

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO**

PEDRO FELIPE DOS SANTOS BARROS

**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-MORAL DO AGIR HUMANO,
SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

RECIFE

2017

PEDRO FELIPE DOS SANTOS BARROS

**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-MORAL DO AGIR HUMANO,
SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Medieval

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

RECIFE
2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

B277a Barros, Pedro Felipe dos Santos.
O amor como fundamento ético-moral do agir humano, segundo Santo Agostinho / Pedro Felipe dos Santos Barros. – 2018.
88 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2018.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Amor. 3. Felicidade. 4. Hedonismo. 5. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. I. Costa, Marcos Roberto Nunes (Orientador).
II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-189)

PEDRO FELIPE DOS SANTOS BARROS

**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-MORAL DO AGIR HUMANO,
SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovada em: 26/09/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Marco Roberto Nunes Costa (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o Dr. Anástácio Borges de Araújo Júnior (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira (Examinador externo)
Universidade Estadual da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao bom Deus por me proporcionar as iluminações necessárias para a consecução deste trabalho; à Santíssima Virgem por me permitir a elaboração deste empreendimento simples: *totus tuus, ó Mariae, et omnia mea tua sunt!* Ao grande São José que me ajudou na realização os deveres de estado: *Ite ad Joseph!* Ao próprio Agostinho que não só é mestre espiritual, mas se tornou amigo e intercessor. Por fim: *Omnes Sancti et Sanctae Dei, intercedite pro nobis!*

A família é o sustento do indivíduo: minha esposa, Thaís de Andrade Silva Barros, és minha melhor amiga, minha conselheira, minha motivação, meu porto seguro; palavras não podem expressar movimentos tão sublimes da alma; minha mãe, por conta de sua doença não pôde acompanhar as preocupações com esta dissertação. Tens minha eterna devoção! Agradeço a todos os meus familiares e amigos, os quais estão no coração de Deus.

Aos amigos, Marcos Paulo, Sérgio Gonçalves, Gleiber Daniel e Marcelo Lira pelos alívios do álcool e das orações em conjunto.

Ao orientador desta dissertação, Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, pelo discernimento intelectual de mestre agostiniano e amigo compreensivo.

Ao Dr. Fernando Raul, que nos momentos de crises materiais esteve presente com sua amizade, conversa e momentos engraçados.

Não posso deixar de agradecer ao grande Joseph Ratzinger e Padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, fontes de inspiração neste jardim das aflições.

À todos: *Ipsa conteret!*

Àqueles que são os suspiros de minha alma: Jesus, Maria e José, sagrada família que sempre me faz pequenos milagres: *totus tuus, ó Mariae, et omnia mea tua sunt!*

Dedico.

RESUMO

A presente dissertação visa esquadrihar o problema do agir humano e as diversas conseqüências que se originam de sua operação, seja esta positiva ou negativa. Para tanto, tomaremos como base filosófica de nossa reflexão o maior expoente da filosofia patrística: Santo Agostinho de Hipona. Demonstraremos que na filosofia moral de Agostinho o amor é o elemento chave para a compreensão das ações humanas, pois constitui a força motriz que direciona o homem ao objeto desejado. É necessária, previamente, a análise do objeto verdadeiro buscado pelo homem, a saber, a verdadeira felicidade, o próprio Deus. Explicaremos quais as causas que separam o homem da vida beata, bem como a necessidade de uma reflexão ético-moral empreendida pelo indivíduo. Após, distinguiremos as diversas significações empregadas pelos antigos na antiguidade do termo amor e como Santo Agostinho alarga seu sentido. Ademais: falaremos de como o amor incita as relações entre os indivíduos. Principiaremos uma reflexão sobre a obra *De Doctrina Christiana* e a ordem estabelecida por Deus que deve ser amada pelo homem. Entronizando no trabalho a ideia de que a moral cristã é o meio purificador do amor humano e de sua conversão ao amor divino para o bem viver, intuindo que o homem pode viver segundo Deus ou sob seus instintos. Por fim, apontaremos como Agostinho elabora na obra supracitada uma regra moral para a promoção do bem viver: o *uti-frui*, que, unida à moral cristã, reordenará o amor humano.

Palavras- chave: Santo Agostinho. Amor. Felicidade.

