



AGOSTINHO E O TELOS HUMANO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.18.1.05>

Lucio Antônio de Oliveira

Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

lucioichtus@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4418907796233489>

RESUMO:

Este artigo visa analisar as implicações existenciais de uma das sentenças principais das Confissões, a saber, “Tu excitas para que se regozije o louvar te, porque nos fizeste para ti e nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti” (I, i, 1). Para esta finalidade, exploramos o pensamento do autor não apenas nesta obra supramencionada, mas também a partir de algumas que a precederam e que nutrem as colocações feitas neste escrito posterior. A tese básica com a qual o autor trabalha é a de que as inquietações existenciais são inerentes ao homem e significam uma demanda por Deus. Além de destacar o significado psicológico da sentença, esclarecemos a equivocada interpretação de que tal condição implicaria nalguma maldição inerente ao homem, afastando a perspectiva pessimista que pode surgir a partir desta leitura.

PALAVRAS-CHAVE:

Agostinho, Confissões, Inquietude

AUGUSTINE AND THE HUMAN TELOS

ABSTRACT:

This article aims to analyze the existential implications of one of the main sentences of the Confessions, namely, "You excite to rejoice to praise you, because you made us for yourself and our heart is restless until it rests in you" (I, i, 1). For this purpose, we explore the author's thinking not only in this work mentioned above, but also from

some that preceded it and that nourish the placements made in this later writing. The basic thesis with which the author works is that existential concerns are inherent to man and means a demand for God. In addition to highlighting the psychological meaning of the sentence, we clarify the mistaken interpretation that such a condition would imply some curse inherent to man, dispelling the pessimistic perspective that may arise from this reading.

KEYWORDS:

Augustine, Confessions, Anxiety

Introdução

No primeiro capítulo do primeiro livro das *Confissões* - ou seja, bem no início do livro -, Agostinho praticamente começa com aquilo que Peter Kreeft chamou de “... uma das maiores sentenças já escritas, o tema básico deste livro e da própria vida.” (KREEFT, 2016, p. 21). Esta é a sentença que pretendemos analisar neste artigo e que fundamenta um dos temas fundamentais em Agostinho. A tão famosa citação é esta: “[...] *tu excitas, ut laudare te delecte, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* [Tu excitas para que se regozije o louvar te, porque nos fizeste para ti e nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti].”(Conf. I, i, 1)¹ Outra vez Kreeft merece ser citado. Ele observa que essa sentença expressa duas grandes verdades:

A primeira é o fato objetivo, a segunda é a experiência subjetiva. De fato, a primeira é o fato objetivo fundamental da vida, e a segunda é a experiência subjetiva fundamental da vida. Estão conectadas por um implícito “portanto”: nossos corações estão inquietos até que descansem em Deus porque ele nos criou para Ele mesmo. [...] Assim, a reivindicação fundamental da antropologia cristã (que Deus nos criou para Ele mesmo) explica o fato fundamental da experiência humana (que nosso coração está inquieto). (KREEFT, 2016, p. 21).

Dissertemos, pois, sobre esses dois aspectos desta importante sentença. Começemos, primeiro, pelo ‘fato fundamental da experiência humana’ que é a experiência mais imediata para, então, a iluminarmos pela ‘reivindicação fundamental da antropologia cristã’ como uma explicação daquele fato.

1 - O fato fundamental da experiência humana

Um fato incontestável é que nosso coração está inquieto. De todos os homens. A sua condição natural é a da inquietude. É essencial ao homem tal inquietude. É um universal antropológico, a

¹ As citações do livro X das *Confissões*, e esta, especificamente, no livro I, são traduções nossas a partir do texto latino oferecido pela *Loeb Classical Library*. Os demais textos nas *Confissões* seguem a tradução de Mammi.

experiência inevitável de toda a humanidade, onde quer que esteja, seja quem for, não importa a raça ou o sexo nem a época em que se vive. Não importa a cultura nem as condições sociais. Todos padecem do mesmo problema. Esta é a primeira constatação que deve ser feita. Trata-se de uma realidade que todos testemunhamos em nossas próprias consciências, independente dos distintivos concretos e históricos que nos determinam e diferenciam. Nesse elemento fundamental e essencial somos inescapavelmente iguais.

Mas, qual a natureza dessa inquietude? Trazer algum esclarecimento sobre o termo poderá nos ajudar a entrar em acordo com o filósofo. É possível que Agostinho tivesse em mente o conceito de *tranquilidade da alma*, tal como definido por Sêneca e presente nos estóicos - filosofia vigente em sua época². O supra-referido filósofo estóico diz: “Eu a chamo de tranquilidade. [...] Ou seja, estar em paz consigo mesmo, e que essa alegria não se interrompa...” (SENECA, 2011, P. 41). E emenda que é o estado de estar de uma tal forma em harmonia que não se pode ser abalado por nada. A *inquietude*, da qual Agostinho diz que queremos nos livrar, é, pois, um estado oposto ao da *tranquilidade* da alma.

Podemos aperfeiçoar o conceito com uma observação que Agostinho faz no livro IV das *Confissões* e que ecoa essa tese fundamental do I, a saber “...ela [a alma] também deseja ser e ama repousar naquilo que ama.” (*Conf.*, IV, x, 15)”. Na verdade, trata-se de duas afirmações importantes. A alma quer existir, quer ser, ela aprecia o estar viva, pois a alma não existe tal como algo inanimado existe. Não existe como uma pedra existe. Ela existe como coisa viva. Ela aprecia o próprio existir³. Mas não é o mero existir. Ela deve existir como amante. Sendo amante, ela anseia por aquilo que ela ama e deseja alcançá-lo. Enquanto não o fizer, sua existência não está completa. Com efeito, podemos entender que estará frustrada, pois a frustração é não ter o que se espera, o que se deseja. Ela, portanto, permanecerá inquieta, existindo de forma inapropriada. Isso dá uma qualidade especial à sua busca, pois a torna uma busca amorosa. Ela é essencialmente um ente amante ou anelante.

