

# A ÉTICA AGOSTINIANA DO AMOR: UMA TELEOLOGIA DA BEATITUDE

*Thúlio Luis Ferreira\**

\*Estudante de Teologia no ITESP.

## **Resumo:**

A busca do autor, neste trabalho, é compreender maneira como santo Agostinho interpreta a ordem cosmológica antiga a partir da tradição bíblica. Ao refletir sobre o mal, ele apresenta o livre-arbítrio como possibilidade de realização salvífica (bênção) ou condenação do homem a partir do amor como atributo da natureza humana. Esse amor como graça possibilita a liberdade ontológica que cumpre a função ordenadora da moral e condutora do ser humana à beatitude.

## **Palavras chave:**

Ordem, Teleologia, Neoplatonismo, Beatitude, Mal, Livre-arbítrio, Amor.

## **Abstract:**

The author's start point is the understanding of Augustinian interpretation of the ancient cosmological order, having one eye in the biblical tradition. If evil is real in the world, than Free-Will is or possibility of salvation (a blessing) either man's condemnation, for love is a human nature character. Love as grace is the possibility of ontological freedom and fulfill the ordering function of moral and brings the human being to beatitude.

**Keywords:** Moral Order; Teleology; Neo-Platonism; Beatitude; Evil; Free-Will; Love

A ética agostiniana bem como os elementos que compõe seu corpo doutrinal é o objeto desta nossa reflexão. Santo Agostinho (354-430), influenciado pelo neoplatonismo, constrói o edifício da moral alicerçado sob a ideia de ordem e, implícita a ela, a de teleologia. Destarte, o doutor da graça interpreta a ordem cosmológica antiga numa versão soteriológica a partir da tradição bíblica neotestamentária. Enquanto a teleologia para os gregos antigos era a *eudaimonía* alcançada pela ética do Bem – no indivíduo *areté* (virtude), na cidade *nomos* (lei) –, em Santo Agostinho a finalidade antropológico-ética da beata vida é identificada com o próprio Deus. Problematizando acerca do mal, concebe o livre-arbítrio na possibilidade da realização-salvação ou perdição do homem a partir do amor que dispensa as coisas superiores ou inferiores, respectivamente. O amor é, pois, um atributo da natureza humana, possibilitado pela graça da liberdade ontológica, que, cumprindo uma função ordenadora da moral, conduz o homem à beatitude.

### 1. Influência do neoplatonismo

Para os filósofos gregos a ética é compreendida a partir da ideia do Bem. É, portanto, em torno desse astro rei – o Bem – que toda a constelação da ética antiga foi plasmada. Tal categoria apresenta duas estruturas: a primeira, de caráter objetivo, é o bem em si mesmo (em Platão a ética é a virtude socrática posta sob a ontologia do Bem), já a segunda tem um caráter subjetivo (em Aristóteles a ética é a ciência do Bem no indivíduo tal como a política é a ciência do Bem na cidade-estado). Nessa galáxia conjugam-se a *areté* (virtude, excelência, perfeição do agir) e o *nomos* (lei, norma ou codificação dos costumes da *polis*), derivada do *nomos* tem-se a justiça. Pois bem, essas categorias – Bem, Virtude, Norma, Justiça – conduzem, em última instância, à *vida boa*. Evidentemente se a virtude corresponde à qualidade natural, isto é, a uma inclinação natural (*inclinatio naturalis*) para realizar de forma excelente aquilo mesmo que tende à natureza humana, é no cumprimento dessa matriz ontológica que se define a felicidade, fim último e o mais elevado de todo agir humano. Desse modo, compreende-se que a ética antiga é fundamentalmente eudaimonista e teleológica.