ABSTRACT

The present dissertation aims to probe the problem of human action, and the various consequences stemming from its operation, either positive or negative. For this reason, we will build our reflection upon the philosophical basis laid down by the greatest exponent of patristic philosophy: Saint Augustine of Hippo. We will set forth that on Augustine's moral philosophy, love is the key element for understanding the human actions, for it constitutes the driving force that directs man to the desired object. It is necessary, beforehand, the analysis of the true object sought by man, the true happiness, namely, God Himself. We will explain the causes that set man apart from the blessed life, as well as the need for an ethical-moral reflection undertaken by the individual. After that, we will distinguish the various meanings used in antiquity for the term love, and how Saint Augustine broadens its sense. Furthermore: we will talk of how love incites the relationships among individuals. We will begin a reflection about the work *De Doctrina Christiana* and the order established by God, that must be loved by man, enthroning in the work the idea that the Christian moral is the means of purifying human love, and of converting it to divine love for the good life, realizing that man can live either according to God, or under his own instincts. Lastly, we will point out how Augustine elaborates in the aforementioned work, a moral rule furthering the good life: the *uti-frui*, that, united to Christian moral, will reorder human love.

Keywords: Saint Augustine. Love. Happiness.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i>
<i>Contra duas ep.</i>	<i>Contra as Duas Epístolas dos Pelagianos</i>
<i>Contra Faust.</i>	<i>Contra Fausto Maniqueu</i>
<i>De beat. Vit.</i>	<i>Sobre a Vida Feliz</i>
<i>De catec. rud.</i>	<i>Sobre a Instrução dos Catecúmenos</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>Sobre a Cidade de Deus</i>
<i>De doc. christ.</i>	<i>Sobre a Doutrina Cristã</i>
<i>De Gen. ad litt.</i>	<i>Sobre o Gênesis ao Pé da Letra</i>
<i>De imort. an.</i>	<i>Sobre a Imortalidade da Alma</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>Sobre o Livre-Arbítrio</i>
<i>De mor.</i>	<i>Sobre os Costumes da Igreja católica e dos Maniqueus</i>
<i>De nat. boni</i>	<i>Sobre a Natureza do Bem</i>
<i>De ord.</i>	<i>Sobre a Ordem</i>
<i>De quant. an.</i>	<i>Sobre a Pontencialidade da Alma</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Sobre a Trindade</i>
<i>De vera rel.</i>	<i>Sobre a Verdadeira Religião</i>
<i>Enarr. In Ps.</i>	<i>Comentário aos Salmos</i>
<i>Enarr. in 1ª ep. Joan.</i>	<i>Comentário a 1ª Epístola de São João</i>
<i>Enchir.</i>	<i>Manual sobre a fé, a esperança e a caridade</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epístola</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermão</i>
<i>Sol.</i>	<i>Solilóquios</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retratações</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O HOMEM, SER TEMPORAL EM BUSCA DA FELICIDADE ETERNA	15
2.1	CONDIÇÃO DO HOMEM NA VIDA TEMPORAL	16
2.2	O LIVRE ARBÍTRIO E O PROBLEMA DO MAL.....	20
2.3	A SUBMISSÃO DO HOMEM AS PAIXÕES: a prática do mal.....	27
2.4	A NECESSIDADE DE UMA REFLEXÃO ÉTICO-MORAL PARA UMA VIDA RETA	31
3	O AMOR, FORÇA MOTRIZ DO AGIR HUMANO	35
3.1	O AMOR NA CONCEPÇÃO CLÁSSICA GRECO-ROMANA E A EXPANSÃO DO CONCEITO POR SANTO AGOSTINHO	38
3.1.1	Seria o amor causa da angústia humana ou princípio da ação desenfreada do homem?.....	41
3.1.2	O amor como impulso rumo à <i>Veritas Beatitudo</i>	44
3.1.3	O amor como <i>Caritas</i> : a elevação do amor humano ao divino.....	45
3.1.4	A dimensão social do amor	49
4	INFLUXOS DO AMOR NA DOCTRINA ÉTICO-MORAL AGOSTINIANA, A PARTIR DO <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i>	55
4.1	O <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i> : objetivo, elaboração e lugar nos escritos agostinianos em nosso estudo	55
4.2	UMA ORDEM A SER AMADA: o homem na hierarquia dos seres	58
4.3	O AMOR COMO <i>LÓCUS</i> DO ORDENAMENTO DOS SERES	65
4.4	VIVER SEGUNDO DEUS OU SEGUNDO O HOMEM: a moral cristã como depósito do bem agir do homem	68
4.5	O <i>UTI-FRUI</i> COMO PRINCÍPIO NORTEADOR DA DOCTRINA ÉTICO- MORAL DO <i>DE DOCTRINA CHRISTIANA</i>	72
5	CONCLUSÃO	80
	REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

A introdução de um trabalho é o convite esperançoso, às vezes uma súplica camuflada de naturalidade, de que alguém adentre no recinto das ideias propostas pelo autor. Assim, elabora-se o convite com os adornos literários mais ilustres; empreende-se a retórica mais homérica possível; busca-se seduzir o leitor com as melhores artimanhas gramaticais; tenta-se elevá-lo ao máximo suspense; por fim, emprenha-se toda uma estratégia para que a vontade e o desejo humano se voltem para a obra. Seria de um disparate imprudente, uma falta de realismo, querer ortografar originalmente um trabalho sobre a obra do grande Filósofo patrístico e “mestre do ocidente” (BOHNER; GILSON, 2009, p.140) Agostinho de Hipona (354-430). O número de obras sobre o Filósofo é imensurável; aliás, o número de suas obras já é gigantesco e sua profundidade inabarcável completamente. Ademais, como querer superar com um simples trabalho os grandes Étienne Gilson e Agostino Trappé? Seria soberba! A mesma soberba condenada por Agostinho. Assim, este trabalho se insere dentro de uma longa tradição de estudo e tem a simples pretensão de comunicar ao estudioso os pontos essenciais da temática adotada no autor escolhido, a saber, *O amor como fundamento ético-moral do agir humano, segundo Santo Agostinho*. Para tanto, devemos elucidar alguns pontos importantes em nosso trabalho.

Nosso interesse inicial era esquadriñar a relação da ordem moral do homem com sua extensão coletiva, o Estado, dentro da obra *Sobre a Cidade de Deus*. Para chegarmos ao objetivo, deveríamos partir da análise antropológica feita por Agostinho em diversas obras. A partir dessa investigação esperávamos compreender como o Filósofo concebia as diversas causas de motivação das ações humanas para daí deslindar o princípio de ordenação coletiva do homem, ou seja, o elemento fundamental sustentador da ordem do Estado. Como a pesquisa se nos mostrou demasiado abrangente decidimos adotar algum conceito chave do estudo apontado. Dentre vários conceitos que surgiram em nossas investigações, o tema do *amor* se nos apresentou como chave de interpretação indispensável na elucidação da problemática do agir humano. Se não captássemos o sentido do *amor* na ética agostiniana, não poderíamos passar adiante. Resolvemos então manter nossa

pesquisa estritamente vinculada ao modo como o amor é princípio primordial da ação humana.

Assim, os problemas propostos são: como o amor é o peso e a medida do homem rumo ao Bem e acaba desembocando no mal? E como pode reordená-lo para seu objeto verdadeiro, Deus? Para nós, Agostinho elabora uma doutrina moral baseada no cristianismo e na reflexão da vida concreta do homem sob uma regra geral para a promoção do bem viver: o *uti-frui*. Nossa hipótese foi a de que o homem necessita de uma purificação interior, que é fornecida tanto pela doutrina moral que o Cristo revelou como o correto modo de amar dentro da ordem estabelecida por Deus somado com uma reflexão ética que, por sua vez, deve estar acompanhada de algumas regras fundamentais para que o homem possa se basear quando de suas decisões. Agostinho faz mais: elabora um critério moral no *Sobre a doutrina cristã* que resume todas as regras posteriores. Dessa maneira, pensamos que poderíamos compreender não só o agir humano, a descobrir como poderia o homem purificar-se no verdadeiro amor. Dessa forma, apontaremos como estão estruturados cada capítulo de nossa pesquisa.

Como afirma Gilson (2006, p. 17) “ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com beatitude”. Assim, elaboramos um **primeiro capítulo** intitulado *O homem: ser temporal em busca da felicidade eterna* (1). Como é de se esperar, principiamo-lo esquadrinhado a *condição do homem na vida temporal* (1.1), ou seja, mesmo nesta vida temporal deseja ele a felicidade eterna. Porém, parece haver um hiato entre o querer e o alcançar. Há inúmeros percalços para a *veras felicitas* (verdadeira felicidade). Estes são os diversos males que nos acometem temporalmente tanto por nossa condição de pecadores – numa concepção cristã bíblica – quanto pelas nossas escolhas desregradadas mediante o mau uso de nosso livre-arbítrio. O *livre-arbítrio e o problema do mal* (1.2) são colocados estruturalmente nesse sentido. O “mal” moral surge justamente quando enxergamos uma *submissão do homem às paixões* (1.3) mediante um desordenamento de valores fundamentais para bem viver. Ficando o homem a mercê de seus próprios instintos, vai embotando pouco a pouco seu espírito, assemelhando-se cada vez mais aos seres irracionais. Por isso Agostinho insiste na *necessidade de uma reflexão ético-moral para uma vida reta* (1.4), ou seja, o homem deve tomar consciência de sua condição e as causas de suas misérias interiores. Neste capítulo utilizamos principalmente as obras *A vida*

feliz e *O livre-arbítrio* as quais nos forneceram uma fundamentação mais consistente de nossas asserções.

No segundo capítulo, “*o amor, força motriz do agir humano*” (2), adentramos diretamente na temática principal. Nele, demonstramos que o amor é o princípio de toda a ação humana e que quando buscamos algo, fazemo-lo por amar determinado objeto que nos legará verdadeiramente ou não determinado bem. Dessa forma, nos foi necessária uma exposição do *amor na concepção clássica greco-romana e a expansão do conceito por Santo Agostinho* (2.1), onde fizemos uma análise dos diversos sentido que o amor assume tanto no mundo antigo, quanto na obra mesma de nosso Filósofo. A partir disso, empreendemos uma longa reflexão acerca da função que o amor exerce na vida concreta do homem.

Se o homem busca a felicidade, mas não pode alcançar na vida temporal e por isso se angustia, *seria o amor causa da angústia humana ou princípio da ação desenfreada do homem?* (2.1.1) O amor, dirigindo nossas ações para um objeto que está acima de nossas capacidades, não causaria apenas a tristeza de desejar um bem impossível? Não poderia ser, pois o amor está para a verdadeira felicidade assim como a fome está para o alimento. A sede insaciável do amor se encontra na fonte da felicidade eterna, por isso o amor é *impulso rumo à Veritas Beatitudo* (2.1.2). É justamente o que apontamos quando delineamos *O amor como Caritas: a elevação do amor humano ao divino* (2.1.3). Se chegamos à felicidade plena, é por que transfiguramos nosso amor humano em divino e no divino, em Deus e no amor de Deus. Porém, não pode o homem amar só, o amor a Deus pressupõe amar o próximo. Dessa forma, o amor é o princípio de toda a relação social. Necessariamente tratamos um pouco da *dimensão social do amor* (2.1.4), a saber, toda a humanidade ama e busca a Suprema Felicidade e por isso o amor é causa e fonte de do bem que é comum a todos. Neste capítulo fundamentamo-nos em várias obras de Agostinho, visto que o tema se encontra disperso por passagens diversas.

Chegamos ao **terceiro capítulo** que tem por título *Influxos do amor na doutrina ético-moral agostiniana, a partir o de Doutrina Christiana* (3). Como já nos revela o título, todo nosso empreendimento sobre como o amor se insere no conjunto geral da doutrina ético-moral proposta por Agostinho gira em torno da sua obra *A doutrina Cristã*. Enxergamo-la como um resumo de todas as inferências éticas feitas por Agostinho anteriormente, durante e posteriormente sua elaboração. O demonstramos em *o de doutrina christiana: objetivo, elaboração e lugar nos*

escritos agostinianos em nosso estudo (3. 1). Contudo, a doutrina do amor na obra pressupõe e depende de uma ordem cosmológica estabelecida por Deus, ou seja, uma ordem que sirva de “símbolo” para o homem intuir que há um ordenador do qual tudo depende. Em *uma ordem a ser amada: o homem na hierarquia dos seres* (3.2) realizou tal intento. Mas o homem mesmo precisa compreender seu lugar nessa hierarquia bem como perceber que em si mesmo há uma ordem corporal submissa à espiritual que expressa sua superioridade e sua vocação ao amor divino (*Caritas*), mediante o alcance da felicidade transcendente. Foi justamente o que tentamos deslindar na parte intitulada *o amor como locus do ordenamento dos seres* (3.3), ou seja, o amor divino é quem ordena todas as coisas; o amor do homem é quem o leva a agir por meio desse ordenamento. Assim, o amor é o centro da ordem. Depois, só nos restou unir a questão do amor como força do agir humano e como centro ordenador dos seres.

No segmento *viver segundo Deus ou segundo o homem: a moral cristã como depósito do bem agir do homem* (3.4), salientamos que o homem age por amor, mas que esse amor por ser em vista daquele felicidade eterna e verdadeira, agindo de acordo com a ordem estabelecida, como também pode ser em vista de sua satisfação terrena, desprezando Deus e ordem dos seres. O homem, então, precisa de um critério para agir segundo a ordem. A moral cristã existe para que o homem viva bem mediante o correto amor. No *De doctrina christiana*, Agostinho elabora esse critério chamado de *uti-frui*, ou seja, utilizar e fruir. Esse é a síntese dos preceitos humanos para o bem viver, para o reto amar. Amar cada ser com a medida do seu valor. Fruir, que é amar algo por si mesmo, só Deus. Utilizar, em vista do que se deve fruir, dos outros seres. Surge então o problema de como amar o próximo e a si mesmo em vista de Deus. Nos esforçamos por esclarecer na última parte do nosso capítulo o *uti-frui* como princípio norteador da doutrina ético-moral do *de doctrina christiana* (3.5).

Nossa metodologia caracteriza-se estritamente como leitura analítica. Primeiramente recorrendo aos escritos do próprio Agostinho: manuseamos, dentro desse caráter primário, as obras da Coleção Patrísca da editora Paulus e as *Obras completas de San Agustín* publicadas pela BAC (*biblioteca de autores cristianos*) em edição bilíngue espanhol-latim. As traduções do espanhol para o português são livres mediante nosso conhecimento da língua e o uso do dicionário *Santillana* (2000). Comparamos sempre essas traduções com o original em latim e sua

tradução espanhola. Como já dissemos, adotamos como guia de pesquisa as obras clássicas de Étienne Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* e *História da Filosofia Cristã*, e que se nos afigurou importantíssima, a obra do orientador deste trabalho Dr. Marcos Roberto Nunes Costa: *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. Esta nos legou a concatenação textual de Agostinho no que concerne a ordem de suas ideias.

Esperamos contribuir para uma reflexão moral interior e exterior da vida humana, pois “O amor de Deus, o amor ao próximo chama-se caridade” (*Enarr. In psal. 31, 2, 5*).

2 O HOMEM, SER TEMPORAL EM BUSCA DA FELICIDADE ETERNA

Neste capítulo empreenderemos todo um conjunto de reflexões tendo por escopo apresentar a ideia do Eudaimonismo agostiniano, ou seja, o lugar da felicidade na obra de Agostinho – dentro daquilo que objetivamos como um todo. É por demais ressaltado pelos agostinianos que o conceito de felicidade por ele delineado está atrelado necessariamente a sua teologia. Dessa forma, a felicidade agostiniana se diferenciará do eudaimonismo concebido pelos gregos. Não há um rompimento com a tradição antiga, mas, digamos assim, uma resposta mais objetiva empreendida por Agostinho. Permita-nos a seguinte colocação: a interrogação grega sobre *o que é a felicidade*, transforma-se em *quem é a felicidade*. A felicidade não se torna um conceito vago, mas uma “pessoa” que contém em si todo o princípio, meio e fim da realização humana. Platão, tomando de seu mestre a original reflexão acerca da essência do homem, deslinda a questão da necessidade de um objetivo na vida humana e sua realização. Compreendendo ainda que a essência das coisas se encontram no mundo inteligível, é de intuir que a realização está na forma de vida ligada as ideias. Para o Atenense o objeto de nossas buscas é o Bem (*Agathon, αγαθόν*) (cf. VOEGELIN, 2012, p. 34), conjunto de “todos os bens” (PLATÃO, *República*, 506a- 06b.) atrelados ao ideal filosófico de vida. Esse bem está intimamente ligado com o amor. A aproximação, obtenção e busca do bem supremo pressupõe essa tendência humana em vista de. Revela-se um movimento, um caminhar, ou seja, um dinamismo, como nos diz Franco Trabatoni (2010, p. 148):

É fácil constatar que esse elemento é realmente essencial na vida de todos os seres humanos (e não só deles). A vida é movimento, dinamismo, tensão para o desejo de algo: particularmente tensão para a obtenção das coisas que parecem apetitosas e boas ao sujeito que as deseja. No caso do sujeito racional, certamente ele aplicará sua inteligência e seu discernimento para conseguir alcançar certos objetivos que valham realmente a pena. Nesse sentido, para Platão, o *eros* se liga intimamente a filosofia, porque o desejo que acomete a todos, de viver uma vida, nunca poderá ser realizado se pelo menos não tentarmos conhecer o bem: em outras palavras, não poderá ser realizado se não dispusermos nossas vidas em direção do conhecimento.

As bases do Eudaimonismo aristotélico se encontram no livro I da *Ética à Nicômaco*. Nele apresenta uma noção teleológica de felicidade, a saber, a felicidade

corresponde aquilo que é buscado em si mesmo e não por outro fim do qual dependeria. Esse constituiria o Bem supremo. Para tanto, empreende uma séria de hierarquias interdependentes de bens que no fim será reduzido aquele Bem maior, do qual dependem todos os bens. Não é a virtude em si felicidade, mas a vida virtuosa, teórica, reflexiva, é caminho para o alcance do Bem supremo, da própria felicidade. O Estagirita:

E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I.7, 1097 b 15-20)¹

O Bem platônico e o supremo Bem Aristotélico revelam-se mediante o reto viver do homem. Em Agostinho, há uma prévia identificação do Bem com o objeto que realizará o homem plenamente, elevá-lo-á à vida divina e o qual não se poderá perder. A concepção de felicidade e Bem em Agostinho não se distancia de Platão e Aristóteles, pelo menos nas disposições acima mencionadas, mas vem complementá-las com a novidade da filosofia cristã, com traços neoplatônicos fundamentais. Ademais, nosso Filósofo encontra sua definição de felicidade mediante o deslindamento dos vários problemas temporais do homem, principalmente quando refere-se à condição humana. Nossa reflexão, dessa maneira o vemos, sobre a felicidade em Agostinho deve pressupor tais problemas, a saber: a condição natural do homem, o livre- arbítrio, o mal e a necessidade de uma reflexão ético-moral para uma vida reta. Não que esgotem toda a questão. Entrementes, para nosso intento são suficientes.

2.1 CONDIÇÃO DO HOMEM NA VIDA TEMPORAL

O Ser por excelência, Deus, no processo de criação das coisas, fê-las como participante de seu ser, cada qual dentro de uma gradação hierárquica por Ele

¹ Além do mais, a felicidade é a perfeição da virtude. Alcança-se a felicidade aquele que é sublimemente virtuoso: Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X.7 ,1177 a 15)

mesmo instituída. Entre todas², o homem ocupa o mais alto grau de participação por possuir atributos que por um lado o distingue de tudo quanto existe e, por outro, porque está destinado a participar da vida divina de forma plena³. Ademais, só o homem sente a necessidade de se autoquestionar do porquê de sua existência e qual sua finalidade última. Em suma, o homem está destinado a Deus, verdadeira felicidade e verdade em si mesma. A problemática antropológica agostiniana, porém, não se resume a certa listagem das características reais da entidade homem, proveniente de um método estritamente descritivo, mas desdobra-se em sua vida concreta, tanto individual quanto coletiva, na realidade temporal.

A temporalidade é uma dos temas mais estudados e revisitados pelos agostinianos do passado e do presente. Para Agostinho o tempo está intimamente ligado à criação do mundo, pois a eternidade não possui qualquer relação com o tempo, portanto só as criaturas estão ligadas a esta realidade temporal, inclusive o homem. Poderia perguntar-nos o leitor “qual o motivo de colocar o tempo dentro da interrogação da antropologia agostiniana?”. Respondemos que se não compreendermos a realidade temporal em seu aspecto mais metafísico possível, não poderemos entrar no complexo paradoxo vital do homem destinado à eternidade, mas obrigado a viver temporalmente. Destarte, ressaltamos que limitaremos essa reflexão apenas naquilo que for útil ao desenvolvimento de nosso estudo sobre o homem e sua vida moral, na qual Agostinho tenta traçar uma regra ética para a promoção do reto viver, baseada no amor. O próprio Mestre, nas *Confissões*, atenta que muitos inquirem acerca da temporalidade em que vivem, e o mesmo responde:

² Afora os anjos que aqui não levamos em conta por ser objeto de estudo da teologia.

³ Sua destinação à eternidade é, principalmente, consequência, permita-nos colocar assim, da imagem e semelhança que tem com o Criador expresso na razão. Agostinho mesmo admite que em diversas faculdades, principalmente de caráter físico, somos inferiores a muitos animais, entretanto temos a superioridade da consciência vital de nós mesmos, e essa é a principal diferença entre nós e todas as criaturas. Assim, intenta Agostinho, no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*: “Muito bem! Mas diga-me ainda: Não é evidente que quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?” Ao que responde Evódio: “Não encontro outra coisa. Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para todos que essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe daríamos mais correto do que o de razão?” (*De lib. arb.*, II, 7, 16).

De onde poderiam vir e como poderiam transcorrer os inumeráveis séculos, se não os tivesses criado, tu que és o autor e criador dos séculos? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por ti? E como poderia esse tempo transcorrer, se nunca tivesse existido? Portanto, sendo tu o Criador de todos os tempos – se é que existiu tempo antes da criação do Céu e da terra – como se pode dizer que cessavas de agir? De fato, foste tu que criastes o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares (*Conf.*, XI. 13, 15).

A reflexão inicial acerca do tempo principia com um autoquestionamento do Mestre sobre a eternidade de Deus, a qual o homem está destinado, reconhecendo, porém, a existência de uma dificuldade tremenda em compreender aquela dimensão eterna por participarmos de uma vida temporal. Mas a evidencia sinalizada por Agostinho pode ser resumida no seguinte pensamento: se Deus é eterno, não é temporal; portanto, Ele criou o tempo. A compreensão da própria vida humana inicia-se quando o indivíduo que naturalmente deseja a eternidade eleva-se a uma reflexão sobre o destino final de sua própria vida dentro do tempo. Agostinho, apesar da dificuldade da questão, tenta conceituar o tempo em uma perspectiva metafísica:

O que é o realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? **No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações?** Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei (*Conf.*, XI. 13, 17- destaque nosso).

Porque investigar o tempo? Porque é um tema por demais familiar a Agostinho e conseqüentemente ao homem. A emblemática confissão de não saber conceituar o tempo dar-se-á pela incapacidade de o ser humano não ter acesso universal aos três atributos ou partes do tempo: presente passado e futuro⁴. Só Deus tem acesso, como ser eterno, a toda universalidade temporal: primeiro, por estar fora do tempo, pois “na eternidade nada passa, tudo é presente” (*Ibid.*, XI, 11, 13); segundo, por ser criador do mesmo. Apesar disso, nós temos um limitado entendimento do tempo, e isso se dá porque vivemos continuamente nele, ou seja, vitalidade humana e temporalidade são inseparáveis. E isto não apenas está posto

⁴ Não desdobraremos aqui a reflexão da problemática “passado, presente e futuro” no livro XI (17-24) das “*Confissões*”, bem como no tema da “distensão da alma”, a maneira que a alma percebe o tempo, por não objetivar-nos na resolução do problema, mas apenas para apontar que o homem tem a necessidade de questionamento do conceito de tempo por suas aspirações interiores, como veremos adiante.

naquele que se desdobra nas veredas filosóficas, não só naquele que dedica sua vida a busca da sabedoria, mas também naquele indivíduo comum que não se lança à metafísica, que apenas vive. Concluindo: o tempo é a vida do próprio homem, por ser uma distensão da alma que caminha para, e não repousa em si mesma, por isso que está continuamente inquieta:

Assim sendo, o tempo é uma distensão da alma humana. “Não é o movimento do corpo ou dos astros, mas estes existem no tempo”. É o espírito que encurta ou alcança o tempo através da expectativa, da atenção e da memória. A alma espera, dirige-se para, e se recorda através de suas próprias experiências. O tempo é, afinal, uma impressão da alma. A eternidade não pode ser comparada ao tempo, pois se este é movimento, na eternidade não há movimento (SILVA, 2010, p. 24)

A fim de relacionar a temporalidade na asserção de condição natural, e por isso condição real da vida humana, valer-nos-emos do comentário de Moacyr Novaes Filho que fornece uma ligação direta da temporalidade com a complexa condição da vida humana:

Feito por Deus a partir do nada, o homem é uma criatura polarizada. Assim como toda a criatura, imerso na temporalidade, sua vida é um caminho para a morte (*uitamrtalis*, por oposição à vida divina, *uerauita*, *uitauitalis*), para a dissolução do nada. Em geral, as criaturas, temporais, nem sempre são nem não são de todo: cada uma é agora o que não foi, e será o que não é, até deixar de ser por completo, de certo modo reencontrando o nada de onde foi tirada. O homem, entretanto, tenta escarpas da dispersão, reunindo ainda que no pensamento sua experiência fragmentada, a fim de conhecer a unidade no seu mais alto grau. Esse esforço em direção à unidade é o solo comum dos problemas de Deus e da alma (NOVAES FILHO, 1992, p 31).

Ao se deparar com sua própria vida, o homem toma consciência da realidade temporal, principalmente ao atentar sobre a dissolução dela mesma na morte e, naturalmente, pergunta-se o que será a vida pós-morte, ou seja, a morte é a principal condição humana que o coloca frente a temporalidade e a eternidade. Como filósofo cristão, Agostinho, evidentemente, tem por certo que a verdadeira vida se dará em Deus quando a temporalidade findar, de modo que nela está sua felicidade, ou melhor, a Verdadeira Felicidade. Assim, o homem buscará uma maneira correta de viver baseada em pressupostos morais que levará à eternidade em Deus. Portanto, a condição temporal do homem manifestada diretamente em seu findar, é impulso suficiente para o desejo do reto viver afim de alcançar a eternidade em Deus, suma Felicidade. Se eu, homem, estou destinado a uma vida eterna,

como viver nesta temporalidade pensando, caminhando e objetivando aquela Vida Feliz? Eis o que iremos tratar agora. Eis o problema central de nossa vida. Eis a principal problemática da moral agostiniana. E é justamente essa resposta que, por via de nosso Mestre filósofo, esforçar-nos-emos a esclarecer, na medida de nossa capacidade

2.2 O LIVRE ARBÍTRIO E O PROBLEMA DO MAL

O homem perante a eternidade em Deus sente-se perdido e embaraçado interiormente por não entender o choque de duas realidades tão opostas, mas tão factuais. Consequentemente, cabe-nos interrogar: se Deus nos destinou à eternidade, por que a necessidade de um aparato ético que posteriormente positivasse em leis universais e até mesmo jurídicas? Como ser criado para Deus, não viveria o homem naturalmente caminhando para seu destino? Não seria ele desejoso daquele bem supremo e da suma felicidade? Suas ações não estariam ligadas, mesmo na temporalidade, ao Ser verdadeiro? E mesmo vivendo temporalmente, ou seja, de maneira passageira, não deveríamos naturalmente obter Deus? Há um hiato na condição humana.

Coloquemos o seguinte pressuposto: só temos necessidade de uma reflexão acerca do reto agir caso exista a possibilidade de agir de maneira desregrada. Segundo Agostinho “sempre que decidia querer ou não querer uma coisa, era eu e não outro que queria, e aí estava a causa do meu pecado” (*Conf.*, 7, 3, 5), ou seja, o homem tem consciência de que é responsável pelos próprios atos. Continua nosso Filósofo: “Mas quem me criou? Não foi o meu Deus, que não somente é bom, mas ele é a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tenda para o mal e não para o bem?” (*Ibid.*). Eis um problema do qual Agostinho se desdobra constantemente em suas obras, principalmente num diálogo com Evódio, no qual diz:

Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades — de poder buscar a verdade. Visto que a ordem seguida, então, atuou em mim com tanta eficácia para

resolver satisfatoriamente essa questão, seguirei igualmente contigo aquela mesma ordem pela qual fui libertado. Seja-nos, pois, Deus propício e faça-nos chegar a entender aquilo em que acreditamos. Estamos, assim, bem certos de estar seguindo o caminho traçado pelo profeta que diz: "Se não acreditardes não entenderéis". Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado. Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos? (*De lib. arb.*, I, 2, 4)⁵.

Como filósofo cristão, Agostinho acredita que Deus não pode ser o criador do mal, pois que ele é o Sumo bem. O mal seria, assim, uma realidade apartada de Deus e próxima a vida temporal. O homem estaria fadado a viver em meio aos males deste mundo e, ademais, pode ser causa desses males em diversos níveis e formas. De maneira direta, Agostinho nos fornece uma definição de mal consistente e, a nosso ver, satisfatória. Sendo Deus o ser supremo e nós o ser por participação, temos a possibilidade de integrarmos a plenitude do ser quando de nossa elevada união com Deus, ou seja, quanto mais nos aproximamos do Ser, mais nos aperfeiçoaremos enquanto ser. Na perspectiva oposta, quando nos afastamos de Deus estamos corroendo nosso próprio ser. Em outros termos: nos aproximar de Deus é completude, afastar-se é degradar-nos. O mal é definido, assim, por Agostinho como corrupção do ser ou do bem, conforme vemos no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica os Costumes dos Maniqueus*:

Volto a insistir pela terceira vez sobre a natureza do mal. O mal, contestareis, é a corrupção. