

A ÉTICA COMO ARTICULAÇÃO DA BONDAD E DA VONTADE DO HUMANO E DO DIVINO NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO

Pedro CALIXTO FERREIRA Filho¹

RESUMO: Esta breve investigação sobre a bondade divina e a bondade humana no pensamento de Agostinho tem como objetivo principal demonstrar que a filosofia prática de Agostinho é inteiramente predeterminada pela articulação da ideia de bondade tanto ontológica quanto ética: a bondade é literalmente radical. A criação está intimamente associada ao bem, ela é pensada como efusão do bem absoluto. Neste sentido, o ser e o bem, a existência e a bondade são indiscerníveis. É o bem que penetra o âmago das criaturas e determina nelas o desejo de ser e de durar. Malgrado a finitude, implicando acidentalmente o mal como privação da bondade, a existência é um bem e a morte necessária à harmonia do todo. A verdadeira fonte do mal está na vontade humana. Porém, se o mal moral não existisse, o homem seria então privado de seu bem mais precioso que é a liberdade. Essas teses são testemunhas do otimismo do pensamento cristão. Otimismo quase sempre omitido nos estudos sobre a essência da ética no pensamento cristão que tem Agostinho como seu principal representante.

Palavras-chave: Agostinho, bem, mal, bondade, amor, desejo, vontade, felicidade, ética.

ABSTRACT: This brief investigation on goodness in the thought of Augustine has as first purpose to demonstrate that the Practical Philosophy of Augustine is entirely determined by the articulation of three concepts: divine and human goodness and freedom. However, between them, the goodness is literally radical. The creation is closely associated with the good, as a effusion of the unconditional Good. In this way, the being and the good, the existence and the goodness are inseparable. It penetrates the heart of the creatures and determines in them the desire of being. Even the finitude implies accidentally the existence, the evil, as privation of the goodness, is a good and the death necessary to the harmony of the totality. The true source of the evil must to be searched in the human will. However, if the moral evil did not exist, the man would be then deprived of his most precious anthropologic values: the freedom. These theses are witnesses of the optimism of the Christian thought. This optimism is frequently omitted in the studies on the essence of the Christian ethics that was developed in the course of the history of the philosophy and had Augustine as most important thinker.

Keywords: Augustin, good, evil, goodness, love, will, desire, happiness, ethic.

¹ Doutor em História da Filosofia pela Universidade de Paris Sorbonne. Ex-professor da Universidade Católica de Paris. Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Introdução

Na língua vulgar, « bom » designa frequentemente uma qualidade. Nós qualificamos de bom todas as coisas ou ações podendo produzir em outra um efeito benéfico. Tudo o que possui uma eficácia criadora e providente parece poder receber o qualificativo de “bom”. É bom o que é suscetível de fazer vir à existência o que ainda não existe ou então, preservar na existência o que já existe. Ao contrário, é mal o que contribui à decadência, ao enfraquecimento ou até mesmo à corrupção do existente.

Porém, esta visão simplista e dualista do real não resiste mediante uma investigação um pouco mais aprofundada. Com efeito, como não ver que o que preserva a vida de um ente é, ao mesmo tempo, causa de morte de outro? Será que o movimento que gera o ser produz simultaneamente o nada? Não seria a bondade apenas uma questão de ponto de vista e, conseqüentemente, inteiramente relativa à posição, à perspectiva daquele que, em seu discurso, qualifica de bom alguém ou alguma coisa?

Mas, esta resposta habitual peca contra o bom senso. Ela subentende, frequentemente, de maneira larvada o desejo de irresponsabilidade. Sua dificuldade se encontra justamente na incapacidade de afrontar o problema da necessária responsabilidade moral. Com efeito, nossa concepção da bondade exerce uma grande influência sobre nosso comportamento e juízos morais. Conseqüentemente, se a bondade for absolutamente relativa, nós estaríamos diante de um paradoxo extremamente nefasto, pois nada poderia nos impedir de desejar algo de maneira irresponsável, isto é, sem levar em conta o mal que podemos causar a outrem, nem julgar como errado aquilo que reprovamos. Desde já se pode vislumbrar o perigo do relativismo e o interesse de uma investigação acerca de referências universais que oriente no agir.

Porém, para isso, é necessário afrontar a problemática do engendramento do mal. Se a bondade constitui a origem e o fundamento geral da existência e de sua preservação, como explicar a decadência e a corrupção em geral? Como explicar que a decadência de um ente produza geração e fortalecimento de outro?

Este artigo visa demonstrar que todo o esforço do pensamento ético cristão com relação ao bem e à bondade gira em torno desta problemática central: pensar o mundo como bom; pensar a bondade como fonte do ser. O desafio é imenso e as dificuldades numerosas.

Como pensar o Princípio como sendo essencialmente bom, sem, no entanto, fazer dele a causa do mal e, sobretudo, sem eximir a responsabilidade do homem diante do mal que ele próprio faz? As análises que faremos aqui do pensamento de Agostinho têm como intuito esclarecer estas questões.

* * *

I – A BONDADE COMO *RATIO CREATIONIS* E *RATIO COGNITIONIS*

A bondade divina no pensamento agostiniano vem sistematicamente associada à criação. Esta dependência entre a bondade e a criação provém de uma dupla herança: bíblica e filosófica. Com efeito, a Bíblia no primeiro recito da criação (*Gênesis* 1) insiste sobre a bondade divina e a bondade da criatura. Por outro lado, Platão em sua obra *a República* (509 b), mas também no *Timeu* associa a atividade produtora do demiurgo com a ideia de Bem, princípio último da realidade. Para Agostinho a bondade é o princípio determinativo do agir divino criador que por transbordamento de bondade produz o ser a partir do nada.