A correlação entre *tranquilidade*, *repouso*, *anelo* (ou desejo) e felicidade na filosofia agostiniana nos parece ter sido muito bem sintetizada por Hannah Arendt nas seguintes palavras:

O desejo, o anseio por algo, pode somente ser acalmado pela presença do objeto de desejo, o qual o anseio constantemente antecipa. Estar com o amado acalma o amor e

² Cf. Agostinho, *Contra Acad.*, IV, 17.37-20.42, onde Agostinho já demonstrava, desde o início, estar muito ciente dos trabalhos dos principais estóicos como Zenão, Crisipo e outros. E mesmo que não os tivesse lido diretamente, os trabalhos de Cícero, dos quais ele tem ampla leitura, contêm clara exposição da doutrina das principais escolas antigas, como o estoicismo, epicurismo, academicismo, platonismo e aristotelismo. Cf. Tanto as *Discussões Tusculanas* e quanto *Da Natureza dos Deuses* de Marco Túlio Cícero. Segundo a edição da Paulus, em *Confissões* IV, viii, 13, Agostinho estaria se referindo a Sêneca. Mas é especialmente no livro V que vemos Agostinho admitir explicitamente a leitura de Sêneca (cf. *Conf.*, V, vi, 11). Não sabemos exatamente quais obras foram lidas, mas certamente se tais pensamentos não foram conhecidos por meio de Sêneca - o que é menos provável, dada a forte presença do tema em seus escritos -, foram por meio de outros estóicos ou por meio de Cícero. Para uma análise da bibliografia citada por Agostinho nas *Confissões*, vale conferir CONTALDO, 2011, p. 19-23).

³ cf. *De Libero Arbitrio*, Livro III, Segunda Parte, VII-VIII.

provoca uma calma quietude. A noção do amor como desejo chega ao fim com a posse do amado e o deter (*tenere*) de seu objeto. Somente na posse a separação realmente termina, e esse término é o mesmo que felicidade. (ARENDR, 1998, B:033144, tradução nossa⁴).

A separação à qual ela se refere é a separação entre o indivíduo e aquilo que ele deseja, aquilo que não tem e do que sente falta, aquilo que precisa para se completar. A inquietação se desfaz e a alma é acalmada na posse daquilo que se almeja e nisso constitui o estado de espírito que denominamos felicidade. Com efeito, a felicidade é algo que não pode ser buscada por si mesma. Ela é uma adjacência, um efeito colateral alcançado mediante a obtenção de alguma outra coisa. D. Martin Lloyd-Jones é feliz ao constatar justamente isso:

Ora, o mundo inteiro anda à procura da felicidade, não há que duvidar. Todos querem ser felizes. Esse é o motivo maior por detrás de cada ação e ambição, por detrás de todo trabalho, esforço e empreendimento. Tudo quanto os homens fazem tem por alvo a felicidade. Entretanto, a grande tragédia do mundo é que, embora a humanidade se concentre tanto na busca pela felicidade, ao que parece jamais consegue encontrá-la. [...] Não convém que tenhamos fome e sede de alguma bênção; e nem nos compete ter fome e sede de felicidade. Ora, o que todo o mundo anda fazendo é precisamente isso. Destacamos a felicidade e a bênção como as principais coisas que almejamos, e, por esse motivo, sempre acabamos por perdê-las; elas sempre escapam de nós. De conformidade com as Escrituras, a felicidade nunca é algo que deveríamos buscar diretamente; antes, sempre é algo que resulta da busca de algum outro alvo. (LLOYD-JONES, 2012, p. 68).

A felicidade é um estado da alma, uma experiência psicológica e, como tal, pode ser concebida como algo, como um fato, como uma noção. O grande equívoco em questão é quando essa abstração é buscada em concreto, como se não fosse uma abstração, como se fosse algo que pudesse ser encontrado isoladamente. Portanto, Arendt nos parece coberta de razão quando caracteriza a felicidade como o cessar da separação entre o sujeito e o objeto desejado. Outra citação de Arendt pode nos ajudar a tornar ainda mais claro o que queremos dizer, bem como reforçar o que já dissemos:

A realização e fim do desejo é “desfrute” (*frui*). Este é o objetivo em direção ao qual o amor objetiva e o qual constitui “felicidade”. Felicidade é alcançada quando todo esforço tiver chegado a um fim e quanto o homem habitar na imediata vizinhança da coisa que desejou. Uma coisa é buscada em função de si mesma [...] se sua posse coloca o desejo em repouso. (ARENDR, 1998, B:033156).⁵

O desejo visa o desfrutar do seu objeto assim que o alcançar. O que ela chamou de posse antes, esclarece agora como um desfrute, cujo modo vai depender do que elegemos como o objeto de nosso anseio. Outra forma de colocar essa posse ou desfrute é o “habitar na imediata vizinhança”, porém, são

⁴ Toda citação desse texto de Hannah Arendt seguirá nossa tradução a partir do inglês.

⁵ Nesta última citação, Arendt menciona os conceitos agostinianos de *caritas* e *cupiditas*. *Cupiditas* está muito próximo do que denominamos por *idolatria* neste trabalho. Pareceu-nos tomar muito espaço fazer uma exposição desses conceitos e compará-los aos que estamos usando nesta dissertação. E esse seria um trabalho desnecessário para a apresentação das teses com as quais estamos trabalhando.

apenas tentativas de nos aproximar de uma concepção geral que abarque a totalidade de opções e subsuma o fenômeno dessa busca numa mesma categoria lógica.

Arendt usa conscientemente o termo *frui* e fala sobre uma coisa buscada em função de si mesma, i. e., que não é buscada como etapa para se alcançar outra. É o destino final da busca. Esses são temas claramente agostinianos e influenciados pela doutrina da *ordo amoris* e pelas noções de *uso* e *desfrute*.⁶

Devemos destacar nesta última citação a questão do *repouso* do desejo no alcance do objeto desejado, o que, nas palavras anteriores, Arendt chamou de ‘acalmar o anseio’. Em suma, as palavras de Arendt, expondo a filosofia de Agostinho, são muito bem compreendidas à luz do que dissemos acima, ao mesmo tempo que nos ajuda a entender o que foi dito.

2 - A reivindicação fundamental da antropologia cristã

Mas qual é o objeto de repouso da alma amante? O que ela está buscando para encontrar tal tranquilidade? Recuperemos o que Agostinho diz no início das *Confissões*: “... nos fizeste para ti [...] não repousar em ti.” O que o bispo de Hipona está nos dizendo é que enquanto não repousarmos em Deus, não encontraremos, finalmente, tal tranquilidade da alma. Mais do que isso, nós fomos criados de tal modo que esse anseio nos seja congênito, como direcionado a nos mover em direção a Deus, tal como, pela sede, somos naturalmente guiados a buscar água para nos saciar⁷. Isso quer dizer que, embora os homens possam reivindicar diferentes objetos de amor, nenhum o satisfará finalmente a não ser o próprio Deus.

Quando Kreeft, pois, diz que temos a reivindicação fundamental da antropologia cristã - de que Deus não apenas nos criou, mas nos criou para ele - como explicação dessa experiência humana está dizendo que esse fato inegável e que demanda solução só pode ser resolvido mediante essa explicação. Esta é a tese fundamental de Agostinho, ou seja, essa inquietude é naturalmente performada enquanto não nos voltarmos para Deus. É por isso que as seguintes palavras de Arendt nos parecem errar o alvo:

Indubitavelmente, na medida em que Agostinho define o amor como um tipo de desejo, dificilmente fala como um cristão. Seu ponto de partida não é o Deus que se revelou a si

⁶ Para a doutrina da *ordo amoris* e do *uso* e *desfrute* Cf. *Doc. Christ.* I, xxvii-xxxiii, 28-37. De forma resumida, a *ordo amoris* é a doutrina agostiniana segundo a qual devemos amar as coisas na proporção de seu grau ontológico, i. e., amar mais o que mais deve ser amado e menos o que menos deve ser amado, bem como não amar o que não é amável e não deixar de amar o que devemos amar segundo a proporção correta. Quando não observamos a adequada *ordo amoris*, iludimo-nos atribuindo mais valor às coisas do que elas merecem. Já o conceito de *uso* e *desfrute* diz respeito à forma com que apreciamos as coisas. Quando as apreciamos como ‘desfrute’ estamos encarando a coisa como aquilo que não é buscado em função de outra coisa, ao passo que o ‘uso’ faz com que a coisa seja buscada mas não como objeto de repouso para uma busca mais elevada, não como fim da jornada e descanso da alma em satisfação e alegria.

⁷ Inclusive, esta é uma metáfora bíblica, usada por Davi no Salmo 63:1 e por Jesus em João 4:1-15.

mesmo para a humanidade, mas a experiência do deplorável estado da condição humana, e o que quer que tenha a dizer nesse contexto está longe de original na antiguidade tardia. Todas as últimas escolas filosóficas tinham em comum essa análise da existência do homem... (ARENDDT, 1998, B:033145).

É bem verdade que a constatação da condição humana é comum a vários dos filósofos antigos e eles certamente influenciaram o seu despertar para este problema. Não há reivindicação de originalidade da parte de Agostinho ao perceber esse fenômeno. Pelo contrário, sendo ele universal, seria mesmo muito estranho que só ele versasse a respeito. É uma percepção que qualquer um pode ter. Mas se deparar com a *inquiétude* humana não significa saber como explicá-la e nisso Agostinho é inquestionavelmente cristão e bíblico. Até mesmo nos pormenores de sua caracterização, classificando-a e categorizando-a, ele se distingue como cristão, não deixando, com isso, de colher o que há de verdadeiro nos pagãos.⁸ Mas é particularmente na “reivindicação da antropologia cristã”, como Kreeft coloca, que temos Agostinho partindo da revelação divina para entender o que se está passando com o homem, para julgar e avaliar a realidade. E se julgar algo de forma completa implica em compreender suas causas, é indiscutível que Agostinho está sendo perfeitamente cristão aqui. Na forma como Arendt coloca, é como se ele, ao defender que o mundo foi criado por Deus, e partisse do fato de que ele vê um mundo, não estivesse sendo cristão por falar de um mundo que todos compartilham.

3 - O peso da alma

Tendo compreendido as noções gerais dessas duas verdades contidas, podemos recorrer a outras explicações para elucidá-las e para aprimorar nossa compreensão. Parece-nos útil tomar outra porção das *Confissões* para ilustrar o significado do que Agostinho está intentando neste trecho de destaque do Livro I que estamos analisando, a saber, o que ele diz no Livro XIII:

Cada corpo tende ao seu próprio lugar pelo seu peso. O peso é o que puxa não apenas para baixo, mas para todo lugar próprio. O fogo tende a subir; a pedra, a descer. São acionados pelos seus pesos, buscam seus lugares próprios. [...] Se estiverem fora de ordem, permanecem inquietos: ordenados, repousam. Meu peso é meu amor: ele me leva por onde for levado. (*Conf. XIII, ix, 10*).

Aqui, Agostinho se vale das noções físico-químicas de sua época⁹, que dividiam a natureza em quatro elementos (água, ar, terra e fogo), e entendia que cada uma tendia para uma direção que lhe era

⁸ Lembrando que esse princípio, hoje denominado de *graça comum*, estava perfeitamente claro na mente de Agostinho. Cf. e. g. *Doc. Christ.*, II, xviii-xli, 28-61.

⁹ O que, substancialmente, não traz qualquer prejuízo para o argumento, podendo até ser adaptado para a noção de gravidade newtoniana. Com efeito, a analogia tem seu valor pelo que empiricamente se verifica em relação aos elementos em geral. O ponto é que tudo tem uma tendência para um ponto de repouso, uma direção natural. Mas sobre a questão em si, temos uma

própria - o fogo, e. g., subindo naturalmente, e a pedra (terra) para baixo. James Smith explica o conceito de forma muito didática quando diz:

Todos conhecemos o princípio sobre o qual Agostinho está falando. Você já brincou numa piscina e tentou segurar uma bola cheia de ar debaixo da superfície? Sua tendência - que você até poderia chamar de predileção e desejo - é que ela suba para a superfície. Ela fica “inquieta” enquanto estiver sendo mantida debaixo da água. Fica tentando escapar de suas mãos ou pés para irromper na superfície. Ela *deseja* flutuar. De modo oposto, quando eu tento flutuar placidamente na superfície da piscina, meu peso quer me levar para baixo. (SMITH, 2017, p. 35).

O ponto é que realmente as coisas têm um telos natural para seu repouso, é a ordem natural das coisas¹⁰. Quando essa ordem não está posta, há uma agitação - o que nos parece ser o similar à inquietude. Lado outro, quando as coisas estão em ordem, há paz - o que nos parece se referir ao repouso ou tranquilidade.

O peso do homem é seu amor. Ele tende e é levado por esse peso como as coisas tendem naturalmente para um ponto. Em síntese, somos levados segundo o nosso amor. Ou seja, o que amamos é o que nos guia. Mas, notemos aqui uma diferença. As coisas têm um peso natural. O homem tem categoricamente um peso natural, o do seu amor, ou seja, o homem, como todas as demais coisas, tende para onde está o seu amor. Todavia, o que o homem ama, varia. Este é o fato, mas não é o que deveria ser. Aqui, estamos falando daquilo que ele mais ama, devotamente, visceralmente, não de qualquer coisa que

nota a acrescentar. Existe um empecilho, principalmente para os que foram comprados pelo cientificismo, de ignorarem os pensadores antigos por terem cometido erros no campo da ciência natural. Adler e Van Doren nos trazem luz sobre a questão: “Ainda é preciso perceber que nem todas as perguntas feitas e analisadas pelos filósofos são verdadeiramente filosóficas. Nem sempre eles mesmos tinham consciência disso, e sua ignorância ou erro nesse aspecto crucial pode gerar dificuldades consideráveis para leitores pouco perceptivos. Para evitar essas dificuldades, é necessário ser capaz de distinguir as questões verdadeiramente filosóficas das outras questões que talvez sejam discutidas por um filósofo, mas cuja resposta ele deveria ter deixado para a investigação científica posterior. O filósofo enganou-se por não ver que essas questões só podem ser respondidas pela investigação científica, ainda que talvez não lhe fosse possível saber disso quando escreveu [...]. De modo geral, tirando as confusões que podem surgir, os erros ou a falta de informação a respeito de assuntos científicos que maculam a obra dos filósofos clássicos é irrelevante. A razão é que, quando lemos obras filosóficas, estamos interessados em questões filosóficas, e não científicas ou históricas” (ADLER; VAN DOREN, 2010, p. 285-286). Evidentemente alguém poderia dizer, e com razão, que a recíproca é verdadeira: cientistas também não deveriam valer-se de sua autoridade científica para versarem sobre assuntos que não são de sua alçada. Adler e Van Doren o percebem e completam: “Não queremos dar a impressão de que só os filósofos cometem os erros que estamos discutindo aqui. Imagine que um cientista se preocupe com a questão do tipo de vida que se deve levar. Essa questão pertence à filosofia normativa e a única maneira de respondê-la é pensar nela. Mas o cientista talvez não perceba isso e imagine que alguma espécie de experimento ou pesquisa possa lhe dar uma resposta. Ele pode decidir perguntar a mil pessoas que tipo de vida elas gostariam de levar e basear sua resposta à questão nas respostas delas. Mas deveria ser óbvio que sua resposta, nesse caso, seria tão irrelevante quanto as especulações de Aristóteles sobre a matéria dos corpos celestes” (ADLER; VAN DOREN, 2010, p. 286).

¹⁰ Esta é certamente uma ideia que remonta a Aristóteles, o qual identificava a felicidade como o fim (*telos*) pelo qual toda ação é feita (*E. N.*, 1094a1), bem como nos fala de um fim pertinente a cada ser. Não se trata de um mero *eschaton*, como num fim natural para o qual a coisa se dirige, mas o rumo para o que é bom e melhor para a coisa (*Phys.* 195 a23-24; *Met.* 983a31-32), para o que lhe é excelente (*Phys.* 194a32-33), sua realização ideal.

lhe desperta o interesse ou que ele aprecia¹¹. Para Agostinho, Deus deveria ser o objeto de tal amor, como já vimos. Só assim o homem encontraria seu justo repouso e escaparia à agitação de sua alma. Em certo sentido, esse é o verdadeiro ‘peso natural’ da alma. Mas o homem pode pervertê-lo. E, de fato, é o que tem feito. Todavia será como quem tenta segurar uma bola de ar no fundo da água. Enquanto a alma não se voltar para Deus, manter-se-á agitada e anelando voltar para o seu lar.

