Trilogias agostinianas

Tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho

JORGE COUTINHO

Em Santo Agostinho, a densidade e a pluriforme riqueza do pensamento são de tal ordem que ele pode ser estudado, interpretado ou comentado sob múltiplos ângulos de abordagem. Neste breve apontamento pretende-se evidenciar, em dados exemplificativos, que não exclusivos, o uso de trilogias, seja em modo de dinâmica ternária, seja de tríades estruturantes da realidade. Seria também de interesse um estudo sobre a presença do ritmo ternário no plano formal da expressão literária, sobretudo na construção de muitas das frases da vasta obra do Hiponense. Um exemplo desse modo de construção frásica poderia ser aquela exclamação das *Confissões*: «*O aeterna ueritas, et uera caritas, et cara aeternitas!*»¹, uma frase em que se conjugam outras valências do estilo agostiniano, como a da paronímia e a da gradação. Interessante seria evidenciar a relação desse modo de escrita quer com o génio próprio de Agostinho, quer com sua formação retórica, quer com algumas linhas de fundo do seu pensamento. E de interesse seria ainda conjugar o seu ritmo ternário com o binário, porventura ainda mais presente na obra, mormente sob a forma de antinomias (p. ex., *superior/inferior, exterior/interior, descensus/ascensus, uti/frui, auersio/conuersio, consolatio/desolatio...*), em ligação quer com a dependência platónica, quer com a sua versão cristã na ontologia criatural, quer com o carácter dramático da sua personalidade, quer possivelmente com outros fatores de influência.

¹ *Conf.* VII, 10, 16.

Não será porém esse aqui o nosso objetivo. Deter-nos-emos apenas na dinâmica ternária no interior do próprio pensamento e em algumas tríades exemplares. Muito sinteticamente – e situando-nos no plano mais propriamente filosófico que no teológico (por mais que em Agostinho, como se sabe, os dois andem intimamente fundidos) –, procuraremos realçar, primeiro, o influente fundo neoplatónico, e, em seguida, proceder à verificação exemplificativa daquela dinâmica e daquelas tríades nos três grandes domínios em que se dividia então o campo da filosofia: a Lógica ou gnoseologia, a Física (que era a ontologia) e a Ética.

O fundo neoplatónico

Sem dúvida, o neoplatonismo, que Agostinho conheceu e cristianizou, constitui uma certa chave para a compreensão quer da dinâmica ternária quer do ritmo binário, em mutua conjugação, sem que todavia seja aplicável a todos os casos. Na visão do ser própria desta corrente de pensamento, há um claro dualismo de raiz platónica, porém superado (embora ambiguamente) por um claro monismo. É desta conjugação que resulta a visão triádica, com a qual se liga, por sua vez, o ritmo ternário da sua expressão. Dois mundos, o superior e divino, e o inferior ou mundano e humano, estão, originária e finalmente, unidos numa unidade suprema que é precisamente designada por Uno (*Monos*). Por isso, se há um *exitus* (*próodos*), ou saída-descida, e um *reditus* (*epistrophê*), ou retorno, é porque há aquela unidade originária de que tudo descende e a que tudo tende a regressar. Hegel tirará daí inspiração para a sua visão triádica, ínsita no ritmo ternário da sua dialética: «em si» → «fora de si» → «para si».

Esta dinâmica tem uma particular aplicação em Agostinho, na tantas vezes citada frase do início das Confissões: «Fizeste-nos para Ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Ti»². O círculo neoplatónico está aí bem subjacente, por mais que adaptado à visão cristã (criacionista, que não emanatista) da origem e do fim do ser humano: este tem em Deus a sua origem (que é a sua verdadeira pátria ou a «terra» do seu paterno antepassado mais remoto); sente-se em exílio, e por isso inquieto, enquanto vive fora dela; por isso deseja regressar a ela, onde encontrará o seu repouso. Não é difícil detetar aí os três momentos do existir humano, em sua sequência ontológica. Nele é patente a dinâmica da *conversão*, uma categoria que é neoplatónica antes de ser agostiniana e que, em Agostinho, exprime muito mais que o processo histórico

² Conf. I, 1, 1.

e biográfico da sua volta de uma vida de pagão e pecador para a de cristão que aspirou à santidade. Com efeito, na sua essência, ela refere-se à volta da matéria (onde habita o mal e o pecado) para o espírito (onde arde a centelha do bem e da virtude) e deste para Deus (onde o homem se encontra em sua plena e verdadeira realização).

