

A Vida Feliz: Uma Aproximação das Concepções de Agostinho e Luc Ferry

Fábio Dalpra¹

[fabiod23@gmail.com]

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo estabelecer uma discussão a partir do confronto entre as concepções de vida feliz de Agostinho e de Luc Ferry. Destacando, principalmente, a configuração de ambos os pensamentos em relação aos conceitos de transcendência e imanência.

Palavras-chave: vida feliz, transcendência, imanência.

Abstract

This study aims to establish a discussion from the confrontation between the Augustine's and Luc Ferry's conceptions of happy life. Mainly, emphasizing the configuration of both thoughts with regard to concepts of transcendence and immanence.

Keywords: happy life, transcendence, immanence.

Introdução

A busca pela resposta ao que seria uma vida feliz ocupou um lugar de destaque no pensamento ocidental até aproximadamente o advento da filosofia moderna. Desde a filosofia grega até os estertores da filosofia medieval, praticamente todos os principais sistemas filosóficos se puseram a refletir sobre o tema. Entretanto, a partir do movimento de incorporação, por parte da filosofia, de uma progressiva inclinação cientificista no seu corpo epistemológico e metodológico, a problemática da vida feliz foi se desprendendo do seu escopo, sendo relegada a uma questão quase que exclusivamente teológica. Contudo,

¹ Mestrando em Ciência da Religião, Área de Concentração: Filosofia da Religião, pela UFJF.

desde a transição entre os séculos XIX e XX o tema regressou à pauta filosófica até alcançar novamente o *status* de problema eminentemente filosófico.

Nossa discussão pretende aproximar dois trabalhos que se situam em momentos histórico-filosóficos distintos, mas que apontam caminhos e levantam questões relevantes para o tema. Assim, temos de um lado a obra *A vida feliz* (*De beata vita*) escrita por Agostinho em 386 d.C., de outro, *O que é uma vida bem-sucedida?* (*Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*), obra do filósofo francês Luc Ferry publicada em 2002. Certamente, a grande distância temporal que as separa levanta alguns problemas metodológicos que não podem ser ignorados, tanto mais, ao considerarmos o caráter determinante de fatores histórico-culturais na própria formação do conceito de vida feliz. Entretanto, contornamos algumas dessas objeções ao sublinharmos que, não obstante a sua contínua reavaliação e redefinição, o desejo por uma vida feliz permanece como um dado vivencial constante para o ser humano. Indubitavelmente, isso nos permite avaliar tais obras como duas respostas possíveis ao mesmo anseio humano, ainda que parciais - seja pelo distanciamento temporal, no caso de Agostinho, seja por um certo distanciamento cultural, no caso do francês Luc Ferry, ou seja ainda pela própria impossibilidade de uma resposta única e definitiva para a questão.

1. Agostinho e a Vida Feliz

Poderíamos, embora com algum prejuízo de profundidade, mas, contudo, sem nos afastarmos em demasia da veracidade, sintetizar a concepção agostiniana da felicidade, expressa na obra *A vida feliz*, com a seguinte citação: “a felicidade está, pois, no conhecimento da verdade e no amor frutivo de Deus”.² Naturalmente, por detrás da peremptoriedade desse excerto, algumas questões instam por uma reflexão mais detida.

² AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 14. Cabe ressaltar que o diálogo *A vida feliz* pertence à primeira fase do seu pensamento, ou seja, aquela que compreende o Agostinho catecúmeno, ainda muito embebido na tradição filosófica - o que explica a coordenação necessária e equânime entre a atividade filosófica (“conhecimento da verdade”) e a devoção religiosa (“amor frutivo de Deus”). Contudo, a imersão cada vez mais profunda no cristianismo e a progressiva observância à autoridade do aparato institucional cristão, que à época se formava, levariam Agostinho a integrar, posteriormente, o primeiro termo no segundo, ou seja, o conhecimento da verdade passaria, então, a depender *in totum* do próprio amor frutivo a Deus. O que, por sua vez, altera a relação mesma entre a filosofia e a teologia. No entanto, ao menos no que tange a discussão à qual nos propomos, tal desenvolvimento não invalida as reflexões expostas no diálogo *A vida feliz*.

