o processo dessa ascensão²⁵, partindo do exterior, do sensível e, gradualmente, vai adentrando o homem interior num processo de interiorização cada vez mais profundo. Nesse plano do homem interior, analisa-se a força interior da alma que recebe os dados fornecidos pelos sentidos. Contudo, a trajetória não cessa aí, eleva-se até a razão, que analisa e julga as coisas conforme as informações fornecidas a ela. Ora, como esse degrau também é mutável, vai-se até a inteligência, para, então, acima de si própria, descobrir a luz imutável que ilumina a ela.

Vê-se, dessa maneira, que, pela dialética dos degraus, constata-se a presença do absoluto, do transcendente, no espírito (*animus*), chegando, gradualmente, àquele que é absolutamente, o incriado. Entretanto, apesar dessas conquistas, Agostinho não alcança o repouso tão almejado.

Assim, o método ensinado pelos livros dos platônicos não é suficiente para acabar com a instabilidade do homem e a sua inquietude, levando-o a uma união permanente com a beatitude e não a um mero apontar para o que se deve buscar.

Em *Confessiones* VII, 18, 24, Agostinho usa a metáfora do alimento não sólido para mostrar como o homem, nesse seu estado de “enfermidade”, é semelhante à criança que só tem condições de tomar leite, isto é, o homem ferido, debilitado, sem o auxílio divino, não é capaz de tomar o alimento mais

²⁴ Cf. *Conf.* VII, 17, 23: “[...] et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem”. PL 32, col. 744 e 745.

²⁵ Cf. *Conf.* VII, 17, 23.

robusto, que é a fruição ou posse de Deus. Isso evidencia a necessidade da mediação. Se o homem quiser atingir a vida feliz, a verdade, a Deus, precisa da ajuda de um mediador. Mas como deveria ser esse mediador?

Não poderia ser nem só homem, nem apenas divino.²⁶ Se o mediador fosse apenas homem, não nos conseguiria levar até Deus, pois estaríamos seguindo alguém igual a nós, pecador, fraco, debilitado. E, se fosse apenas Deus, não o compreenderíamos, porque não podemos entender o que não somos, continuando assim o abismo inicial²⁷.

Em decorrência, o verdadeiro e único mediador entre Deus e os homens é Jesus Cristo, Deus e homem, porém, é mediador justamente enquanto homem, já que enquanto Verbo é igual a Deus, não podendo ser intermediário²⁸.

A questão da encarnação do Verbo, portanto, é algo fundamental para Agostinho porque, por intermédio dela, se introduz o tema da humildade. E essa, por sua vez, nos ensina a verdadeira via ou atitude que nos leva a Deus.

Percebe-se, dessa maneira, que o platonismo não é problemático enquanto uma filosofia do inteligível, mas enquanto doutrina de salvação.²⁹

Uma vez que entende ser possível encontrar, apenas com a sabedoria obtida pelo exercício da razão e sem necessidade de mediação divina, a beatitude tão almejada, a tradição platônica não consegue aceitar a dimensão encarnada e mediadora do *Logos*.

É por isso que, segundo o bispo de Hipona, mesmo vislumbrando a Deus, não lhe deram a glória devida e perderam-se em raciocínios ineficazes, continuando com o coração nas trevas³⁰. Todavia, para sair desse estado e conseguir ver a beleza, a importância e o sentido da encarnação do *Logos*, é preciso ser pequenino³¹.

Essa exigência de pequenez ou de ser pequenino para vislumbrar a dimensão encarnada do *Logos* parece indicar justamente a importância de se imitar o Cristo, na sua humildade. Nessa busca do absoluto, é a humildade

²⁶ Cf. *Conf.* X, 42, 67.

²⁷ Cf. *Enarrationes in Psalmos* 134, 5.

²⁸ Cf. *Conf.* X, 43, 68.

²⁹ MANDOUZE, A. *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la Grace*. Paris: Études Augustinienne, 1968, p. 493.

³⁰ Cf. *Conf.* VII, 9, 14.

³¹ Cf. *Ibidem*.

que leva o homem decaído a reconhecer sua própria miséria e limitações, e a admitir a necessidade de uma mediação.

A leitura dos textos platônicos antes da meditação das Escrituras é, para Agostinho, algo providencial segundo um intuito pedagógico, cujo objetivo seria ensinar-lhe a importância da humildade³² e distinguir a *praesumptio* da *confessio*.³³

A *praesumptio* é exatamente o confiar em si mesmo, entendendo que a dialética da racionalidade, que pressupõe o afastamento do sensível e a valorização da razão, seja suficiente para atingir o divino, a verdade, enfim, a beatitude, a pátria bem-aventurada. Enquanto a *confessio* é o contrário, pois implica reconhecer por um lado a grandeza de Deus e por outro os próprios limites e insuficiências, abrindo-se ao auxílio divino. Assim, a humildade aprendida, assimilada, nos leva a tomar uma postura de *confessio* e não de *praesumptio*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, a partir do que expusemos, podemos ver que a ética agostiniana é concomitantemente teleológica, porque há um fim a ser alcançado que norteia a conduta humana, o qual é justamente Deus, criador de todas as coisas e a própria Beatitude. Como também uma ética do amor, pois não basta ter um fim último almejado que oriente o homem, é preciso igualmente saber como devo me posicionar perante os seres em geral, na vida presente. A ordem do amor deve reger a vida humana, já que ela ajuda o homem a amar cada coisa por meio do amor com que deve ser amada e a ver o mundo e seus seres como sinal do invisível e meio para se atingir a vida feliz, ou seja, o próprio Deus uno e trino. Entretanto, sem a devida humildade ensinada pelo Verbo encarnado, o homem continua com o rosto inchado, isto é, permanece dominado pelo orgulho que o cega e o impossibilita de viver essa ordem do amor e, por conseguinte, de atingir a pátria da bem-aventurança e o repouso tão almejado.

GRACIOSO, Joel. Theological and ordinate dimension of human action in Saint Augustine. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, p. 11-30, 2012. Edição Especial.

³² Cf. *Conf.* VII, 9, 13.

³³ Cf. *Idem*, VII, 20, 26.

ABSTRACT: The pursuit of the happy life, and the path to it, is one of the most important themes of St. Augustine's ethics. This work intends to give a brief summary of his ethical thinking, focusing on the concept of *ordo amoris*.

KEYWORDS: Happy life. Beatitude. virtue. Augustinian ethics.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos), Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *A vida feliz*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Comentário ao Salmos*. Trad. Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulus, 1997. Vols. 1, 2 e 3.

_____. *Confessionum libri XIII*. Opera Omnia, Patrologia Latina (PL) 32, Parisiis, *apud* Garnier Frates, editores et J.P. Migne Successores, 1877.

_____. *Confissões*. Trad. Portuguesa de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. *De civitate Dei libri XXII*. Opera Omnia, Patrologia Latina (PL) 41, Parisiis, *apud* Garnier Frates, editores et J.P. Migne Successores, 1900.

_____. *De Doctrina Christiana libri IV*. Opera Omnia, Patrologia Latina (PL) 34, Parisiis, *apud* Garnier Frates, editores et J.P. Migne Successores, 1887.

_____. *De Trinitate libri XV*. Opera Omnia, Patrologia Latina (PL) 42, Parisiis, *apud* Garnier Frates, editores et J.P. Migne Successores, 1886.

_____. *Diálogo sobre o livre-arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. *A Doutrina cristã*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

COURCELLE, P. *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974, p. 83- 95 e 113- 163.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus e Discurso Editorial, 2007.

LIMA VAZ, H. C. de. *Ética Agostiniana*. Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 177-197.

_____. *A metafísica da interioridade*. Escritos de Filosofia VI: *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

MANDOUZE, A. *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