Mas esta famosa frase é apenas um caso, por mais que, de algum modo, seja exemplar em relação a muitos outros casos do pensar e do pensamento do Hiponense. É o que veremos em seguida.

Pensar sapiencialmente

Como já ficou referido, em Agostinho não podemos falar em pensamento filosófico e pensamento teológico como dois campos separados. O que ele chama a «*nostra philosophia christiana*»³ é, propriamente, a *sapientia christiana*, a sabedoria cristã, em que a razão e a fé se conjugam e se misturam num único saber. «Filosofar» é, pois, em Agostinho, pensar sapiencialmente, ou seja, buscar a sabedoria em modo e com os recursos de que um cristão dispõe: a razão, a fé e a tensão mística.

Crer, entender, saber

Agostinho realça a complementaridade e a compenetração da razão e da fé no processo do pensar sapiencial: «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*»⁴. Estamos, porém, em face de mais um caso exemplar da sua conjugação do binário com o ternário. É que aos dois fundamentais recursos da criatura humana para se mover no horizonte da Verdade (a razão e a fé) acresce, ou convém que acresça, um terceiro, que é a tensão mística para passar além de uma e outra. Três são, por isso, os momentos fundamentais do processo progressivo do pensar sapiencial: crer → entender → saber. O sábio cristão começa por crer, busca em seguida o entendimento do que crê, mas tende, além disso, a elevar-se ao conhecimento místico acima de todo o entendimento. Só este constitui a verdadeira sabedoria, horizonte supremo de toda a humana procura. Em referência à exortação evangélica «*procurai e achareis*», pela (simples) fé o homem está em condições de procurar a verdade; pela razão procura encontrá-la; pela tensão mística chega ao encontro. Assim o exprime nesta passagem do *De libero arbitrio*:

³ Cf. *Contra Julianum*, IV, 14, 72; *De Civitate Dei*, XXII, 4.

⁴ *Serm.* 43, 9.

Se não fosse uma coisa acreditar e outra entender, e se não devêssemos primeiro acreditar nas superiores e divinas verdades que aspiramos a entender, sem razão teria dito o profeta [Isaías, 7, 9]: «Se não acreditardes, não entenderéis». Também Nosso Senhor, tanto por palavras como por obras, aos que chamou à salvação exortou-os primeiramente a acreditar. Em seguida, porém, ao falar do dom que havia de conceder aos crentes, não afirmou: «Esta é a vida eterna: que acreditem; mas: esta é a vida eterna: que te conheçam a Ti, verdadeiro Deus, e Aquele que enviaste, Jesus Cristo.» Depois, aos que já acreditavam disse: «Procurai e achareis». Efectivamente, nem se pode dizer encontrado aquilo em que se acredita sem se entender, nem ninguém se torna capaz de encontrar Deus se antes não acreditar no que depois há-de entender. Por conseguinte, obedecendo aos preceitos do Senhor, investiguemos solícitamente. Com efeito, o que investigamos por exortação dele, encontrá-lo-emos, mostrando ele mesmo como havemos de encontrá-lo, na medida em que essa verdades podem ser encontradas nesta vida e por pessoas como nós. Deve-se com efeito pensar que tais verdades são mais evidente e profundamente penetradas e alcançadas pelas pessoas mais perfeitas, mesmo enquanto habitam na terra; após a vida presente, certamente por todos os que são bons e devotos. Cumpre-nos esperar que assim acontecerá a nós, e desejar e amar essas verdades por todos os modos, desprezando tudo o que é terreno e humano.⁵

Exterior, interior, superior

A última frase do texto citado sugere que, na busca e na conquista da sabedoria, imperfeita neste mundo e perfeita no mundo futuro, desempenha um importante papel o coração ou o amor. Como Agostinho diz num certo passo da sua obra, «não se entra na verdade senão pelo amor»⁶. O amor da sabedoria, além de purificar o coração de afectos ao que é «terreno e humano» (função catártica), torna-se o condimento que confere à verdade procurada o carácter de verdadeira sabedoria, isto é, daquilo que dá sabor à vida, trazendo consigo a felicidade (função eudemónica ou beatificante). A sabedoria, enquanto verdade amada, torna-se uma verdade saborosa e saboreada, uma fruição gozosa da verdade («*gaudium de veritate*»)⁷.