Imediatamente, percebe-se que o percurso eudemônico agostiniano se forma a partir da coordenação de duas ações: o conhecimento seguro acerca da verdade e o amor frutivo de Deus. O primeiro termo da relação demonstra as inflexões e a fusão, no pensamento agostiniano, de dois importantes momentos da tradição filosófica ocidental: o estoicismo e o neoplatonismo. O passo inicial para uma vida feliz consistiria, portanto, em libertar-se das ilusões que obscurecem a percepção do homem. Exatamente neste ponto, Agostinho se mostra devedor da sabedoria estoica, pois, se “[...] ninguém pode ser feliz, sem possuir o que deseja [...]”,³ torna-se imperativo conhecer o que se é, para, então, sabermos como agir e o que se pode fazer, a fim de que, afinal, cessemos de desejar o inalcançável. Deste modo, “tudo o que ele [aquele que não deseja o irrealizável] faz será conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria”.⁴ A plenitude da vida feliz se ancora em um conceito central para o estabelecimento da virtude e da sabedoria: o de medida (*modus*), que Agostinho empregaria quase sempre com a acepção do seu sentido figurado - moderação. Segundo Agostinho, “onde há medida [*modus*] e proporção [*temperies*] não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude”.⁵ Com *medida*, cada coisa se limita ao modo de ser que lhe é próprio, à sua justa proporção ontológica.⁶

Contudo, a libertação das *ilusões práticas* acerca da vida e do homem precisaria ainda ser complementada pela libertação das *ilusões teóricas* relacionadas ao conhecimento seguro das coisas e do mundo. Neste ponto, a concepção de Agostinho se cristaliza, em contornos gerais, a partir de uma cristianização do esquema ascensional platônico que chegaria até ele por intermédio do neoplatonismo. O entendimento humano deve se elevar das realidades temporais para as realidades eternas, fundamentado sobre uma dupla intelecção que se relaciona à apreensão do mundo sensível e do mundo

³ AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁶ “Logo, a sabedoria é a medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário da estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude. Logo, a sabedoria é plenitude, e a plenitude implica sabedoria. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria [...]”. AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 58-9.

inteligível. Por um lado, temos a atividade da alma⁷ sobre os sentidos que se dirigem às coisas criadas,⁸ por outro, temos a razão que se volta à própria *Verdade*, fundamento primeiro e ordenação última de todas as coisas. Assim, na sua atividade inferior, a alma, através da sua ação coordenada com os sentidos, forma um conhecimento sobre as realidades temporais, estabelecendo juízos de valor e de verdade, formando o que Agostinho chama de ciência. Em oposição, há uma razão que se volta àquelas realidades eternas pelas quais julga os dados dos sentidos. Afinal, à razão é dada a capacidade de inquirir não apenas sobre o que lhe é externo, mas também acerca de seu próprio conteúdo. A essa atividade superior da razão, advém um conhecimento proeminente ao qual Agostinho chama de sabedoria - conhecimento acerca das realidades eternas. Entretanto, cabe ressaltar que para o Hiponense “nenhum bem é perfeitamente conhecido se não for perfeitamente amado”,⁹ logo, o conhecimento da verdade, condição para uma vida feliz, implica necessariamente no amor frutivo a Deus.

O ser humano, porquanto criado por Deus, carrega em seu íntimo uma nostalgia desse *Ser*, um desejo de repouso na sua *Realidade*.¹⁰ No entanto, a constituição do homem em corpo e espírito interpõe ao movimento natural de ascensão a Deus o conflito existencial determinante da natureza humana: o corpo enquanto matéria tende à matéria, ou seja, ao mundo, às coisas criadas; a alma nos eleva ao *Ser* incriado, ao Deus absoluto e eterno, ao *Sumo Bem*. Configura-se, a partir daí, o contexto da distinção nuclear de Agostinho entre *amor Dei* e *amor mundi*. Como, fundamentalmente, todo amor é por natureza desejo (*appetitus*),¹¹ ou seja, ânsia pela posse de algo que forneça uma satisfação real e final à nossa existência, o objeto ao qual se dirige este amor cobiçoso é o que determinará se ele é bom ou mau. Isso implica que se o homem direciona o seu

⁷ Para Agostinho, a alma é uma unidade de três faculdades: mente (*mens*), conhecimento (*notitia*) e amor (*amor*).