No livro XI, capítulo XXII da *Cidade de Deus*, Agostinho afirma que uma investigação sobre a bondade de Deus (*bonitatem dei*), conduzida de maneira atenciosa, seria suficiente para acabar com todas as dificuldades que podemos levantar a respeito da origem radical de todas as coisas. Neste contexto ele define a bondade de Deus como causa (*causa*) da criação². O que significa causa neste contexto e quais são as dificuldades levantadas pela concepção judaico-cristã da criação?

“Quid est enim aliud intellegendum in eo, quod per omnia dicitur: *uidit Deus quia bonum est*, nisi operis adprobatio secundum artem facti, quae sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non, cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil

² Tomas de Aquino retomará esta mesma ideia em sua obra *De Potentia Dei* I, 5 ad 14: “Optima ratio, qua Deus omnia facit est sua bonitas et sua sapientia.” Trad.: “a mais que boa razão, pela qual Deus criou todas as coisas é a sua bondade e sua sabedoria”.

eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo uidet quia bonum est, quod, nisi uidisset antequam fieret, non utique fieret: docet bonum esse, non discit.”³

a) O termo causa designa aqui a razão enquanto princípio determinativo e causal. Ou seja, a bondade é a condição *a priori* da produção de todas as coisas. Nenhuma criatura existiria se Deus, antes de sua criação, não tivesse conhecimento de sua bondade enquanto criatura. E este conhecimento é a razão, ou seja, a causa que faz com que ele decida de criá-la.⁴

A condição para que Deus, supremo artesão, seja guiado pelo conhecimento prévio da bondade da obra que executa é que ele mesmo seja bom, isto é, dócil em fazer da bondade um critério de decisão, uma vez que a bondade exerce a função de causa final determinando o agir divino. Logo, a bondade não é uma determinação extrínseca à divindade, pois antes da produção do mundo nada existia além de Deus. Logo, se Deus determina a bondade como finalidade de sua vontade é porque ele é a própria bondade.

No entanto, esta decisão de fazer da bondade divina um princípio de existência de todas as coisas deve afrontar um obstáculo exegético: o recito bíblico do *Gênesis* relata que Deus vê que as coisas são boas depois de tê-las criado. Dá-se a impressão que Deus descobre a bondade de sua obra depois do ato criador. Neste caso a bondade não teria presidido o *fiat* divino. E, então, porque não dizer que tudo o que tem de bom no mundo ou que talvez a própria bondade do mundo são frutos do acaso? Com efeito, a produção de algo bom muitas vezes independe da intenção de seu agente, o que significa que a bondade produzida nem sempre tem como causa bondade do agente.⁵ Mas, o otimismo teológico agostiniano descarta esta interpretação do texto da Escritura. Segundo ele, as repetições sistemáticas da fórmula “*Et vidit Deus quod esset bonum*” (*E Deus viu que era bom*) têm como finalidade nos ensinar a ler a bondade de Deus nas criaturas.

Essa leitura do livro do *Genesis* apresenta um duplo interesse. Agostinho parece se opor a uma leitura literal do texto bíblico revelando ao mesmo tempo sua chave de leitura do

³ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, XI, XXI ; (Patrologia Latina vol. 41)

⁴ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, XI, XXI; *ibidem*.

⁵ Aristóteles faz uma análise interessantíssima desta possibilidade em *Física*, II, 5, 196 b 30-35

mundo: dado que a bondade é princípio de produção da totalidade do que existe ela é ao mesmo tempo princípio de intelecção da criação: o versículo bíblico que afirma, por exemplo, « Deus diz : que haja luz, e a luz se fez. E Deus viu que a luz era boa » nos ensina, segundo Agostinho, *por quem, como e, sobretudo, porque* o mundo foi criado. O mundo provem da divindade; ele tem como causa instrumental o intelecto, ou *verbum dei*, e sobretudo, ele nos informa que a razão que mobiliza o agir divino é a *Bonitas Dei*, isto é, a bondade de Deus.

Logo, a bondade divina é pensada por Agostinho através de um duplo prisma: ela é a causa da produção (*ratio creationis*); mas ela é ao mesmo tempo princípio de conhecimento do mundo (*ratio cognoscendi*), ou seja, somente a bondade nos permite dar inteligibilidade à criação.

Esta posição de Agostinho é extremamente audaciosa. Uma vez admitida, ela nos obriga a ver o mundo como bom. Com efeito, se a bondade divina é a causa primeira da criação, seu resultado só pode ser bom, a menos que se admita um erro de execução dos desígnios de Deus, o que seria incompatível com a potência e perfeição divinas. Essa é a razão pela qual Agostinho afirma no *De Vera Religione* que na medida em que alguma coisa existe, ela é, *ipso facto*, pelo simples fato de existir, boa (*in quantum est quicquid est, bonum est*)⁶.

Não perceber a beleza e a bondade nas coisas nem nas pessoas que nos envolvem nada mais é que um erro de hermenêutica. Tudo é uma questão de chave de leitura, de perspectiva sobre o mundo e sobre as pessoas. O que está em jogo não é uma simples banalidade: trata-se de nossas relações interpessoais; trata-se de nossa relação com mundo que em si já é belo e bom; trata-se, enfim, da possibilidade de sermos felizes, coisa que todos nós, sem exceção, almejamos.