Contudo, todo esse universo simbólico só pode ser elaborado a partir da noção do *Kosmos* e, por conseguinte, na homologia entre o *Kosmos* e a lei da *Polis*. Sendo assim, a

cosmologia passa a ser um paradigma no desenvolvimento ético antigo à medida que salva o homem do caos da anomia sob a força do cosmos nômico. Em linhas gerais, entende-se que há uma ordem implícita na natureza e o homem, em vista do predicado da sua racionalidade, está submetido pela contemplação noética (teoria) a essa ordem, embora também ligado ao próprio *logos* da natureza uma vez que traz em si a marca indelével de sua impressão. Daí decorre que a perfeição moral corresponde à identificação mimética da ordem natural, onde tudo está prescrito, outorgada pelo demiurgo platônico ou o ente divino. Sair dessa ordenação é submeter-se à anomia e, portanto, às ameaças da segregação social e à voragem da incongruência, uma vez que as normas *humanamente construídas ganham um status cósmico*.<sup>1</sup>

Agostinho, um inquieto perscrutador da existência em busca da felicidade, viveu muitas experiências humanas e, antes de se converter ao cristianismo, frequentou entre outros o maniqueísmo, o ceticismo e o neoplatonismo.<sup>2</sup> Esse último foi imprescindível para a elaboração da doutrina agostiniana cristã que de escopo teológico serve-se da filosofia. Influenciado, sobretudo, por Plotino (204-270 d.C.)<sup>3</sup> e Porfírio (234-301/ d.C.)<sup>4</sup>

Todavia, embora se conserve a matriz paradigmática da ordem natural ou divina e a moral refém da estrutura subjacente do universo, ou seja, a dialética do análogo ordenamento macrocosmo-microcosmo, há um evidente trânsito da ética cosmológica, que toma evidentemente a ordem cósmica como referência, para a ética religiosa que referencia Deus como principio ordenador. A exemplificar, diferente do Demiurgo platônico que plasmou o cosmos do caos, ou do Uno plotiniano do qual procedem as hipóstases do *nous* ou espírito, da alma e do cosmos físico, em Santo Agostinho Deus é o criador *ex nihilo* (a partir do nada) de todas as criaturas e as dota de uma lei interna ou natural em harmonia com sua própria lei eterna, legitimando, pois, o paradigma da ordem.

Vê-se, portanto, que a ideia de ordem apresenta duas perspectivas: a ontológica e a ética, sendo que a primeira é fundamento da segunda e ambas procedem de Deus. Obviamente a ontológica presta-se a toda obra criada e a ética é especificamente um atributo humano, uma vez que só o homem é dotado da vontade livre que escolhe aceitar ou renunciar a ordem natural. Ademais, como nos antigos, o fim ético último do homem está na felicidade.

<sup>1</sup> P. L. Berger, *O dos-sel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, p. 49.

<sup>2</sup> *Em contraposição à filosofia helenística, o neoplatonismo se distingue por um regresso à metafísica idealista de Platão*. J. BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 29.

<sup>3</sup> *Com a tese de que há não apenas uma realidade material, mas também uma realidade imaterial que, ao contrário da primeira, não é apreensível pelos sentidos, mas pelo intelecto, Plotino se coloca em oposição ao materialismo de Epicuro e do estoicismo*. Idem, 29-30.

<sup>4</sup> *Porfírio defende as mesmas ideias básicas de seu mestre Plotino, cuja obra ele publicou. Contudo, na doutrina dos princípios, ele efetua algumas modificações, que também se tornaram importantes para Agostinho*. Idem, pp. 37-38.

Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submisso tudo aquilo que não é ele, é a lei eterna. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada. Essa lei imutável ilumina *nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência*. O que os princípios primeiros da consciência, vistos nas ideias eternas, são para nossa razão na ordem da ciência, os princípios primeiros da moral são para nossa consciência na ordem da ação. Há, também em nós, como um tipo de lei, prescrições imperativas e que se nomeiam lei natural. Seu caráter de evidencia deve-se a ela não ser diferente de um tipo de transcrição, em nossa alma, da lei eterna que subsiste imutavelmente em Deus. Assim, todas as prescrições particulares de nossa consciência moral, todas as legislações mutáveis que regem os povos, descendem de uma única e mesma regra, adaptada incessantemente às necessidades mutáveis e diversas, mas que, em si mesma, jamais muda. Tudo o que há de legítimo no indivíduo e na cidade deriva dela; ela é verdadeiramente a lei das leis.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> E. GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 248.

<sup>6</sup> H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia*. IV: Introdução à Ética Filosófica I. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 20.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Cf. STO AGOSTINHO, *A Ordem*, II. 5,6. São Paulo: Paulus, 2008.

Implicada à noção de ordem está a de teleologia, ou seja, há uma finalidade para cada coisa criada que a faz inclusive cumprir sua função e encontrar sua realização. Nos gregos antigos a ética é pensada a partir do ordenamento do mundo das ideias à polis obedecendo *a norma suprema do Bem contemplado pela Razão*.<sup>6</sup> Ou em Aristóteles que, *afastando-se da univocidade do Bem transcendente de Platão como único fim de uma práxis eticamente legítima*, o estagirita propõe *como ponto de partida da reflexão ética a pluralidade dos bens oferecidos ao dinamismo da práxis desde que atendam ao imperativo fundamental do bem viver (eu zen) na realização de uma excelência (eudaimonia) segundo a medida da vida humana*.<sup>7</sup> Entretanto, conquanto o eudemonismo antigo situa-se estreitamente na homologia entre cosmos e cidade-estado pelo exercício da razão, em Santo Agostinho a felicidade como finalidade última do homem é uma decisão racional humana, possível pela fé e pela graça, que procede no movimento ascensional do amor disforme ao mundo para o amor sublime a Deus, culminando na união com Ele.<sup>8</sup>

Da categoria primeira e diretriz da *ordem* irão, portanto, proceder as linhas inteligíveis da ética agostiniana. À ideia de *ordem* está intrinsecamente articulada a ideia de *fim*. Com

efeito, a *ordem* estaticamente considerada enquanto *ordenação* dos elementos no todo é *fim* em si mesmo. E em seu dinamismo ela orienta o ser submetido à sua norma para um *fim* que transcende a simples ordenação dos seus elementos e no qual ele encontra sua plena realização. Os dois aspectos complementam-se harmoniosamente na concepção ética de Santo Agostinho e permitem que dela obtenhamos uma visão coerente e unitária.<sup>9</sup>

## 2. A beatitude

Como vimos, a teleologia antropológica do homem é a beatitude, e este por sua vez só será feliz se conformar sua alma às normas eternas que residem na eterna Beatitude. Influenciado pela leitura de Hortencius<sup>10</sup> de Cícero, sobretudo do seu fragmento 36 em que *todos os homens desejam ser feliz*,<sup>11</sup> Agostinho assevera ser inerente a todo gênero humano o anseio pela felicidade. *É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões.*<sup>12</sup> Deste modo, a beatitude é sempre pauta da reflexão agostiniana, embora registrada de modo privilegiada no diálogo de *Cassiacum De Beata Vita*.

O tema da *beatitude* estará presente, desta sorte, ao longo do inteiro desenrolar-se do pensamento de Agostinho: da tendência inata para a *vida feliz* (*beatos esse nos volumus, De beata vita*, II 10) aos amplos horizontes histórico-especulativos do *De Civitate Dei*, o *desiderium beatitudinis* é, realmente, o motivo fundamental que orienta o itinerário ético agostiniano.<sup>13</sup>

No diálogo *A Vida Feliz*, Agostinho interroga se é feliz quem possui tudo que quer, ou quem carece do que deseja; em ambos os casos a felicidade não é uma realidade. No primeiro porque o homem pode perder o que possui, no segundo porque lhe falta. *Portanto, está entendido, entre nós, que ninguém pode ser feliz sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes.*<sup>14</sup>

Destarte, o problema da felicidade consiste em saber o que o homem deve desejar e como **fazer para possuí-lo**. Os bens materiais e perecíveis não são suficientes ao homem

<sup>9</sup> H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia*, op. cit., p. 188.

<sup>10</sup> *Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mas do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se Hortêncio. STO AGOSTINHO, Confissões. III, 4, 7. São Paulo: Paulus, 1997.*

<sup>11</sup> Idem, *A Trindade*, VIII, 8,11. São Paulo: Paulus, 1994.

<sup>12</sup> Idem, *A Cidade de Deus*. X, 1,1. Petrópolis: Vozes, 2012.

<sup>13</sup> H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia*, op. cit., p. 189.

<sup>14</sup> STO AGOSTINHO, *A vida feliz*. II, 10. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>15</sup> Aqui se percebe com clarividência a influência plotiniana na tradução cristã do neoplatonismo feita por Agostinho. Segundo Plotino, a própria alma é influenciada pelas características ontológicas daquilo pelo qual ela se orienta. Se olha para a espera a felicidade de bens materiais-sensíveis, mutáveis e transitórios, ela se dispersa na multiplicidade, torna-se, ela mesma, instável, inquieta e fragmentada. Se ao contrário, busca o sumo bem no âmbito divino sempre estável, ela própria adquire estabilidade, unidade e inteireza. J. BRACHTENDORF, op.cit.

<sup>16</sup> STO AGOSTINHO, *A vida feliz*, II, 11, op. cit.

<sup>17</sup> Idem, IV, 32. 33. 34.

<sup>18</sup> *O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão o que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana.* STO AGOSTINHO, *Confissões*, III, 5,9, op. cit.

<sup>19</sup> *Caí assim nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnis e loquazes.* Idem, III, 6,10.

que se movimenta na busca pela verdadeira felicidade, obviamente estão sujeitos às vicissitudes e contingências da vida, apenas em Deus, que é eterno e em que nada falta, pode repousar a quietude da vida feliz.<sup>15</sup> *Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não possa ser tirado em algum revés de sorte [...]. Logo, quem possui a Deus é feliz!*<sup>16</sup>

Para tal afirmação, Agostinho serve-se de algumas premissas que, sem muito esforço lógico, conclui como vimos que Deus é a verdadeira felicidade. O Bispo de Hipona afirma que quem possui a sabedoria, conhecimento da verdade, alcança a justa medida e quem tem a posse da verdade, possui a beatitude, sendo a Verdade o próprio Cristo, segunda pessoa da Santíssima Trindade, logo é feliz quem tem a Deus.

Logo, a sabedoria é plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria, donde o famoso aforismo que obteve justificada glória, por ser de máxima utilidade para a vida: Nada haja em demasia. [...] Concluamos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possui a sabedoria. Mas que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus? Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (1 Cor 1,24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus.<sup>17</sup>

Em suma, a vida feliz consiste na vontade reta, na vida virtuosa que escolhe o verdadeiro Bem, tal qual sua posse e união com a Verdade, portanto com Deus, o único que pode garantir a beatitude que não deteriora. Obviamente, isso só é possível pela possibilidade do agente escolher isto ou aquilo, ou seja, pela condição do livre-arbítrio.

### 3. O mal e o Livre-arbítrio.

O problema do mal sempre inquietou o coração de Agostinho. Na avidez pela busca da verdade e decepcionado com a leitura da Bíblia, que na ocasião a considerou indigna de créditos, - sobretudo se comparada à de Hortencius de Cícero, obra que inflamou seu amor à filosofia,<sup>18</sup> - conheceu a seita gnóstica dos maniqueus, na qual ele permaneceu nove anos (374-383).<sup>19</sup>

O maniqueísmo é uma religião gnóstica e dualista fundada por Mani.<sup>20</sup> Como em Agostinho - embora diferentemente, pois, depois da conversão ele passou a combatê-los como hereges - sua pergunta principal refere à compatibilização dos males do mundo e do homem com a bondade de Deus. Sua doutrina concebia duas realidades ontológicas distintas: o bem e o mal. Tomando dois princípios ou duas naturezas incriadas de potência idêntica, justifica que os males decorrem do reino das Trevas, e o bem do reino da Luz, sendo que a Luz é superior às Trevas, donde procede a luta cósmica. Assim sendo, isenta Deus da responsabilidade do mal, uma vez que o mal é uma substância corpórea, autônoma e absoluta em si mesma, e o homem da qualidade moral de pecador, uma vez que nele há duas almas, uma boa e outra má que o faz, por conseguinte, praticar o bem e o mal. Na realidade a alma é boa e o corpo, por ser matéria, é mau, uma vez que o mal, embora infinito e ilimitado, seja de natureza física, aliás, todas as duas substâncias – o bem e o mal – são corpóreas.

Essa doutrina, contudo, não respondeu satisfatoriamente às angústias de Agostinho.<sup>21</sup> Decepcionado com a seita, conhece por Santo Ambrósio as leituras do neoplatonismo.<sup>22</sup> A pergunta pelo mal sempre foi tema vigente no labor teológico agostiniano.

Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é não só bom, mas a suprema Bondade? Donde me veio, então, o impulso para querer o mal e não querer o bem? Seria para fornecer uma razão que justifique o fato de eu sofrer uma punição? [...] Se foi o diabo o responsável, donde for que ele veio? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom que era em diabo, qual a origem dessa vontade má que dele fez um diabo, quando um anjo é inteiramente obra de um Criador que é pura bondade?<sup>23</sup>

Sendo Deus, Sumo bem, nele não pode haver nenhum mal. Agostinho responde ao maniqueísmo postulando que apenas o bem é uma realidade existente, Ser por excelência, causa eficiente de tudo que existe. O mal não existe ontologicamente, é, pois, uma privação do bem, defecção do ser, deficiência da vontade humana.<sup>24</sup> Há ainda três espécies de mal como falta do bem: o metafísico-ontológico concernente aos *graus inferiores de ser em relação a Deus*,<sup>25</sup> o mal físico que se refere à consequência do pecado original<sup>26</sup> e o último, que aqui nos interessa o mal moral, isto é, a má inclinação da vontade humana.

<sup>20</sup> Mani nasceu na Babilônia, em 216 d. C, durante o reinado de Artaban V. Em 1º de abril do ano de 228 de nossa era, “o Babilônico” foi visitado por um anjo do Reino da Luz portando a mensagem de uma crença.

<sup>21</sup> *Os livros desta seita, na verdade, estão recheados de intermináveis fábulas, acerca do céu, dos astros, do sol e da lua.* STO AGOSTINHO, *Confissões*, V, 7,12, op. cit.

<sup>22</sup> Ambrósio (339 - 397 d.C) era um filósofo neoplatônico convertido ao Cristianismo, tornando-se bispo de Milão. Cf. D. FITZGERALD, (dir.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo.* Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 34.

<sup>23</sup> Cf. STO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio.* São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>24</sup> *Ninguém busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa é eficiente, mas deficiente, porque a má vontade não é da efecção, mas defecção.* Cf. STO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 7, op. cit.

<sup>25</sup> G. REALE e D. ANTISERI, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média.* 10ª ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 455.

<sup>26</sup> Cf. Idem, p. 456.

<sup>27</sup> *A vontade alcança os primeiros e maiores bens no homem, embora ela seja bem médio.* STO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, II, 9, op. cit.

<sup>28</sup> *Quando a vontade, abandonando o superior, converte-se às coisas inferiores, torna-se má, não por seu mau o objeto a que se converte, mas por ser má a própria conversão. Portanto, não é causa da má vontade o ser inferior, ela é que é sua própria causa, por haver apetecido mal e desordenadamente o ser inferior.* STO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 6, op. cit.

<sup>29</sup> E. GILSON, *Introdução ao Estudo...*, op. cit., p. 257.

<sup>30</sup> Idem, p. 308.

<sup>31</sup> H. C. LIMA VAZ, *Antropologia filosófica* I. 11<sup>a</sup> ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 192.

Deus é o Sumo bem e toda sua obra criada é partícipe de sua bondade. A vontade individual como tal é um valor bom e neutro,<sup>27</sup> mas em vista da liberdade ontológica (*liberum arbitrium*) que imprimiu no homem o criador, pode se tornar má ao escolher as coisas inferiores às superiores.<sup>28</sup> Sendo assim, compreende-se o mal moral como sendo a má escolha da vontade livre do homem. A beatitude está justamente na correta ordem da vontade que escolhe o bem imutável e supremo aos prazeres da sensibilidade e do gozo temporal, no que consiste o mal moral que é o pecado.

Em si, a vontade livre não poderá ser um mal; tampouco é um bem absoluto, como a força, a temperança ou a justiça, dos quais não se poderia fazer mau uso sem destruí-los; ela é um tipo de bem mediano, cuja natureza é boa, mas cujo efeito pode ser mal ou bom segundo a maneira pela qual o homem o usa. (...) Quando se apega ao bem imutável e universal, que é a verdade, para fruí-lo, nossa vontade possui a vida feliz, que é o bem supremo do homem.<sup>29</sup>

Dito isso, o mal, causa da infelicidade humana e possibilitado pela graça do livre arbítrio, é nuclear na concepção ética agostiniana. A finalidade do homem, que é a beatitude, só é alcançada quando o mesmo escolhe a Deus pleno de Ser em detrimento do mundo carente de ser.

Por fim, aqui se insere outro elemento: a liberdade. Em Santo Agostinho a liberdade é o bom uso do livre-arbítrio.<sup>30</sup> De modo que quanto mais próximo a Deus mais livre, quanto mais distante de Deus mais preso e, por conseguinte, sedentos da liberdade. Entende-se, pois, que o livre-arbítrio é um bem que pode pela escolha da liberdade livre se converter em mal, e a liberdade é a reta ordem da vontade que submetida a Deus torna o homem livre do pecado e, por isso mesmo feliz.

O problema do mal e do livre-arbítrio suscita, pois, no horizonte da reflexão sobre a ideia da *ordem* e da *beatitude*, a questão fundamental sobre o *fim último* da ordem, que é igualmente seu *princípio*: a questão de Deus. Como tal, Deus é necessariamente o objeto supremo da *beatitude*, e é nessa supremacia absoluta, a nós dada a conhecer pela *mediação cristológica*, cuja essência é, segundo Agostinho, a grande insanável falha da ascensão neoplatônica (*Conf.*, VII, 9, 13-14), que a metafísica da ordem e o seu prolongamento *ético* na doutrina da *beatitude* encontram o fundamento último.<sup>31</sup>



#### 4. O amor ontológico-moral

O amor em Santo Agostinho é uma força-motriz inata que impele o homem ao bem. Seu combustível é a vontade que, consumada na reta ordem da natureza que Deus impôs, chega à felicidade. Noutros termos, o amor é ontológico uma vez que está na própria natureza humana como um movimento livre da alma (vontade) em direção ao bem. Sendo assim, o homem não pode subtraí-lo porque ele integra sua própria condição humana. Aliás, como já mencionado, é ele que move o homem.

Segundo a física grega, especialmente a de Aristóteles, cada corpo é arrebatado, por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado do universo. (...) Santo Agostinho concebe de uma maneira análoga o homem e sua vontade. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu reposto; isto é o amor.<sup>32</sup>

E se o amor é uma condição inevitável e motor íntimo da vontade humana, o problema não está nele mesmo, mas naquilo a que ele se inclina. *O amor é meu peso, é ele que me leva pra onde quer que eu vá.*<sup>33</sup> Desse modo, sua produção pode ser boa ou má depende daquilo que se ama. O problema moral aqui, portanto, não é se se deve ou não amar, mas o que se deve ou não amar. A discussão nuclear é, pois, o *ordo amoris*, isto é, a reta ordem do amor.

Agostinho compreende que toda criação de Deus é boa, o erro não está em amar, mas em amar demasiadamente o que não deve ser tanto amado e amar anemicamente o que deve ser com intensidade amado. Melhor dizendo, o erro não é o amor às coisas temporais e sensíveis, porque em si são boas como criaturas de Deus, mas no mau uso dessas coisas pelo homem, no valor exacerbado que a vontade confere às coisas criadas em desmerecimento ao próprio criador.

Vive justamente e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem da primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama *menos ou mais o que convém amar de forma idêntica.*<sup>34</sup>

<sup>32</sup> E. GILSON, *Introdução ao Estudo...*, op. cit., 257.

<sup>33</sup> STO AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9,10, op. cit.

<sup>34</sup> STO AGOSTINHO, *A doutrina cristã*. I, 27, 28. São Paulo: Paulus, 2002.

Parafraseando Agostinho, o mal moral não está respectivamente no ouro, na beleza, no louvor humano, no poder como tal, mas no amor demasiado que conduz à avareza, à luxúria, à jactância, à soberba. Enfim, independente da natureza, que é boa, o mal consiste na má vontade que ama desordenadamente.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Cf STO AGOSTINHO, A Cidade de Deus, XII, 8, op. cit.

Pois bem, a ordem do amor é a ordem moral agostiniana, que também fundamenta sua antropologia, uma vez que o amor é ontológico. Mas podemos nos perguntar: *como saber então o que é amar?* É pela virtude que o homem ordena o amor correto alcançando a felicidade. E se a beatitude é a posse de Deus, único Bem eterno e imperecível, só o ordenamento do amor às coisas superiores em detrimento das inferiores, ou ainda, a escolha ordenada ao Sumo Bem em oposição aos bens efêmeros, pode conduzir à felicidade. De modo categórico só o amor a Deus conduz à beatitude, fim da vida moral.

Na perspectiva da *ordem do amor*, a antropologia agostiniana pode e deve ser interpretada em sua essencial significação ética. Nela a *unidade* do ser humano é pressuposta ao ser vivida existencialmente no exercício dos graus ordenados do amor conforme ensinamento já plenamente elaborado no *De Doctrina christiana*. Por sua vez, esse exercício, que confere à vida humana a retidão ética exigida pelo preceito do “bem viver”, opera a sinergia na prossecução do *fim*, ou seja, da *beatitude* e de sua consumação em Deus.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> H. C. LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, op. cit., p.194.

Por fim, deve se ter em mente que se pela concupiscência, a desordem a ordem do amor, o homem é infeliz, é pela caridade, o amor que ama o que se deve amar, que o coração humano repousa na beatitude autêntica e infinita. *Deus caritas est*, e é para Agostinho somente doando-se a essa caridade absoluta que o homem fecunda sua vida feliz.

### Considerações finais não conclusivas.

Para Agostinho a felicidade, busca existencial inata à realização humana, é alcançada pela contemplação beatífica do Criador. A vontade livre do homem oportuniza tanto o mal moral, a partir da transgressão da ordem antepondo as coisas inferiores às superiores, como também a beatitude quando o homem, sob a pauta do amor ordenado, escolhe a Deus, primor da única e verdadeira felicidade. Em tempos hodiernos assistimos e somos estimulados àquela antropologia eco-

nômica que faz o homem *ser* e *valer* por aquilo que produz e consome. A gerência do capital, para todas as instituições simbólicas da contemporaneidade, como promessa ilusória de felicidade tem criado e sustentado uma patologia ética, a de valorizar demasiadamente os bens materiais como fim em si mesmo e as pessoas como meio para a satisfação dos interesses pessoais.

Lembra o que recomendamos: não se distinga as ações dos homens a não ser pela raiz da caridade. Muitas coisas podem ser feitas sob a aparência do bem, mas que não procedem da caridade. Os espinheiros também apresentam flores. Há atitudes aparentemente ásperas e até duras, mas que, contudo, são inspiradas pela disciplina da caridade.<sup>37</sup>

Agostinho torna-se imperativo quando questiona essa desordem do amor objetivado que deprecia o homem. Amar *corretamente* nos faz pessoas humanas, livres dos vícios que castigam a humanidade sob a camuflagem de um sistema de brada pela vida feliz, mas na verdade oprime, escraviza e alimenta a engrenagem da segregação.

O amor sempre será uma condição ontológico-essencial. O que nos interessa é lograr um olhar crítico que possibilite o discernimento ao que devemos amar e com que intensidade e valor. Certamente se amarmos com aquele amor do Criador, caminhamos na senda da beatitude, porque a raiz do amor não pode ser outra senão o bem, e o Sumo Bem é Deus.

Uma vez por todas, foi-te dado somente um breve mandamento: ame e faze o que quiseres. Se te calar, cala-te movido pelo amor; se falar em tom alto, fala com amor; se corriges, corrige com amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor: dessa raiz não pode senão sair o bem.<sup>38</sup>

A guisa de conclusão, a ética agostiniana é a ética do amor que conduz a felicidade, *telos* do homem. Sua doutrina é atual, sobretudo frente ao niilismo da pós-modernidade, caracterizada pela perda de grandes narrativas que servem como referencial sólido e universal de valores. A antropologia contemporânea situa-se órfã de um paradigma unitário e o homem sob esse pluralismo de discursos perde-se no vazio de uma ética que ordena ao individualismo e a fluidez. A

<sup>37</sup> STO AGOSTINHO, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, VII, 8. São Paulo: Paulinas, 1989.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

propósito, retomar Agostinho é legitimar a ética da humanização que reconhece a vulnerabilidade do mundo sensível e dos apetites desordenados para responder às questões últimas perscrutadas pelo homem, isto é, o desejo de felicidade radicado no coração. *Fizeste-nos Senhor para ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousar em ti.*<sup>39</sup>

<sup>39</sup> STO AGOSTINHO, *Confissões*, I, 1, op.cit.