⁸ Juan Pegueroles afirma, neste sentido, que “la sensación, que en Aristóteles es una *passio* del alma, en san Agustín es una *actio* del alma”. Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, p. 43-4.

⁹ Augustinus Hiponensis, *De 83 diversis quaestionibus*, 35,2, apud AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 15.

¹⁰ Para Agostinho, os vestígios ontológicos de Deus no homem são: unidade (*modus*), forma (*forma*) e ordem (*ordus*). Portanto, a sede pelo *Ser* está incrustada ontologicamente no ser humano a partir desse esquema tripartite.

¹¹ Esse desejo está ligado ao fato do homem, em decorrência do pecado, não possuir mais o *bonum* em si. Como essa unidade exigida para a felicidade humana foi quebrada, “all our striving,

desejo às coisas criadas (*amor mundi*), se equivoca por amar algo que na escala da criação divina é ontologicamente inferior e que, portanto, não pode lhe dar uma satisfação real e final. Assim sendo, ele busca seu *bonum* em algo tão distante do Bem supremo que deveras ama o mal. O *amor Dei*, enquanto desejo direcionado à “[...] verdade em que não ‘há mudança nem sombra de vicissitude’”,¹² é o que possibilita o repouso final da alma no *Eterno*, afinal, “[...] só existe verdadeiramente o que permanece imutável”.¹³ Deste modo, a participação na *Verdade*, fonte prodigiosa do conhecimento absoluto e imutável das coisas da terra e do céu, está inalienavelmente condicionada ao amor com o qual se adere a ela (*amor Dei*).

Resta-nos considerar, por fim, o fato de que o amor a Deus se complementa no amor a si, no amor ao próximo e no amor de Deus. A preeminência do amor a Deus é, contudo, resguardada por Agostinho através das perspectivas complementares do uso (*uti*) e da fruição (*frui*). Fundamentalmente, Agostinho compreende por *uso* o ato de amar algo visando a um objeto distinto, ou seja, um amor relativo no qual o bem que se aspira não se encontra exatamente no objeto depositário do amor. Enquanto que por *fruição*, compreende o amor que se satisfaz na própria posse do objeto amado, o amor absoluto. Desta distinção decorre um tema cuja afluência será de seminal importância para a sustentação da coerência no entrecruzamento entre os pares de conceitos - amor a Deus/amor de Deus, amor a si/amor ao próximo -, qual seja: que o mundo nos foi dado como *veículo* para Deus, por isso a necessidade de amá-lo como um meio, jamais como um fim em si mesmo.¹⁴ Quer dizer, enquanto determinados pelo imperativo do *uso*, o amor a si, o amor ao próximo e o amor de Deus¹⁵ devem se direcionar ao objetivo maior da fruição de Deus, através da qual se consuma a meta final do amor humano.

Logo, a posse de Deus - e, por conseguinte, a vida feliz -, cumpre um tríptico itinerário: moral (*bene vivit*), que se realiza basicamente na exigência

all our desire, has really but one end: to destroy the dualism between ‘need’ and ‘bonum’”. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 486.

¹² AGOSTINHO, *Confissões*, p. 85.

¹³ *Ibid.*, p. 186.

¹⁴ Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 505.

¹⁵ O amor de Deus direcionado às coisas criadas está relacionado ao *uso*, pois a Deus caberia unicamente *fruir* a si mesmo. A relatividade do seu amor às criaturas torna-se ainda mais evidente ao considerarmos que somente através dele é que elas podem e devem amá-lo em retribuição.

máxima do amor como força vivente; intelectual (*bene studet*), o conhecimento reto das coisas a partir da sua ordem na criação; religioso (*bene orat*), a adesão amorosa à *Verdade* imutável e eterna.¹⁶ Percurso que conduz ao evento primaz da comunhão com a Trindade, a verdadeira felicidade que Agostinho, aprofundando a definição transcrita no primeiro parágrafo deste tópico, descreve nas páginas derradeiras do diálogo, a qual consistiria no conhecimento perfeito e piedoso de “por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); de qual Verdade gozamos (o Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo)”.¹⁷

2. Luc Ferry e a Vida Bem-Sucedida

Na obra *O que é uma vida bem-sucedida?*, Luc Ferry refaz uma parte do itinerário filosófico acerca da questão sobre a vida feliz a fim de refletir sobre a sua problemática dentro da contemporaneidade. Afinal, o que ainda pode ser aproveitado das reflexões anteriores sobre do tema? O que mudou na concepção de vida feliz? E, principalmente, como repensar essa questão a partir de um pensamento eminentemente *terreno*? Estas são algumas das indagações com as quais Luc Ferry se confronta no decurso da obra.

A sua primeira constatação aponta para a similitude entre aquilo que os antigos chamavam de vida feliz e o que atualmente nomeamos como êxito social. Tal transmutação conceitual se deve ao deslocamento da questão que na Antiguidade remetia a um princípio transcendente que “[...] permitisse apreciar o valor de uma existência singular”,¹⁸ para o tempo de consolidação de um materialismo e de uma laicidade radicais no qual passa a ser

[...] no interior da vida concreta, sem sair da esfera da humanidade real nem fugir dela em direção a qualquer princípio superior, que decretamos uma existência mais ou menos “bem-sucedida” e “invejável”, mais ou menos rica e intensa, mais ou menos digna de ser vivida ou, ao contrário, medíocre e empobrecida.¹⁹

¹⁶ AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸ Luc FERRY, *O que é uma vida bem-sucedida?*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

Tal asseveração implica que, atualmente, em grande medida, o conceito de vida feliz passou a ser assumido com certa independência em relação ao âmbito *moral* e, sobretudo, *religioso*. Afinal, por um lado, assistimos a um progressivo afastamento público da religião e, conseqüentemente, ao esvaziamento de sua capacidade significativa ao insular-se no recôndito de uma fé cada vez mais individualizada; por outro, se a moral ainda “[...] autoriza uma vida comum pacificada, ela não dá em si mesma e por si mesma nenhum sentido nem finalidade ou direção a essa vida”.²⁰

Diante da dissolução desses dois quadros valorativos que por séculos, em intensidade e alcance variáveis, forneceram os parâmetros heteronômicos “seguros” para a avaliação e para o direcionamento rumo a uma vida feliz, resta investigar a que tipo de configuração valorativa ou soteriológica²¹ o homem contemporâneo adere ou poderia aderir. Diante de tais afirmações, Luc Ferry propõe uma saída para esta espécie de *anomia teleológica*, e é o que, aqui, nos interessa abordar.

Nesta perspectiva, qualquer tentativa de resposta à questão acerca da vida feliz na contemporaneidade deveria começar pela incorporação do fato irreversível do primado de um pensamento cada vez mais *terreno*, ou seja, da humanização das respostas fornecidas às renitentes questões sobre a origem e o sentido da própria vida humana. Luc Ferry aponta as três possibilidades que se abrem a partir daí: aprofundar o materialismo, reorganizar o religioso ou “[...] repensar a relação do humanismo moderno com figuras inéditas da transcendência”.²² No entanto, devido às limitações e contradições internas inerentes ao materialismo²³ e ao modelo religioso, a terceira opção seria a única a oferecer uma concepção de vida feliz que escape da dissolução numa subjetividade radical ou numa objetividade insustentável.

²⁰ Ibid., p. 36.

²¹ Luc Ferry ressalta inúmeras vezes que a filosofia é também uma soteriologia e que, exatamente por isso, a questão sobre a felicidade humana é eminentemente filosófica.

²² Luc FERRY, *O que é uma vida bem-sucedida?*, p. 304.

²³ Segundo Luc Ferry, ao cumprimento do seu movimento natural, o materialismo “[...] nos reconduz à religião, da qual ele queria nos libertar: mesma paixão da heteronomia, mesma preocupação com as fundações últimas, mesma vontade de enraizar a sabedoria humana numa alteridade radical que ela não poderia alcançar e nem mesmo imaginar: a de um real eterno, absoluto e onipotente”. Ibid., p. 316.

Em outros termos, não substituímos absolutamente as transcendências de outrora - aquelas de Deus, da pátria ou da Revolução - pela imanência radical, pela renúncia ao sagrado e, ao mesmo tempo, ao sacrifício, mas, antes, por formas novas de transcendência, por transcendências “horizontais”, e não mais verticais, se preferirmos: enraizadas no humano, e não mais em entidades externas e superiores a ele.²⁴

Em complemento ao excerto seria importante destacar que essa ideia de uma transcendência enraizada nos valores humanos - ou na terminologia de Luc Ferry, *transcendência na imanência* - se por um lado, rejeita o projeto de uma imanência radical, por outro, se erige a partir de “[...] uma transcendência que não seria um ser ou um fundamento, mas um horizonte de sentido [...]”.²⁵ A sua proposta se apoia, deste modo, em três princípios filosóficos pós-metafísicos: o excesso da liberdade, no qual a hipótese do livre-arbítrio, em oposição ao determinismo materialista, deve continuar uma *escolha filosófica possível*; a irreduzibilidade de valores, através da qual os mesmos “[...] continuam a nos parecer superior e externos a nós, como nos tempos das religiões, ainda que recusemos os dispositivos metafísicos que outrora nos permitiam enraizá-los num fundamento último qualquer”;²⁶ além, é claro, da transcendência na imanência.

De modo inescapável, o *humanismo do homem-deus* - expressão de Luc Ferry que sintetiza com grande precisão o direcionamento da sua reflexão - se recobre de uma soteriologia ou espiritualidade laica movida pela exortação a uma singularização da vida; pela intensificação da vida que surge da interação entre o autoconhecimento e a abertura ao outro proporcionados pelo pensamento ampliado;²⁷ e por fim, pelo amor à singularidade que supera num mesmo movimento o particular e o universal, alçando-se ao ideal grego do *instante eterno*. A partir desta concepção humanista emerge a representação da vida bem-

²⁴ Ibid., p. 326.

²⁵ Ibid., p. 322.

²⁶ Ibid., p. 327.

²⁷ Segundo Luc Ferry, “[...] o pensamento ampliado é, com efeito, aquele que consegue ‘colocar-se no lugar do outro’ não apenas para compreendê-lo melhor, mas para tentar, num movimento de retorno do exterior para si mesmo, examinar os próprios julgamentos e valores do ponto vista que poderia ser aquele dos outros”. Luc FERRY, *O que é uma vida bem-sucedida?*, p. 340.

sucedida, aquela baseada na “[...] exigência de uma ‘existência com os outros’, de um ‘mundo comum’, como diz Arendt, que seria, enfim, adequado aos princípios do ‘pensamento ampliado’, ou seja, de um certo tipo de compreensão do outro”.²⁸ Em outras palavras, o alçar à promissora e sedutora ideia de uma vida bem-sucedida, ou feliz, passa pela amorosa e irrevogável constatação de que “precisamos dos outros para nos compreender, precisamos de sua liberdade e, se possível, de sua felicidade, para realizar nossa própria vida”.²⁹

Conclusão

A amplitude das questões que se abrem a partir da confrontação de um pensador da magnitude de Agostinho com uma reflexão instigante e extremamente fecunda como a de Luc Ferry é de uma extensão vertiginosa. Certamente, os despreziosos propósitos do presente trabalho nos permitem somente apontar alguns desses pontos de contato, sem nem mesmo pretender resolvê-los, mas apenas definir contornos, prefigurar aproximações e rupturas, cujos desenvolvimentos mais robustos teriam de ser gestados em trabalhos vindouros.

Assim, caberia destacar o tema da rejeição à imanência absoluta. A consecução de uma vida feliz precisa se ancorar, para ambos os pensadores, em um princípio transcendente - não necessariamente sobrenatural - capaz de fornecer sentidos objetivos e compartilháveis entre os seres humanos, seja para contornar o risco de uma submissão danosa àquilo que empresta um sentido ilusório e passageiro à vida, como no caso de Agostinho, seja para precaver a diluição do conceito de felicidade num processo de individualização exacerbada, como no caso de Luc Ferry. Porém, as transcendências reivindicadas por ambos são absolutamente distintas.

Agostinho se ampara numa transcendência radical e personificada no Deus que colige em si a *Suma Medida* para todas as coisas criadas. A vida feliz exigiria, considerando a precariedade ontológica do ser humano, uma submissão e uma entrega completas à vontade e aos desígnios imperscrutáveis de Deus - ainda que num admirável esforço intelectual Agostinho tenha preservado, com

²⁸ Ibid., p. 340.

²⁹ Ibid., p. 342.

certo sucesso, o livre-arbítrio dos desafios teológico-filosóficos impostos pelos temas da presciência divina e da graça.

Luc Ferry, a seu concurso, ao rechaçar a verticalização da transcendência num *Ser absoluto* ao molde das grandes tradições monoteístas, inclina-se, antes, para uma síntese entre a transcendência e a imanência. A sua posição se estabelece ao fim de uma cadeia de fatos históricos que reconfiguraram a relação entre o ser humano e o sagrado de uma maneira absolutamente inimaginável no período de formação basilar do cristianismo ao qual pertenceu Agostinho. Entretanto, se o hiato histórico que distancia o pensamento de ambos não deve ser negligenciado, ele pode, contudo, ser relativizado de modo a propiciar uma compreensão mais abrangente da questão. Afinal, algum significado obtuso subjaz ao fato de um pensador contemporâneo como Luc Ferry, mesmo após séculos de emancipação humana - ao menos formal -, recusar a ideia de que cada ser humano é capaz de auferir autonomamente um significado último para a sua vida, de maneira análoga a um pensador extinto há quase dezesseis séculos.

Uma tentativa de resposta a esta questão remeteria a uma reflexão acerca da inextinguível exigência relacional do homem. Se, para Agostinho, do amor a Deus decorre a exigência moral e ontológica de um amor incondicional ao próximo, para Luc Ferry, a presença e a felicidade efetivas do outro são componentes vitais para a existência e para a felicidade individual. Mais ainda, em substituição à ideia de que a construção de um sentido capaz de justificar a existência humana poderia ser assumida de uma maneira completamente individualizada, temos aquela de que o que ocorre é, mais propriamente, uma interação entre dispositivos coletivos e anéis individuais. Constatação explícita no pensamento de Luc Ferry, mas também intuída, dentro de um quadro conceitual e referencial distinto, por Agostinho. Sem dúvida, poderia ser questionado se o extravasamento horizontal do amor em direção às demais criaturas resistiria incólume, dentro do constructo teórico de Agostinho, à supressão da sua sólida sustentação vertical na transcendência absoluta de Deus, de maneira tal que o credenciaria a fornecer um horizonte de sentido partilhável entre toda humanidade em substituição à ideia de Deus. Penso que não. Contudo, a proposição de Luc Ferry diante da erosão irreversível das transcendências radicais conclama a uma revisitação à história do pensamento

filosófico, para que deste confronto revelem-se virtualidades que somente pela instância dos imperativos filosóficos despontados por novas configurações históricas poderiam se desenvolver.

Bibliografia

AGOSTINHO. *A vida feliz: diálogo filosófico*. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Rio de Janeiro: Difel, 2004.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.

PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.