Tal tese pressupõe que a existência e a bondade se encontram num duplo nível: por um lado, como acabamos de dizer, cada coisa, pelo simples fato de existir, manifesta a bondade da criação: sua existência é em si mesmo um bem; em seguida, cada uma das criaturas ocupa um lugar determinado na hierarquia da criação, e, conseqüentemente, exerce no seu próprio nível uma função indispensável para a perfeição da totalidade cooperando para a

⁶ Agostinho, *De Vera Religione*, XI, 21. (Patrologia Latina vol. 32)

realização da harmonia universal. Neste sentido, até mesmo a morte no caso de um ser destinado a morrer não é um mal. Ela é a condição necessária para sua existência, uma vez que só Deus é eterno.

“Multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordini pro nostris meritis assuti sumus, nescientes quid de nobis divina providentia pulchrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque aedium uno aliquo angulo tanquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cujus et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poemate si quanto spatio syllabae sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possunt, cum de ipsis singulis praetereuntibus fabricata esset atque perfecta.”⁷

Com esta interpretação do mundo como cosmos, harmonia, Agostinho se distancia de uma interpretação pessimista da existência, uma interpretação que consistiria em acentuar a contingência da criatura e associá-la com uma deficiência inerente de um dos princípios criadores, como faz a perspectiva maniqueísta da criação que Agostinho rejeitou. Porém, ela não pode se esquivar de um obstáculo colossal: o mal e a mortalidade. Como o bispo de Hipona vai enfrentar uma questão tão embaraçante? Eis o que ele afirma nas *Confissões*:

“Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quo es non sunt.”⁸

Texto magnífico que responde de maneira abrupta, mas profunda à difícilíssima questão da fragilidade da existência. Questão que, ainda hoje, nos interpela sem exceção: a criatura não é Deus, ela é diferente daquele que a engendrou. Quanto a Deus, poderíamos

⁷ *De Musica*, VI, 30: (Bibliothèque Augustinienne) “Nestes movimentos, nós acreditamos ver muita desordem e irregularidade, mas isso acontece porque nós estamos ligados a rota que eles perfazem segundo nosso mérito, ignorando as obras da beleza que a providência realiza em nós. Seria como se alguém estivesse fixo como uma estátua num canto de um vasto e magnífico edifício: ele não pode compreender a beleza do palácio do qual ele é apenas um ponto; da mesma maneira, um soldado em linha de batalha não percebe ordem de todo o batalhão. E se, num poema, cada sílaba, na medida que ela resoa, se tornasse animada e sensível, ela seria incapaz de apreciar a harmonia e a beleza do conjunto: pois ela não poderia apreender o som sua integralidade, dado que ele é composto de uma sucessão fugitiva de cada uma das sílabas.”

⁸ Agostinho, *Confessiones*, VII, XI, 17; (Patrologia Latina, vol. 32): « Eu observei atentivamente todas as coisas inferiores a ti e eu vi que elas nem absolutamente são, nem absolutamente não são: elas são certamente, pois elas são a partir de ti; no entanto, elas não são, pois elas não são o que tu es. »

afirmar que ele é absolutamente diferente, na medida em que ele se diferencia de tudo aquilo que é determinado pela diferença com relação a ele para poder existir. Logo, esse nosso não ser Deus, implica num princípio de alteridade: nós somos *outros* que Deus. A razão é simples: não somos causa de nosso ato de existir. Viver como seres temporais significa possuir uma modalidade de existência inteiramente marcada por um atraso: tudo que existe parece ter chegado tarde demais para ser *causa sui*.

Assim sendo, se, como testemunha nosso desejo infinito de existência, ser Deus significa eternidade, o não ser Deus, condição necessária para que a criatura cuja existência é marcada pelo atraso para consigo mesma, implica necessariamente temporalidade. Deus não cria a si mesmo, mas *ex nihilo*, isto é, a partir do nada.

Estamos aptos para compreender que, ainda que a bondade presida a criação, faz-se necessário um princípio de distanciamento entre Deus e a criatura: este princípio é a matéria. Logo, a diferença para com o criador não é um mal em si, pois sem ela a bondade absoluta só criaria a si mesmo o que é extremamente problemático. Seria como se todo o bem que pudéssemos fazer tivesse com finalidade suprema nós mesmos. Isso não faz sentido, pois, a bondade e o amor radicais comandam fazer o bem a outro e não à si mesmo. Caso contrário, se trata simplesmente de estratégias comuns e mesquinhas onde o ego está no centro. Ora, para Agostinho, o bem supremo é aquele que dá tudo aquilo que ele pode dar. O bem supremo é generosidade pura, isto é isenta de todo egoísmo.

Associando o mundo a uma manifestação da própria bondade, nosso autor revela o que é próprio da visão que dos primeiros filósofos cristão tentaram construir do mundo: uma visão profundamente otimista. A existência, até mesmo a mais ínfima, até mesmo a mais efêmera é pensada como um dom, um transbordamento efusivo da bondade “excessiva” de Deus. Até mesmo a corrupção de uma criatura não é vista como um mal absoluto, mas somente relativo, pois ela contribui à harmonia, isto é à beleza da totalidade. A decadência só se torna um mal quando produzida de maneira deliberada por um ente consciente de poder agir de outra maneira, a saber, o homem. Convém, então, se interrogar sobre as razões antropológicas da produção do mal. Daí a necessidade de investigarmos a relação entre bondade, desejo e vontade.