Jonas Madureira é elucidativo aqui e pode ser útil para propósitos didáticos. Para ilustrar o ponto de Agostinho, propõe uma interessante analogia, uma imagem que nos ajudará a compreender o ponto, caso ainda não estejamos certos de sua compreensão:

Refiro-me à imagem de uma flecha em movimento, porém não a esmo ou sem rumo. Pelo contrário, trata-se de uma flecha lançada na direção de um alvo específico. Essa imagem poderia ser didaticamente explicada da seguinte maneira: (1) o *cor nostrum* [nosso coração] é como uma flecha; (2) o *inquietum est cor nostrum* [o coração é inquieto] indica que o nosso coração não é como uma flecha que está em repouso, mas, sim, como uma flecha em movimento e na direção de um alvo específico; (3) o *requiescat in te* [repousar em ti] tem de ser compreendido como a flecha no exato momento em que atinge seu destino. (MADUREIRA, 2017, p. 75).

Somos, pois, como flechas destinadas a um alvo certo, um único alvo. Somente ao alcançá-lo teremos cumprido nosso propósito, i. e., somente assim as coisas estarão devidamente em seus lugares. Tal como já adiantamos, esse lugar de repouso é Deus, o qual Madureira com felicidade identifica como nossa origem e destino:

Nesse caso, o coração encontrará repouso apenas quando reencontrar sua origem e, ao mesmo tempo, seu destino último. [...] o ‘coração inquieto’ não é outra coisa senão uma disposição ou inclinação natural que movimenta o homem todo para Deus, sua origem e seu destino. (MADUREIRA, 2017, p. 75).

Esta nova resolução, no entanto, demanda um acréscimo à ilustração. Com efeito, poderíamos acrescentar que a flecha só acerta o alvo se considerar a intenção do arqueiro. Sem ele, que é sua origem, não se pode alcançar o alvo e nem mesmo ter um.¹² Tal consideração, por sua vez, nos leva a destacar este novo aspecto do trecho de nossa análise. Smith parece colocar a mesma questão de Madureira em outros termos. Ele começa observando que aquela porção principal que estamos explorando¹³ nos faz notar que fomos criados *por e para* Deus (SMITH, 2017, p. 27). As duas preposições nos parecem indicar o mesmo que Madureira ao falar de *origem e destino* (respectivamente). Há, portanto, em nossa essência, um

¹¹ Embora esses demais amores possam nos guiar, em última instância somos guiados por aquilo que mais amamos, e amamos as outras coisas em proporção determinada por esse amor essencial..

¹² Embora, aqui, a analogia comece a escapar, pois o arqueiro não pode ser, ele mesmo, o alvo de sua flecha.

¹³ “... nos fizeste para ti...”

projeto. Somos criados com uma *enteléquia*¹⁴, e só nos completamos e nos realizamos enquanto humanos quando a realizamos. O *telos* humano está em se relacionar com Deus - e com tudo que isso implica.

Em certo sentido, Dooyeweerd parece estar seguindo esse raciocínio, mas no aspecto negativo - que é um corolário do que foi dito -, ao falar da fuga de Deus como uma busca pela realização de nós mesmos e a identificação de nossa origem a partir do mundo, a partir do que não é de fato nossa origem e do que nem mesmo pode nos realizar no final das contas: “Se [...] [o] motivo¹⁵ é de caráter apóstata, ele distanciará o ego de sua *origem verdadeira* e direcionará seu impulso religioso para nosso horizonte temporal de experiência, buscando nesse *tanto a si mesmo quanto à sua origem*.”(DOOYEWEERD, 2010, I, ii, 6b, destaque nosso). Este impulso religioso é o peso natural do coração que nos dirige para Deus, é este destino presente em nossa enteléquia. Se não nos voltarmos para Deus, dirigiremos para o mundo tal força, tomando algo do mundo no lugar de Deus. Eis a essência de nossa inquietude.

4 - O anseio por Deus

Para arrematar o que foi exposto até aqui, podemos retomar uma visão geral. James K. A. Smith, com efeito, concorda que todas essas noções estão já incluídas nesta citação do Livro I que estamos a trabalhar. Segundo ele, Agostinho, no trecho principal que estamos analisando, usa o termo *coração* num sentido bíblico, i. e., “... pense no coração como o sustentáculo de seus anseios mais fundamentais: uma *orientação* visceral e subconsciente para o mundo.”(SMITH, 2017, p. 28)¹⁶. É, portanto, o sustentáculo dos anseios, aquilo que os determina e direciona existencialmente. Percebamos que se admite aí o fato de haver em nós *anseios fundamentais*. Isso faz de nós essencialmente seres *eróticos*¹⁷, i. e., nós somos naturalmente condicionados para amar¹⁸, e a tese fundamental de Agostinho é que é particularmente o amor a Deus, realizado, relacional, que deleita e satisfaz os anseios mais fundamentais da alma. Do contrário, está inquieto, ou seja, “experimentaremos uma ansiedade aflitiva e um *desassossego* quando tentarmos amar algo que não seja Deus.” (SMITH, 2017, p. 30).

¹⁴ O termo vem do grego ἐντελέχεια, que é composta pela preposição ἐν (*en*: dentro) o substantivo τέλος (*telos*: fim, finalidade) + o verbo ἔχω (*echo*: ter, possuir), ou seja, ter um fim dentro de si, possuir a potencialidade para um estado final e perfeito segundo o que a coisa é.

¹⁵ Não pretendemos explorar a filosofia de Dooyeweerd aqui - o que nos faria tomar um desvio muito grande -, mas basta dizer, a título de compreensão desta citação, que o ‘motivo’ ao qual se refere é o que ele chama de ‘motivo básico’, o compromisso existencial fundamental que direciona toda a atividade teórica e prática do indivíduo.

¹⁶ Para uma análise bíblica mais detalhada, sugerimos: MADUREIRA, 2017, p. 218-230.

¹⁷ Smith mesmo nota que o termo pode ganhar uma conotação negativa, sensual, que não é a que pretende. Poderíamos pensar em *passional*, mas o termo também pode carregar uma conotação ruim.

¹⁸ Tal como afirmamos ao expor, acima, *Conf. IV*, x, 15.

Se quisermos tomar a opinião de mais um erudito, veremos que essa percepção que temos exposto é uma perspectiva muito comum - embora, talvez, nem sempre tenha a devida atenção. Brachtendorf é quem julgamos merecer ser citado, reforçando a interpretação que temos seguido nas linhas precedentes.

Há, portanto, na natureza do ser humano um impulso que o faz aspirar a um objetivo definitivo, um sumo bem, cuja posse resulta na felicidade perfeita e, portanto, no fim dessa aspiração. Enquanto o homem não alcança esse bem - talvez porque veja como seu sumo bem outra coisa que não Deus - ele permanece perplexo e inquieto. (BRACHTENDORF, 2008, p. 42).

Nessas palavras encontramos tudo do que já abordamos: anseio natural pela felicidade por meio do alcance do Sumo Bem e a insatisfação decorrente dos caminhos alternativos, da *idolatria*.

5 – As bênçãos da inquietude

Diante de tudo isso exposto acima, vale acrescentar uma pertinente observação de Kreeft, a saber, a de que aquela inquietude deve, com efeito, ser vista de fato como uma *enteléquia* para não nos equivocarmos a seu respeito adotando uma interpretação pessimista do fenômeno, ou, nas palavras do filósofo:

Essa inquietude é a segunda coisa mais preciosa no mundo, uma vez que é o meio para o único bem que é até maior do que ela mesma, a saber, o repouso que vem somente em Deus. Nossa situação sem casa, nossa alienação, nossa miséria, nossa confusão, nossa disputa de amor com o mundo - esta é a nossa maior bênção, depois do próprio Deus. Pois se isso não existisse, ninguém poderia ir para o céu. Se o bebê não estivesse inquieto no ventre, nunca nasceria. Morreria. Não é melhor viajar esperançosamente do que chegar, mas é a próxima melhor coisa. (KREEFT, 2016, p. 23).

O que Kreeft quer dizer é que esta inquietude não deve ser vista como uma maldição. Ela é, na verdade, o bendito anseio por Deus que tem por finalidade justamente nos levar a tão bendito destino, ao maior deleite da alma, ao objeto de desfrute que literalmente não poderia ser superado por qualquer outro simplesmente por ser Deus a perfeição absoluta e infinita. Poderíamos até mesmo nos perder em bens menores e encarar definitivamente a vida como uma eterna e inescapável frustração - caminho que a impiedade, em suas mais pujantes manifestações, acaba trilhando.

Destacar esse aspecto é de suma importância. Ele faz com que não tenhamos um sentimento negativo em relação a esse anseio, a essa sede e fome. A propósito, essa analogia é muito pertinente, pois nós não odiamos ter fome ou sede, mas sim tê-las sem ter com o que nos satisfazer. Assim, a *inquietude* visceral da qual fala Agostinho só parecerá má enquanto nos recusarmos a ir a Deus.

É interessante observarmos como João Calvino coloca a mesma questão, a saber, que a inquietude é a ponte para Deus - embora o coloque com outros termos. Diz o reformador que “é necessário que a

consciência de cada um seja tocada pela própria infelicidade para que chegue ao menos a algum conhecimento de Deus”(*Inst. Rel. Christ.*, I, i, 1). Portanto, sem tal reconhecimento da nossa infelicidade inescapável no mundo, não buscaríamos noutra lugar, não seríamos como que chamados a olhar para cima. Precisamos reconhecê-la, admiti-la e enfrentá-la. Só então nossa mente será direcionada para o conhecimento de Deus. Calvino é ainda mais extenso no trato da questão ao seguir dizendo:

Assim, do sentimento de ignorância, vaidade, indigência, enfermidade, enfim, de depravação e da própria corrupção, reconhecemos que não está em outro lugar, senão em Deus, a verdadeira luz da sabedoria, a sólida virtude, a perfeita confluência de todos os bens, a pureza da justiça, a tal ponto que somos estimulados por nossos males a considerar os bens divinos. (*Inst. Rel. Christ.*, I, i, 1).

É visto que aqui o pensador de Genebra expõe várias instâncias de nossa incompletude. Poderíamos explorá-las ou até acrescentar muitos outros motivos pelos quais nos vemos incompletos e inquietos. Com efeito, muitos pensadores o têm feito, adicionando, e. g., a falta de significado para o mundo, bem como uma ausência de identidade pessoal robusta - se é que Calvino não quis subsumir isso no que chamou de *ignorância*. Há, basicamente, na classificação de Calvino, um aspecto relacionado à nossa falta de entendimento e compreensão das coisas, nossas lacunas e até mesmo nossa bancarrota moral, nossa própria finitude e mortalidade. Todas essas questões são temas suficientemente poderosos para nos perturbar, para nos deixar *inquietos*.

6 - A queda e a inquietude

Todavia, há uma distinção que, aqui, precisa ser feita. Se olharmos atentamente para os elementos colocados por Calvino que provocam a inquietude, notaremos que alguns aspectos são oriundos da Queda - como a falência moral, a vaidade, a enfermidade, a indigência. Mas seria a inquietude em si um efeito pós-lapsariano? Ou seja, antes da Queda, o homem não sentia tal inquietude? Agostinho não parece encarar as coisas dessa forma. Sua afirmação é que o homem é naturalmente feito para Deus. Todavia, se isso é bom, como acabamos de observar, qual é a relação disso com a Queda?

Estudiosos fizeram notar a questão e logo se aprontaram para fazer uma importante distinção a esse respeito. Por exemplo, Johannes Brachtendorf faz a seguinte observação:

Não é o desejo de felicidade que se perde por causa do pecado, mas, em primeiro lugar, o conhecimento do bem que verdadeiramente traz felicidade e, em segundo lugar, a força de vontade para aspirar realmente ao bem que é reconhecido como verdadeiro propiciador de felicidade. (BRACHTENDORF, 2008, p. 42).

Essa é uma forma muito boa de colocar a questão, pois encontraremos no Livro VII das *Confissões* justamente a reconciliação teórica, i. e., o conhecimento explícito do que nos faz felizes para, no livro VIII, termos finalmente, pela operação da graça, a viabilização da vontade. Perdemos a ciência do Sumo Bem, bem como a vontade para ele. Nossa vontade aspira a alternativas mesmo quando identifica elementos dos bens superiores e do Sumo Bem.

Jonas Madureira, por sua vez, é sagaz ao notar a importante distinção entre *insuficiência* e *desgraça*. Ele nota que fomos naturalmente criados como seres insuficientes, pois fomos criados para depender de Deus e para nos relacionarmos com Ele. Essa não é, pois, uma imperfeição. É essencialmente humano. O ser humano em sua condição perfeita é *insuficiente*.¹⁹ Todavia, a *Queda* prejudicou esse direcionamento, essa inclinação para Deus, pervertendo-a para outros rumos. Aproveitando sua ilustração já mencionada, ele fala então do *miserável homem-flecha* para explicar a questão:

Ora, o que a Queda representou então? Uma mudança fatal no direcionamento do nosso coração. Tal como uma flecha que tem seu percurso alterado por um obstáculo, assim é o nosso coração que, como uma flecha desviada, corta o vento na direção de quaisquer coisas. O problema é que nenhuma dessas coisas é seu alvo. Quão miserável e desgraçado é o homem que perdeu e não consegue encontrar o fim que foi destinado a atingir. (MADUREIRA, 2017, p. 78).

Essa mudança de direcionamento é essencialmente a condição de nossa incessante inquietação. Acabamos nos tornando miseráveis por não mais atingirmos nosso *telos*. O perdemos. Essa é a situação humana. O homem perdeu Deus do seu horizonte, do seu escopo, e vive em estado desolado, incompleto, inadequado. Essas coisas distintas para onde nós, enquanto flechas, nos direcionamos é o que chamamos de *ídolos*. São falsos *telos* e falsos deuses. É exatamente isso que encontramos nas palavras de Dooyeweerd:

Entretanto, o pecado original não poderia destruir o centro religioso da existência humana e o seu impulso religioso inato de buscar sua origem absoluta. Ele poderia apenas conduzir esse impulso central para uma direção falsa, apóstata, desviando-o em direção ao mundo temporal com sua rica diversidade de aspectos²⁰, os quais, entretanto, têm apenas um sentido relativo. Buscando o seu Deus e a si mesmo no mundo temporal e elevando um aspecto relativo e dependente deste mundo ao *status* absoluto, o homem caiu vítima da idolatria. (DOOYEWEERD, IV, viii, 30b).

¹⁹ Esta é a *perfeição relativa*, distinta da *perfeição absoluta*. A perfeição relativa diz respeito à perfeição segundo um padrão. Um círculo perfeito é perfeito na medida e proporção em que é um círculo. Se ele apresenta alguma leve variação, em relação aos demais, de um raio que representa a distância entre uma extremidade e o centro, não é perfeito, embora possa nos parecer assim, sem os elementos apropriados de averiguação. Ele não é imperfeito, enquanto círculo, por não apresentar elementos essencialmente ‘circulares’.

²⁰ Quando Dooyeweerd fala de ‘aspectos’, refere-se aos ‘aspectos modais’, que são as categorias ontológicas de apreensão do real. Não precisamos nos ater à exposição do que isso significa em termos fenomenológicos, pois aqui faria pouca diferença na intenção final do autor e na nossa com esse recorte, com essa citação.

Esta é uma forma muito interessante de enxergar as coisas. A absolutização do relativo. É nisto que consiste essencialmente a idolatria, e enquanto o fizermos, estaremos buscando a Deus e a nós mesmos nos diversos aspectos do mundo. O impulso que deveria nos dirigir para Deus - que faz com que tenhamos um inerente e inato impulso religioso - ganha uma direção inapropriada, apóstata e certamente equivocada. A Queda não o retira de nós, mas faz com que ele perca a sua bússola, seu norteamento. Essa, inclusive, é uma perspectiva muito adequada para analisarmos os livros I-IX, nos quais Agostinho narra sua vida do nascimento a um pouco depois de sua conversão, como nota Brachtendorf:

Na descrição da história de sua vida, Agostinho mostra como ele, cego para o sumo bem verdadeiro e incapaz de aspirar a outra coisa que não honra e prazer, procurou sua felicidade nas coisas transitórias e não encontrou quietude até seus olhos se abrirem para Deus e ele aprender a amá-lo. (BRACHTENDORF, 2008, p. 42).

7 – A Abrangência da tese

Por fim, temos um último elemento importante a ressaltar, a saber, que tais coisas discutidas determinam todo o modo de vida. Ou seja, nós vivemos de acordo com aquilo que amamos, i. e., vivemos em função deste objeto de nosso amor. Como criaturas naturalmente apaixonadas, todos elegem um *telos* para si, que constitui sua idealização de felicidade, e vive de modo que a busque realizar. Daí que Smith assim se expressa:

Contudo, o *telos* para o qual vivemos não é algo que essencialmente conheçamos, em que creiamos ou sobre o qual pensemos; nosso *telos* é o que *queremos*, aquilo que almejamos, pelo que ansiamos. É menos um ideal sobre o qual temos ideias e mais uma visão da “boa vida” que desejamos. É uma imagem de florescimento que *imaginamos* de um modo visceral e muitas vezes pouco articulado: uma sensação vaga, porém cativante, de onde acreditamos que a verdadeira felicidade pode ser encontrada. (SMITH, 2017, p. 31).

Estabelecido isso, acrescenta que “Adotamos modos de vida que correspondem a tais visões de uma boa vida... [...]. Somos atraídos a um modo de vida que parece ser o caminho para chegarmos àquele mundo.” (SMITH, 2017, p. 32). Assim, essa é a questão mais fundamental e determinante, que controla toda a vida humana e a orienta essencialmente. Presume-se, aqui, o fato de que nós agimos de acordo com a intenção de felicidade. O modo último de vida feliz concebido configura o objeto de nossa intenção última que, por sua vez, subjuga as intenções intermediárias. Ou seja, as coisas que intentamos imediatamente visam, no fim, o que intentamos por último. Este último é o *telos* elegido. A vida, ressaltamos, é vivida inteiramente de acordo com este *telos*. Ele é a intenção última, e dele derivam as intenções secundárias, que, por sua vez determinam as subsequentes até chegarmos às decisões mais

básicas e imediatas do cotidiano. Cremos que foi isso o que quis dizer Arendt quando colocou estas palavras:

É por conhecermos a felicidade que queremos ser felizes, e uma vez que nada é mais certo do que nosso desejo ser feliz (*beatum esse velle*), nossa noção de felicidade nos guia em determinar os respectivos bens que então se tornam objeto de nosso desejo. (ARENDR, 1998, B:033131).

Tal observação é suficiente para percebermos quão abrangente é tal determinação do *telos*, e como ela está implicada na forma como vivemos a vida, mesmo que isso não seja algo plenamente consciente para todos ou mesmo para a maioria - Smith parece colocar como se necessariamente fosse algo que não podemos apreender conscientemente, mas nos parece que esse é justamente o papel da filosofia (tal como a do próprio Agostinho, que estamos analisando), i. e., explicitar e avaliar criticamente tais noções. Isso faz da questão do *telos* a questão de máxima importância. E podemos entender melhor o porquê de Kreeft ter dito que esta questão é a mais importante da vida - afinal, ela acaba por determinar, direta ou indiretamente, todas as coisas da vida.

Um ídolo eleito como *telos* determinará todos os aspectos da vida e os perverterá a posição, valor, estima, tempo apropriado de dedicação e assim por diante. Tudo é afetado por essa determinação absolutamente essencial do coração. E a vida se converte em incessante inquietação se seguir por esse caminho. O *telos* em Deus, por sua vez, permitirá que os demais aspectos da vida se arranjem adequadamente e componham a felicidade verdadeira. Esta é a verdadeira *ordo amoris*.

Se repararmos bem, notaremos aqui que Smith amplia a noção do objeto para uma visão da vida feliz e as coisas que a compõem, i. e., não se trata apenas de um objeto de desejo, mas de uma concepção ampla e abrangente. É claro que já antecipamos - e Smith concorda - que é algo relacionado a Deus que compõe a verdadeira felicidade. Isso nos faz questionar como pode ser Deus tal visão beatífica. Embora o assunto seja mais amplo do que podemos dissertar neste momento, basta alguns apontamentos. Primeiro, ter a Deus como o *telos* não é um tipo de objetificação singularizada de Deus a ponto de esquecermos o mundo (i. e., toda ou qualquer outra coisa), como se o corpo fosse a prisão da alma que impedisse a contemplação do divino²¹. A visão do futuro inclui o desfrutar a Deus *no* mundo - i. e., a felicidade em Deus não é algo que se desfaz do mundo. Em outras palavras, a realização do *telos* em Deus não implica na exclusão do mundo, mas justamente na sua devida, verdadeira e realista inclusão. Por isso, a visão de uma vida feliz em associação com o *telos* abrange todos os aspectos da vida, não apenas um momento introspectivo ou 'religioso', mas uma perspectiva de vida tão abrangente que alcança toda esta vida e a próxima.

²¹ Uma perspectiva aventada por Platão no diálogo *Fédon*, cf. 62b.

Referências

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rev. e corr. no Brasil. Ed. de 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

ADLER, Mortimer J.; VAN DOREN, Charles. **Como Ler Livros.** Tradução de Edward Horst Wolff e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

AGOSTINHO. **Confissões.** Tradução e prefácio de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2017.

_____. **Contra os Acadêmicos.** Tradução de Enio paulo Giachini. petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Da Doutrina Cristã.** Tradução e introdução de Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Livre-Arbítrio.** Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARENDDT, Hannah. **Love and Saint Augustin.** Chicago: University of Chicago Press, 1998.

AUGUSTINE. **Confessions.** Translation by William Watts. Cambridge: Harvard Press. 2v. 1919. (Loeb Classical Library).

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho.** Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã.** Tradução do Livro I e II de Carlos Eduardo de Oliveira... et al; Tradução do Livro II de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, Tomo I, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da Natureza dos Deuses.** Tradução de Bruno Basseto. Uberlândia: EDUFU 2016.

_____. **Discussões Tusculanas.** Tradução de Bruno Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CONTALDO, S. M. **Cor Inquietum: uma leitura das Confissões de Agostinho.** 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

DOOYEWEERD, Herman. **No Crepúsculo do Pensamento Ocidental:** estudos sobe a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho e Rodolfo Amorin Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010.

KREEFT, Peter. **I Burned for Your Peace: Augustine's Confessions Unpacked.** San Francisco: Ignatius Press, 2016.

LLOYD-JONES, D. Martin. **Estudos no Sermão do Monte.** Tradução de João Bentes. São José dos Campos: Editora Fiel, 2012.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência Humilhada.** São Paulo: Vida Nova, 2017.

PLATÃO, **Diálogos**: O banquete; Fédon; Sofista; Político. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SÊNECA, Lucius A. **Da Vida Retirada; Da Tranquilidade da Alma; Da Felicidade**. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2011.

SMITH, James K. A. **Você é Aquilo que Ama**: o poder espiritual do hábito. Tradução de James Reis. São Paulo: Vida Nova, 2017.

Recebido em: 14/09/2021

Aceito em: 09/03/2022