Mas a função do coração há-de ser entendida também, a um tempo bíblica e platonicamente, enquanto função re-cordativa. Pensar é recordar. Re-cordar é exercitar a memória do coração na procura da Verdade, de um coração que tem, nos escritos de Agostinho, um sentido muito próximo do que lhe é atribuído na Sagrada Escritura. O coração é neste, tal como se exprime algures nas *Confissões*,

⁵ *De lib. arb.* II, 2, 6.

⁶ «Non intratur in veritatem nisi per caritatem» (*Contra Faustum man.* 33, 18).

⁷ *Conf. X*, 13, 33.

aquele «aí onde eu sou o que sou»⁸. A memória metafísica agostiniana pode e deve, efetivamente, ser identificada com o coração, na medida em que ela é inerente e conatural à própria natureza ou essência do ser humano, muito mais identificável com o «homem interior» que com o «homem exterior». E é aí que está, ínsita por natureza ou nascimento, aquela memória da Verdade que é a *memoria Dei*. Na medida em que supõe um pré-conhecimento da mesma Verdade, pensar sapiencialmente é então um exercício activo da memória, um esforço por se lembrar, um trazer à superfície da consciência a verdade latente na sua profundidade, um cogitar, entendido, segundo a raiz latina da palavra como *cogitare*, que é a forma frequentativa de *cogere*, que significa obrigar, forçar – entenda-se forçar a verdade a vir à tona da memória.⁹ «Recordar-se» da Verdade é, pois, para Agostinho, *re-conhecer* a mesma Verdade já *pré-conhecida* nessa memória metafísica ou transpsicológica que, sendo memória da Verdade, é *memória de Deus*.

A última frase do texto citado no apartado anterior deixa entrever também que este movimento recordativo da mente para a Verdade começa na experiência, que nos é espontânea, do mundo exterior. Para chegar até ela é preciso seguir o caminho da interioridade e da transcendência. Dado que «a verdade habita no interior do homem» ou no «homem interior»¹⁰, o caminho para ela é o caminho interior. É pelo caminho interior que, através do seu olhar interior, o homem tem acesso à verdade superior que o habita. Pensar sapiencialmente é assim, como mais tarde evidenciará São Boaventura, percorrer um itinerário da alma para Deus. Como tal, implica um movimento de conversão, quer dizer, um dar a volta, primeiro do exterior para o interior, em seguida do inferior para o superior¹¹. Eis como se exprime neste passo da sua obra:

Não busques fora de ti; entra dentro de ti mesmo, porque é no homem interior que habita a verdade; e, se achares que a tua natureza é mutável, transcende-te a ti mesmo; mas não esqueças que, ao ascenderes para além do cume do teu ser, te estás a elevar acima da tua alma, dotada de razão. Encaminha, pois, os teus passos para onde se acende a luz da razão.¹²

A dinâmica é aí, efetivamente uma dinâmica ternária. É uma trajetória que implica três momentos, ligados por duas voltas: pergunta ao mundo, volta-te

⁸ Conf. X, 3, 4.

⁹ Cf. Conf. X, 11, 18.

¹⁰ *De ver. rel.* 39, 72.

¹¹ «...*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*» (*Enarr. in Ps.* 145, 5).

¹² *De vera religione*, 39, 72.

para dentro de ti, transcende-te a ti mesmo¹³. A primeira volta é a do recolhimento; a segunda, a da transcensão¹⁴. A isso chamou Étienne Gilson «metafísica da conversão» ou «metafísica da experiência interior». Agostinho, de resto, tinha presente a sua própria experiência de «homem exterior», todo mergulhado e disperso na vida exterior ou sensitiva, onde procurara em vão a felicidade da vida. Reconheceu depois que foi experiência de extravio, de falso caminho, de desvio da Verdade: «Tarde te amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei!. Eis que habitavas dentro de mim, e eu a procurar-te lá fora»¹⁵.

Trilogias da criatura

A ontologia de Santo Agostinho, na senda da platónica teoria da participação (*méthexis*) e da imitação (*mímesis*), é uma ontologia vestigial. Se o mundo superior é por ele identificado com o próprio Deus enquanto Criador, o mundo não divino é todo ele participação e vestígio de Deus. O Deus da fé cristã é, entretanto, um Deus trino em pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Resulta daí que é condição de toda a criatura levar consigo a marca da sua origem nesta Trindade divina. É uma marca triádica, que leva consigo uma dinâmica ternária e que tem uma particular aplicação na criatura humana.

Modus, species, pondus

Todas as coisas refletem em si esta Trindade divina apresentando em si mesmas uma estrutura triádica, constituída por *modo*, *espécie* e *peso*. O modo é também designado por *medida*; a espécie por *forma*, ligando-se (pitagoricamente) com o *número* e também com a *beleza*; e com o peso andam ligados a *ordem* e o *deleite* (*delectatio*). O modo inscreve na criatura a marca da sua dependência do Pai, como causa eficiente (em termos aristotélicos); a espécie, a marca da dependência do Filho ou Verbo divino, como causa exemplar; o peso, a relação com o Espírito Santo como princípio de atracção ou sedução ou, se preferirmos, como causa final (para nos exprimirmos também em termos aristotélicos). O primeiro é o próprio *ser* da criatura; a segunda é o seu *ser isto ou aquilo*; o terceiro, exprime a sua tendência para sê-lo (em termos agostinianos) repousadamente.

¹³ Cf. *Conf. X, passim*.

¹⁴ «Passarei, então, para além da memória, para Te encontrar.» (*Conf. X, 17, 26*).

¹⁵ *Conf. X, 27, 38*.

«Todas as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, formosas e ordenadas, e tanto menos bem encerram quanto menos moderadas, formosas e ordenadas. Estas três coisas, pois: o modo, a forma e a ordem – e passo em silêncio outros inumeráveis bens que se reduzem a estes – estas três coisas, repito, ou seja, o modo, a beleza e a ordem, são como bens gerais, que se encontram em todas as coisas criadas por Deus.»¹⁶

O modo é a medida (*mensura*) ou o grau de ser de cada coisa, que a coloca no seu nível próprio no plano vertical ou na hierarquia do universo do ser. Os diferentes modos das coisas são os seus diversos graus de ser na hierarquia do universo.

A espécie ou forma é a propriedade distintiva no plano horizontal ou entre a pluralidade dos seres de um mesmo nível hierárquico. Como tal, é o seu princípio de manifestação, o que a revela como o que é, na sua identidade e diferença. E é também o seu princípio ou fonte de formosura ou especiosidade; é por ela que cada coisa é formosa (lat. *formosa, speciosa*).

O peso merece a Santo Agostinho uma particular atenção. Na sua própria definição, «o peso é um certo impulso imanente a cada ser que o faz tender para o seu lugar próprio»¹⁷. Acerca dele escreve nas *Confissões*:

«O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado na água aflora à superfície. A água vertida sobre o azeite submerge-se debaixo deste. Movem-se segundo o próprio peso, e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no lugar próprio estão inquietas, mas quando o encontram, ficam em ordem e repouso.»¹⁸

Como se vê, o peso relaciona-se, antes de mais, com o «lugar» próprio ou «lugar» natural de cada coisa.¹⁹ Este, outra coisa não é que o seu fim natural ou o «para onde» ela tende, onde se realiza e, a seu modo, é feliz ou repousa. Por isso o peso tende a levar cada coisa à fruição do seu fim ou do seu bem próprio, que constitui o seu *deleite*. Mas o peso relaciona-se também com a *ordem* e a *paz*.

¹⁶ *De nat. boni*, 3.

¹⁷ *En. in Ps.* 29, 10.

¹⁸ *Conf.* XIII, 9, 10.

¹⁹ «Lugar» é aqui usado em sentido essencialmente metafísico, ainda que possa eventualmente coincidir com um lugar físico.

As coisas estão em ordem quando cada coisa está no seu lugar. E nessa medida, estão em paz. Daí a definição agostiniana da paz como «a tranquilidade na ordem» («*tranquillitas ordinis*»)²⁰.

Vocatio, formatio, conuersio

Esta estrutura triádica inscreve no existir da criatura uma dinâmica própria. Na verdade, toda a criatura é chamada a uma existência ordenada e, por isso, repousada e (cada uma a seu modo) feliz. Começa a existir por força de um chamamento de Deus ao ser (*uocatio*). Os seres infra-humanos respondem aparecendo na (sua) luz ou forma e assim ficam formados (*formatio, illuminatio*). Pelo seu peso próprio tendem a estar no seu lugar próprio (no conjunto do universo criado) ou, no caso dos seres vivos, a realizar-se numa dinâmica de ser-mais, que é o seu agir vital, em direção à plenitude do Ser, de que cada qual se aproxima segundo o seu modo ou medida (*conuersio*).

Fácil é de ver que o chamamento ao ser é atribuível ao Pai, como a formação ao Filho (o Verbo, causa exemplar que confere a forma), como a conversão ao Espírito Santo como princípio de atratividade.

A criatura humana (plano ontológico)

Ser, conhecer, amar

No exemplarismo agostiniano, as coisas são vestígios de Deus criador, mas o ser humano é mais que isso, porque é, conforme o Gênesis (1, 26-27), imagem e semelhança dele. Esta semelhança com Deus é, no plano ôntico, a própria alma. Daí que, por um lado, o ser humano seja, platonicamente, embora não exclusivamente, o «homem interior» ou a alma; e, por outro, que o pensamento de Agostinho sobre o mistério desta seja dado, na sua obra, especialmente no *De Trinitate*. O mistério do homem (como mistério da alma) desvela-se à luz da Trindade divina. Como imagem de Deus, a alma humana traz consigo, em mais evidência e em mais proximidade, a marca das três Pessoas do único Deus. Como este é uno e trino, assim também a alma. Ela é *memória, inteligência e vontade; é mente, conhecimento e amor*. A sua vida própria é *ser, conhecer e amar*²¹.

²⁰ *De civ. Dei*, XIX, 13.

²¹ Cf. *De Trin.* IX, 4; XIV, 6.

E esta vida obedece, como em Deus, a uma circularidade interna: «Cada uma está nas outras duas: A mente que se conhece e se ama está no seu amor e conhecimento; o amor da alma que se conhece e se ama está na sua mente e no seu conhecimento; e o conhecimento da alma que se ama e se conhece está na sua mente e no seu amor, porque se ama como cognoscente e se conhece como amante»²². Esta circularidade de vida na alma reforça o que atrás já foi realçado sobre a presença da afetividade no processo do conhecimento e do pensamento. O conhecimento acaba penetrado de sentimento, representa também um notável equilíbrio e uma nova maneira de ver em relação à tradição do pensamento grego, especialmente aristotélico. Para Agostinho, a vida intelectual e a vida afectiva influem-se e completam-se mutuamente. O pensamento ocidental, no seu pendor racionalista, não soube, infelizmente, na maior parte dos casos, preservar este equilíbrio.

Distensio, extensio, intentio

A dialéctica existencial da mudança e da imutabilidade, com as suas antíteses temporalidade / eternidade, instabilidade / permanência, inconsistência / consistência, e semelhantes, é sem dúvida um dos tópicos mais caros a Santo Agostinho, no interior da sua antropologia existencial²³. Ela denota a sua sensibilidade à humana condição de ser no tempo e à inerente miséria existencial que é ser-depois-de-não-ter-sido-para-deixar-de-ser²⁴. Esta miséria é própria do ser humano, tal como o mesmo tempo (não há tempo físico ou cósmico em si mesmo; só há tempo no espírito do homem). O homem é, ao mesmo tempo, consciente de ser no tempo e desejoso de ser eterno. A consciência de ser no tempo é nele consciência da distensão (*distensio*) que constitui o tempo. Mas esta não é uma consciência neutra. Implicando a consciência de ser fragmentado e disperso no tempo, sem verdadeira unidade ou estabilidade no ser (encontrando-se desencontrado de si, ou *sendo* sem coincidir com o *Ser* como deseja ser) arrasta consigo o desejo de ser estavelmente, unificadamente, em plena posse de si e não em fuga ou ausência de si. A fragmentação no tempo é o que Agostinho designa por *extensão* (*extensio*). Estender-se é aqui sinónimo de espalhar-se (*ex-tensio* = tensão desagregadora). O homem sente-se dispersando no tempo o seu ser. A consciência desta fragmentação, entretanto, no homem que

²² *De Trin.* IX, 4, 7.

²³ Vd. p. ex.: *Conf.* II, 10, 18; IV, 9, 14; IV, 10, 15; VII, 11, 17; XI, 29, 41; *De beata vita* II, 8; II, 11; *De nat. boni* XX, 20; *De lib. arb.* I, 13, 29; III, 7, 21.

²⁴ Cf. *De lib. arb.* III, 7, 21.

leva consigo uma memória da eternidade (na medida em que, de algum modo, pré-conhece o Ser em plenitude), suscita nele o desejo dessa eternidade. Daí que a extensão se transforme em *in-tensão* (*intentio*), no sentido de «tensão-para» a eternidade. É, afinal, o seu peso, que o faz tender para, da sua inquietude temporal, repousar na «paz tranquila» do «sábado que não entardece»²⁵. Numa palavra, a condição humana de ser no tempo implica em si o desejo de ser eterno, já que, tal como já Parménides intuía, «ser e permanecer são correlativos»²⁶ e ser verdadeiramente é permanecer²⁷. Por isso o homem não se conforma com o seu devir, que é deixar de ser, e, no seu naufrágio existencial, tenta agarrar-se às coisas como se fossem eternas, quando, na verdade, só foge à voracidade do tempo «permanecendo junto de Deus sempre estável e eterno»²⁸. Eis como o exprime neste texto:

«Para qualquer parte que se volte a alma humana é à dor que se agarra se não se fixa em Ti, por mais que se agarre às belezas existentes fora de Ti e de si mesma. Estas nada teriam de belo se não proviessem de Ti. Nascem e morrem. Nascendo, começam a existir; crescem para se aperfeiçoarem; e, quando perfeitas, envelhecem e morrem. Nem tudo envelhece, mas tudo morre. Por isso, os seres quando nascem e se esforçam por existir, quanto mais depressa crescem para existir tanto mais se apressam a não existir. Tal é a sua condição. [...] As coisas caminham para não existirem, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama. Mas não tem onde, porque as coisas não são estáveis: fagem.»²⁹

A criatura humana (plano ético)

A criatura humana tem em comum com as demais esta dinâmica ontológica. Nela, porém, acresce a este processo, situado no plano ontológico, um segundo processo, já existencial e ético. Como aquelas, a criatura humana é criada, formada e animada com o *élan* da conversão. Em diferença delas, entretanto, – imagem e semelhança de Deus, que não mero vestígio – ela é uma criatura consciente e livre ou pessoal. Esta é a sua «forma» recebida do Criador. Este, porém, quis que essa fosse a forma de uma «*inchoata creatura*», criatura inacabada na qual deixou inscrita uma dinâmica de acabamento. Da parte de Deus, ela é inerente ao peso ou amor, o terceiro dos bens que lhe são

²⁵ Conf. XIII, 35, 50.

²⁶ De Eccl. Cath. VI, 8.

²⁷ Cf. De lib. arb. III, 8, 23; Conf. VII, 11, 17.

²⁸ Conf. IV, 11, 16.

²⁹ Conf. IV, 10, 15.

próprios (ser, conhecer, amar). Da parte do ser humano, ela é o exercício, ou melhor, a atuação consciente e livre dessa dinâmica do peso ou amor. Ora, o «lugar próprio» ou fim último para onde o impele o seu peso é o próprio Deus. O homem, uma vez chamado ao ser, é chamado a ser divinamente. E isso há-de ser obra sua. Melhor: há-de ser caminho seu (no plano existencial) em colaboração com a graça divina. Dito em termos sintéticos, o homem é chamado ao ser, sendo-lhe atribuída a sua forma própria, que lhe permite e o «obriga» a realizar-se pelo caminho da conversão, através da qual se vai ele próprio formando naquela «forma» com que deve aparecer diante de Deus: sempre atento ao mundo exterior que o pode desviar, sempre cultivando a vida interior e sempre tenso de se aproximar do ideal superior e divino que é chamado a realizar.

Vocatio, conuersio, formatio

A ordem ética no plano subjectivo (isto é, no plano do sujeito que age) consiste, por conseguinte, em o homem se deixar conduzir pelo seu peso próprio para o seu lugar próprio. Quem diz peso diz amor: «o meu amor é o meu peso; para onde quer que vá é ele quem me leva»³⁰. A lei ética fundamental pode, pois, ser enunciada nestes termos: «*ama, e faz o que quiseres*»³¹. Quem se deixa conduzir pelo verdadeiro amor, neste sentido agostiniano, vai pelo caminho certo. Esta lei está inscrita no coração de cada criatura humana, como «lei íntima» (*lex intima*)³². É uma «lei natural», porque se inscreve na própria natureza do homem. E é uma lei que funciona em dois planos, desdobrando-se assim em duas.

Enquanto que exprime o impulso instintivo e necessário do coração humano, é lei ontológica. Neste plano, ela é semelhante à lei do peso ou do amor que rege o agir de todos os seres da natureza: homens, animais, vegetais e minerais. Exprime o desejo de ser feliz (*uelle beate uiuere*) inerente a todas as coisas (exprimível em leis psicológicas, biológicas e físicas). Mas, no homem, dotado de razão e de vontade livre, ela carece de ser assumida nesse plano da consciência e da decisão livre, transformando-se em lei moral ou «lei da razão» e «lei da vontade». Como tal, ela exprime, além daquele desejo e em função da sua verdadeira realização, a vontade de viver rectamente (*uelle bene uiuere*), acrescentando ao impulso do peso ou do *amor* a componente da *ordem*. Assim o amor se torna um amor ordenado.

³⁰ *Conf.* XIII, 9, 10.

³¹ *In ev.* Io. X, 7, 8.

³² *En. in Ps.* 57, 1; *De lib. arb.* I, 6, 15.

A ordem ética é assim constituída como «ordem do amor» (*ordo amoris*)³³. É que, se nas outras criaturas o amor é sempre ordenado, porque fazem sempre o que a natureza quer que façam, no homem, ser dotado de livre arbítrio e em cujo horizonte de vida se deparam outros bens além do Bem supremo, o amor verdadeiro é muitas vezes contrariado por falsos amores, os amores das coisas terrenas a tentarem ocupar o lugar do único lugar próprio do seu coração, que é Deus. O coração humano pode assim desviar-se para esses falsos amores e, nessa medida, trazer a desordem ao amor³⁴. O homem precisa, por isso, de manter a razão vigilante e procurar sempre retificar ou imprimir retidão ou ordem ao amor que está exposto a seguir o impulso dos falsos amores. «Ama e faz o que quiseres» deve assim ser entendida no sentido de: «ama retamente (ou ordenadamente), e faz o que quiseres», isto é, «ama consciente e livremente o que já amas instintivamente no mais fundo do teu coração». Em referência à trilogia que preside a este apartado, diremos que a criatura humana, chamada a ser segundo a medida divina do ser (*uocatio*), carece de estar sempre num caminho de conversão (*conuersio*), se quiser realizar a sua vocação e consumir a sua formação (*formatio*).

Deste modo, a trilogia que se aplica ao ser humano melhor se exprime pela ordem da *uocatio*, *conuersio*, *formatio*. Nas suas mãos está, pois, o seu realizar-se ou formar-se segundo a sua vocação e o seu peso próprios. Dado que este nível é o do seu ser consciente e livre, ela pode desviar-se, não co(r)respondendo à sua natural vocação. Quer dizer que a conversão pode dar lugar à *aversão* (*auersio*), que é a essência do pecado, e a formação à deformação, ficando a alma na condição de *disformidade* (*informitas*), isto é, de incacabamento, de não formação segundo o seu fim próprio.

Conclusão

Este breve apontamento, sem pretensão de novidade de matéria, é suficiente para evidenciar a tendência de Santo Agostinho quer para usar o ritmo ternário no pensar e escrever quer para exprimir a realidade do mundo e do homem na base de tríades. Sendo apenas um apontamento, não apenas aponta algo de típico e particularmente sugestivo no seu corpo de pensamento mas também aponta para a possibilidade de isso ser explorado mais larga e aprofundadamente. Deixo aqui a sugestão para quem a queira eventualmente acolher, convencido de que daria matéria bastante e de bastante interesse, por exemplo, para investigação em dissertação de doutoramento.

³³ *De civ. Dei* XV, 22.

³⁴ Cf. *De lib. arb.* I, 13, 20; III, 1, 3.