* * *

II - O AMOR COMO PRINCÍPIO QUE MOVE TODAS AS COISAS EM DIREÇÃO DE SEUS LUGARES PRÓPRIOS

Num texto extremamente denso da *Cidade de Deus* Agostinho reduz filosoficamente todos os movimentos cosmológicos ao amor:

“Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eius est amaremus idque esse sufficiens bonum nostrum et secundum hoc, cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid huiusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quae quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus, nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur.”⁹

Se o peso é o que conduz todas as coisas à estabilidade e a quietude (« pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit. »), se o peso constitui uma espécie de amor, logo, Agostinho num gesto radical, assume e reconduz todo o movimento da física e da psicologia aristotélica, que provavelmente ele não conhece de primeira mão, ao princípio amor. O peso (a gravidade) de tudo é como uma espécie de amor. O amor é a força universal, criadora e providente que move todos os seres. Pois, sejam eles movimentos humanos ou não humanos, movimentos orgânicos ou inorgânicos, todos, sem exceção, são conduzidos pelo amor como motor.

⁹ Agostinho, *Cidade de Deus* XI, XXVIII: (Patrologia Latina, vol. 41) « Se nos fôssemos animais nós amaríamos a vida das sensações e este bem carnal nos bastaria, e ele não nos deixaria outros desejos. Se nos fôssemos plantas, nenhum movimento sensível manifestaria nosso amor, e, porém, nos desejaríamos aumentar nossa fecundidade e abundância de nossos frutos. Se fôssemos pedras, torrente, vento ou flama, nós seríamos privado de sentimento e de vida, mas não a necessidade de nossa ordem natural, necessidade no nosso lugar próprio. Pois tanto pela gravidade ou pela leveza, eles tendem a subir ou a descer: o peso dos corpos constitui uma espécie de amor. Assim como o corpo é conduzido pelo peso o espírito por seu amor.”

Porém, o texto revela também que, não obstante sua universalidade, a gravidade atua de maneira diferenciada. Devemos, então, conceber a gravidade de maneira distinta. O que vale para os seres inanimados entre eles, vale também para os animais e vegetais: cada gênero, cada espécie e, provavelmente, cada indivíduo de uma espécie possui seu lugar próprio e um amor distinto. Daí a necessidade, de não suprimir a diferença, mas de distingui-la.

Obviamente, para Agostinho, o homem, como toda criatura tem um peso, uma gravidade (*pondus*), ou seja, o homem como toda criatura possui um ímpeto que o conduz à realização de sua essência. No entanto, o peso, a gravidade do ser humano é o próprio amor « *pondus meum, amor meus* »¹⁰. Se o amor é a gravidade que direciona cada corpo ao seu lugar próprio, se o amor é diferenciado, pois cada gênero e cada espécie busca seu lugar na criação, como definir o lugar próprio de um ser que tem o amor como gravidade? Dito de maneira abrupta, amar eis o que nós, seres humanos, amamos. Isso significa que o objeto do amor é menos importante que o próprio ato de amar: nós amamos amar.

“De amore autem, quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. Amatur autem ; et hinc probamus, quod in hominibus, qui rectius amantur, ipse magis amatur, neque enim vir bonus merito dicitur quid scit quod bonum est, sed qui diligit. Cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus”¹¹

Como o personagem Dom João da obra de Molière, nós amamos menos o objeto da paixão, a mulher conquistada, por exemplo, do que o fato de estarmos permanentemente apaixonados. Daí nossa instabilidade, daí o caráter indeterminado inerente de nossa essência. Agostinho revela quão bizarros e admiráveis nós somos: valorizamos mais o ato de amar que o objeto que amamos, explicando assim a razão pela qual somos volúveis e inconstantes e ao mesmo tempo porque somos indeterminados e livres.

Consequentemente, no caso do ser humano, a questão da bondade não se resolve simplesmente no ato de amar. Um ser que ama amar deve necessariamente amar. O que seria

¹⁰ *Confessions*, 13,9,10. (Patrologia Latina, vol. 32)

¹¹ Agostinho, *Cidade de Deus*, XI, 28: (Patrologia Latina vol. 41): “Eu ainda nada disse sobre a questão de saber se nós amamos o próprio amor que nós temos para com ambos [a nossa existência e nosso conhecimento]. Mas, é muito fácil demonstrar que, efetivamente, nós amamos o amor, uma vez que aqueles que nós amamos de um amor mais puro e mais perfeito, nós amamos amá-los ainda mais do que nós os amamos. Com efeito, nós chamamos de bom não aquele que conhece o bem, mas aquele que o ama. Logo, como não amaríamos o amor que em nós mesmos nos faz amar tudo aquilo que nós amamos de bom? ”

um ser cuja essência é amar e que recusaria o amor? Diríamos um ser contraditório, sem mais. Mas, Agostinho no ímpeto do amar amar dirá: O que vos dizem? Nada amar? Jamais! Estagnados, mortos, abomináveis, miseráveis, eis o que vós sereis se deixardes de amar.¹²

Amar não significa um acidente na natureza humana, ou seja, algo contingente, que pode acontecer ou não. Sem amor o homem não é nada. Renunciar a amar o amor significa renunciar à própria condição humana. Um ser humano que nada ama nada é, pois um cadáver não é mais humano. A indiferença para com o amor é a mais miserável das misérias, a mais abominável das abominações.

Essa autoimplicação da vontade humana e da bondade não é sem consequências para a definição agostiniana do homem:

a) Com efeito, se o amor é o motor mais íntimo da natureza humana, porque não ousar afirmar que nós tendemos a assumir uma essência em função daquilo que nós amamos? Como negar que o amor determinando o rumo de nossa existência define quem ou o que seremos? Com efeito, o objeto amado determina nossa própria essência na medida em que as pessoas ou as coisas que amamos abrem uma rede de objetos possíveis para serem amados que determinam *in fine* o que somos?

Se Amar, ou gostar intensamente de alguém ou alguma coisa, não tem nada de banal na nossa existência, o problema mais essencial da existência humana não é saber se nós devemos amar, mas sim o que devemos amar. Estamos diante de uma articulação possível entre a ontologia como agatologia e a ética. Pois, se o que nós somos depende de nosso amor, a bondade humana depende imediatamente da direção que nós nos damos ao amar.

* * *

III – A BOA VONTADE LIVREMENTE DETERMINADA COMO CONDIÇÃO DA MORALIDADE

¹² Agostinho, *Sermão 96*

Percebe-se então que, no caso do ser humano, a bondade divina, princípio universal dos movimentos cosmológicos, se restringe. E, consequência surpreendente desta restrição, o ser humano, numa perspectiva ética, não é naturalmente bom, tudo depende do valor do amor que nos move. O fato de o amor humano não possuir uma determinação preestabelecida torna-se condição para a possibilidade da deliberação que será o critério determinante do valor de nossas ações.

1) A onnipresença do amor nos movimentos psíquicos humanos.

Com efeito, Agostinho distingue no caso do ser humano bondade ontológica e bondade ética. No primeiro caso, ele é necessariamente bom; no segundo, sua bondade é contingente. A alma humana é necessariamente boa, pois a existência tem a bondade como princípio; por outro lado, é contingente que a alma seja moralmente boa. Somos frutos do amor, mas criados para amar o amor o que faz de nós seres duplamente descentralizados.

O que Agostinho viu é grande: ele viu que se amar é bom e inevitável, nós somos predestinados a amar; mais ele viu também que não somos predeterminados para amar alguém ou alguma coisa. Isso explica a necessidade de *amar a bondade* para que a alma seja *boa*. Vejamos o que ele afirma no livro VIII, da *Trindade*:

“Cum enim audio, verbi gratia, quod dicitur animus bonus, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis duo quedam intelligo: aliud quo animus est, aliud quo bonus. Et quidem ut animus esset, non egit ipse aliquid; non enim jam era quod egeret ut esset: ut autem sit bonus animus, video agendum esse voluntate;”¹³

É extremamente difícil explicar esta autorestrição da bondade divina no pensamento de Agostinho. Não é impossível, que para ele, nós sejamos amantes do amor,

¹³ *De Trinitate*, VIII, III, 4; Bibliothèque Augustinienne 15: “Quando ouço falar de uma alma boa, eu vejo lá duas considerações, às quais relaciono duas ideias: ela é alma, logo ela é boa. Para ser alma, ela propriamente nada fez; pois não há nada nela que poderia ter feito com que ela existisse. No entanto, para que ela possa ser considerada uma boa alma, vejo a necessidade de que ela tenha tido a sua vontade como princípio de ação.”

porque fomos criados à imagem e semelhança daquele que ama de maneira incondicional. Com efeito, no livro VIII *da Trindade*, onde Agostinho desenvolve uma antropologia à partir do conceito bíblico de *imago Dei*, do homem criado a imagem de Deus, ele introduz o amor como elemento essencial da definição de ser humano. Uma reflexão um pouco mais aprofundada da tríade *Razão, memória e amor*, revela o quanto o amor é central: sem amor a própria memória esvanece, ou pior é inexistente; sem o amor da razão desfalece e nós nos tornaremos rapidamente seres irracionais.

Com efeito, devemos compreender que, dentre as cinco faculdades da alma, sensação, memória, imaginação, razão e vontade, o amor ou a vontade não tem nada de uma faculdade segunda ou secundária. Ele está na base da percepção sensível¹⁴, ele preside conscientemente ou inconscientemente a imaginação¹⁵. Enfim, a ação do amor determina os diferentes graus de conhecimento, perfazendo um caminho que vai da ignorância até a ciência, deixando para trás a simples opinião e ultrapassando a mera curiosidade¹⁶. De sua influência não escapa o próprio entendimento:

“Ecce ego qui hoc quaero, cum aliquid amo tria sunt: ego et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur”¹⁷

Assim, na ausência do amor, dá-se a falência da definição clássica do homem como animal racional. A intensidade do amor é determinante tanto para memória quanto para razão. Em suma, o fato de termos o amor como gravidade, o fato de termos sido criados para amar amar, faz com que a vontade humana torna-se livre para buscar aquilo que deve amar. O amor é orientação, movimento e não ponto de chegada, pois todo amor é amor de algo ou de alguma coisa.

¹⁴ Ver, *De Musica* VI, 8, *De Musica*, VI,11,32;

¹⁵ *De Musica*, VI,11,32: Bibliothèque Augustinienne;

¹⁶ Ver *De Trinitate*, IX, 12,18. Bibliothèque Augustinienne 15;

¹⁷ *De Trinitate*, IX, II, 2; Bibliothèque Augustinienne 15: “Quando me entrego à investigação, amo alguma coisa, o amante, o objeto amado e o amor. Efetivamente eu não amo o amor se não amar aquele que ama, pois não há amor onde nada é amado.”

2) A boa e a má vontade

Exercendo sua influência sobre a totalidade das faculdades da alma, a vontade determina a orientação e, conseqüentemente, a bondade dos movimentos da alma. O valor de nossas ações e pensamentos depende finalmente da bondade de nosso amor.

“Interest autem qualis sit volutas hominis: quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? Et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his quae volumus?”¹⁸

Esta consideração da vontade como elemento produtor de valores em nossas ações é de grande relevância para a ética agostiniana: ela desloca o caráter bom de uma ação do objeto e de sua realização para a vontade que nos move em direção ao objeto e se dá os meios de bem realizá-lo. Em outras palavras, nenhum ato é bom ou mal em si mesmo; nenhum traço de caráter é bom ou mal em si mesmo. Poderia afirmar que nem mesmo aquilo que chamamos de paixão pode ser valorizada ou desvalorizada em si mesma. Seria então um erro acreditar que existem paixões boas e paixões más independentemente da vontade, isto é, independentemente do amor ou da intenção que as anima. Toda coisa, até mesmo aquelas que acreditamos serem boas, podem ser objeto de uma má vontade. Toda paixão, até mesmo aquelas que acreditamos serem más, podem ser objeto de uma boa vontade.¹⁹

¹⁸ *A Cidade de Deus*, XIV, 7,2 ; (Patrologia Latina vol. 41): “É importantíssimo conhecer qual é a vontade do homem. Se ela for desordenada, seus movimentos serão desordenados, se ela for ordenada, eles serão inocentes e até louváveis. Pois é a vontade que é responsável por todos esses movimentos, ou melhor, todos esses movimentos nada são além de vontades. Com efeito, o que são o desejo e a satisfação, senão uma vontade cedendo àquilo que agrada? E o que são o medo e a tristeza, senão uma vontade distanciando daquilo que desagradam?” Ver também o *De Trinitate* XI, 6, 10.

¹⁹ Ver *A Cidade de Deus*, XIV, 8-9; (Patrologia Latina vol. 41): “Logo, a retidão da vontade é o bom amor, a vontade desordenada o mau; e os diferentes movimentos desse amor fazem todas as paixões. Se ele se dirige para algum objeto, é desejo; se ele goza desse objeto, é gozo; se ele toma distância, ele é medo; se malgrado a tomada de distância ele sente, é tristeza. Logo, as paixões são boas ou más, na medida em que o amor é bom ou mau.”

Mas o que é uma boa e uma má vontade? No livro XII da *Cidade de Deus* Agostinho escreve:

“Que ninguém busque a causa eficiente da má vontade, pois ela não é eficiente, mas sim deficiente (*non enim est efficiens, sed deficiens*); ela não é fonte de bons resultados, mas sim de deficiência. Pois decair do ser soberano em direção do que é menos (*minus est*), significa começar a ter uma má vontade. [...] quanto mais os homens possuem o ser, mais elas fazem o bem (dessa maneira, com efeito, eles fazem alguma coisa) e mais eles possuem causas eficientes. Mas, quando eles decaem e fazem o mal (o que eles fazem então, além de coisas vãs (*nisi vana*), eles possuem causas deficientes²⁰.”

A noção de “causa eficiente” apresentada neste texto é central e é ela que permite pensar, em parte, o “mistério” do mal. A expressão retoma e inverte o conceito oriundo da concepção aristotélica da causalidade. O *poiétikon aition* do qual fala Alexandre de Afrodísia²¹ é o agente, aquele que produz uma nova realidade. Ao contrário, o agente mau, o maldoso, exerce uma função inversa: em vez de produzir, ele destrói, desfaz; em vez de aumentar a ordem, ele favorece a desordem e a confusão²².

Produzir desordem é como desperdiçar tempo, destruir a fertilidade de uma terra, empobrecer uma pessoa ou limitar suas potencialidades criadoras. Trata-se, em suma, de um processo de enfraquecimento do ente: a má vontade produz o nada, nada produzindo. A falta propriamente ética é um câncer que violentamente ou sub-repticiamente provoca uma ruptura com aquilo que deveria ser. Essa é a razão pela qual a deficiência é chamada de causa. Como afirma de maneira pertinente Jérôme Laurent as relações entre “o ser e o bem” e “o nada e o mal” não são lógicas, estáticas, mas sim históricas e dinâmicas. O mal não é para Agostinho uma sombra na pintura que colocaria em evidência a luz, trata-se de um sofrimento que deve ser combatido, que devemos amenizar ou torná-lo suportável.²³ O mal que é uma negação, é

²⁰ *A Cidade de Deus*, livro XII, 7-8. (Patrologia Latina vol. 41)

²¹ *Tratado sobre o destino*, capítulo III.

²² Sobre “a ordem e o mal” ler as relevantes análises de Anne-Isabelle Bouton-Touboulic em sua tese *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2004, p. 221-350.

²³ J. Laurent, « Peccatum nihil est » : remarques sur la conception du péché comme néant » ; in *Cahiers philosophiques*, vol. 122, 3^{ème} semestre 2010, p. 13.

uma negação do próprio Deus, pois o ser, no sentido pleno da palavra, é o próprio Deus, o *Idipsum* das *Confissões*, a essência no *De Trinitate*²⁴.

Visto que o ser humano não é nem naturalmente bom, nem naturalmente mal e que, por outro lado, a virtude do homem está intimamente ligada à qualidade de seu amor, uma questão essencial deve ser levantada: como ordenar sua vontade, como orientá-la para o bem, como nos tornarmos bons?

3) **Amar Deus, eis a verdadeira felicidade.**

Esse ponto é decisivo: é ele que permite a articulação da metafísica e da antropologia com a ética no pensamento agostiniano.

Primeiramente, segundo Agostinho, o desejo de ser melhor está inscrito na própria natureza do ser humano e se funda no desejo de sermos felizes. Com efeito, a filosofia agostiniana é um eudemonismo. Isso significa que a felicidade exerce a função de causa motora colocando em movimento o pensar. Ora, aquilo que desperta o pensar é de extrema importância para a maneira de como se desenvolve um pensamento: ele determina os problemas, os meandros e a própria finalidade do pensar. E, com efeito, nós sabemos pelas *Confissões* que foi a leitura do *Hortensius* de Cícero que despertou em Agostinho o desejo ardente de filosofar.

“Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat.”²⁵

Isso significa também que o pensamento de Agostinho não deve ser classificado como uma busca especulativa desinteressada. Trata-se de uma busca onde está em jogo o destino da humanidade e do próprio Agostinho. Isso explica o caráter inquieto da busca da verdade. E, ao mesmo tempo, o amor da verdade e a filosofia são aqui inseparáveis. Pois, só

²⁴ *De Trinitate*, livro VII, V, 10. Bibliothèque Augustinienne, 15, 539.

²⁵ *De Trinitate* X, V, 7. Ibidem.

existe desejo de verdade na medida em que se crê que a verdade é beatificante. E ser feliz nada mais é que viver segundo sua própria natureza.

“Ratione igitur quaeramus quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus ; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententia, antequam plene site missa, consentiat.”²⁶

A proposição “todo mundo deseja ser feliz” não tem nada de uma banalidade. Retomada da filosofia grega ela reafirma o caráter universal da felicidade. Universal aqui significa que a felicidade é uma tensão capaz de unificar uma multiplicidade (uni-versus):

a) Primeiramente, o desejo de ser feliz unifica a diversidade dos movimentos da alma de um mesmo indivíduo, pois todas as decisões, quaisquer que elas sejam, se inscrevem nesta busca absoluta de felicidade;

b) Em seguida, esta universalidade do desejo de felicidade dá inteligibilidade de um conjunto de respostas dadas por indivíduos diferentes, por culturas diferentes, tanto no passado, no presente como no futuro. A longa história da humanidade nada mais é que uma tentativa, muitas vezes fracassadas, de encontrar respostas para este desejo incessante de felicidade. E, malgrado nossas diferenças, algo comum nos unifica, existe um ponto sobre o qual nós somos todos de acordo.

Porém, (a) não pode ser feliz aquele que ama o que ele não pode alcançar. Desejar o que não podemos obter significa se expor à decepção e ao tormento; (b) é infeliz igualmente quem deseja coisas que não pode conservar²⁷. Como ser plenamente feliz diante de uma satisfação efêmera? Como efeito, não existe desejo que não leve consigo uma parte de sofrimento. Sofrimento provocado pelo medo. Medo de não alcançar o que se deseja e medo de perder aquilo que se possui.²⁸ (c) Não pode ser feliz aquele não ama o que possui ainda que seja um bem excelentíssimo; (d) está fadado à infelicidade aquele que ama o que pode prejudica-

²⁶ Cf. *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4; (Patrologia Latina vol. 32): “No esplendor da razão, nós buscamos qual deve ser a vida do homem. Sem nenhuma dúvida nós aspiramos todos à felicidade e não existe ninguém neste mundo que não admita este princípio antes mesmo que de ele ser enunciado.”

²⁷ Cf. *De beata vita*, II, 10 (Patrologia Latina vol. 32)

²⁸ Cf. *83 Questões*, 33.

lo²⁹. (e) e, enfim, resta uma quarta possibilidade, a única compatível com o desejo absoluto e universal de felicidade: ela consiste em amar e possuir o que há de mais excelente para o homem.

Em suma, a busca universal da felicidade nos oferece critérios éticos que são suscetíveis de orientar nossa existência. E, este último critério abre a possibilidade da elaboração de uma ética propriamente cristã. Com efeito, dito de maneira positiva: (a) o objeto do desejo deve ser permanente. Isso implica que nada precíval pode realmente ser possuído por nós quando nós queremos e o quanto nós queremos. Assim sendo, não devemos amar de maneira absoluta aquilo que nós podemos perder, pois o medo é incompatível com a felicidade. (b) Ora, segundo Agostinho, somente Deus é permanente, pois somente ele é verdadeiramente, somente ele é eterno. Logo a vida feliz tanto desejada torna-se impossível sem Deus. Ou Deus existe ou nosso desejo de felicidade é vão.³⁰

“Hoc [summus bonus] igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de Bono quo fruito; non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?”³¹

4) Como orientar a vontade para o Bem

O princípio fundador desenvolvido na filosofia prática de Agostinho para atingir a felicidade consiste na *distinção entre uso (usus) e deleite (fructus)*. Em sua obra intitulada *Questões diversas* nós lemos:

“Toda perversão (*pervertio*) humana, que pode ser chamada de vício, consiste em querer se servir (*uti*) do que se deveria deleitar (*fruendis*); e querer se deleitar (*frui*) das coisas que se deveria servir (*utendis*). A virtude (*ordinatio*) consiste

²⁹ Cf. *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4; (Patrologia Latina vol. 32)

³⁰ Cf. *De beata vita*, II, 11; (Patrologia Latina vol. 32)

³¹ *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4 (Patrologia Latina vol. 32): “O bem soberano, se ele existe, deve ser tal que nós não podemos ser privados contra nossa vontade. Com efeito, nós teríamos como nos repousas plenamente num bem se nós presentimos que ele pode ser arrancado de nós enquanto nós desejamos conserva-lo e abraça-lo. E, se nós não estamos seguros quando a possessão do bem do qual nós deleitamos, como ser feliz com este doloroso medo de perdê-lo?”

em se deleitar do que se deve deleitar e usar do que se deve usar (*fruendis frui et utendis uti*).”³²

Notemos que Agostinho emprega os termos *pervertio* e *ordinatio* para designar o vício e a virtude. A *per-vertio* significa literalmente uma *di-versão*, um des-vio, uma distração para com o primeiro escopo da existência que é a vida feliz. Mais do que pecado, no sentido religioso da palavra, o que está em questão é nossa felicidade. A *ordinatio* implica, por sua vez, uma organização que tende ao bem. E, no caso que nos concerne, *ordinatio* significa tensão em direção ao soberano bem, que pode ser chamado de Deus, uma vez que, para Agostinho, a felicidade exige uma transgressão da temporalidade, pois ela não pode se repousar sobre nada de efêmero.

Logo, a bondade humana está intimamente ligada à vontade ordenada, direcionada para a felicidade identificada com Deus. Nós podemos e devemos desejar muitas coisas, porém muitas delas nós devemos desejar simplesmente como meio e nunca como fim, nunca como deleite. Deve ser objeto de uso tudo aquilo que produz desejo e que não se identifica com a felicidade que se torna na ética agostiniana arquetônica. Começar a ter uma má vontade significa decair do soberano bem, isto é, se afastar daquele que é de maneira soberana.³³

O “*usus*” não é condenado, porém ele se opõe ao *abusus* (mal uso), isto é, a transformação do meio em finalidade. Abusa aquele que transforma em deleite o que deveria ser simplesmente um meio para se chegar a finalidade última da existência que é a vida feliz. A má vontade é uma decadência, uma negação, uma autoprivação do ser soberano e da bondade soberana.

“Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, [...] Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illu, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio Bono bonum”³⁴

³² *Questões Diversas*, 30-33.

³³ Cf. *A Cidade de Deus*, Livro XII.

³⁴ *De Trinitate*, VIII, III, 4: “Certamente tu amas apenas o que é bom, pois é bom: esta terra que se eleva em montanhas, ou se abranda em colinas e planícies; este espaço agradável e fértil; [...] Sim, isso é bom e aquilo

CONCLUSÃO

Esta breve investigação sobre a bondade divina e a bondade humana no pensamento de Agostinho, testemunha do otimismo do pensamento cristão. Otimismo quase sempre omitido nos estudos sobre a essência do cristianismo e a ética que ele desenvolveu.

O domínio da ação, tanto divino quanto humano, é inteiramente predeterminado pela ideia de bondade tanto ontológica quanto ética. A criação está intimamente associada à bondade. O ser e o bem, a existência e a bondade são inseparáveis, pois a própria criação é pensada como efusão da bondade. A bondade é literalmente radical. Ela penetra o âmago das criaturas e determina nelas o desejo de ser e de durar. Malgrado a finitude, implicando acidentalmente o mal como privação da bondade, a própria existência é um bem, o mais caro dentre todos. Talvez numa tal visão do mundo o mal moral não devesse existir, porém, o homem seria então privado de seu bem mais precioso que é a liberdade.

Estamos diante de um novo paradigma veiculado pela visão do mundo de Agostinho que assume a bondade como princípio ontológico e ético, malgrado as contingências culturais e existenciais às quais ele estava submetido. Que seja utópico, provavelmente. Mas, essa bela utopia estava destinada a guiar muitos dos grandes espíritos do Ocidente e construir muitos dos valores que hoje nos parecem inalienáveis.

também; mas retira isso e aquilo e o vê o bem em si mesmo, se es capaz, e, então, veras Deus, bom, não por empréstimo, mas como o bem de todo bem.”

REFERÊNCIAS

- 1- AGOSTINHO, *De Beata Vita*; Patrologia Latina vol. 32;
- 2- _____, *Confessiones*; Patrologia Latina, vol. 32;
- 3- _____, *De Civitate Dei*; Patrologia Latina, vol. 41;
- 4- _____, *De Diversis Quaestionibus Liber Unus*; Patrologia Latina, vol. 40;
- 5- _____, *De Moribus Ecclesiae*; (Patrologia Latina vol. 32);
- 6- _____, *De Musica*, Bibliothèque Augustinienne, vol. 6;
- 7- _____, *Sermo 96*; Patrologia Latina, vol. 39;
- 8- _____, *De Trinitate*; Bibliothèque Augustinienne, vol. 15 ;
- 9- _____, *De Vera Religione*; Patrologia Latina, vol. 34;
- 10- LAURENT J., « Peccatum nihil est » : remarques sur la conception du péché comme néant » ; in *Cahiers philosophiques*, vol. 122, 3^{ème} semestre 2010, p. 13.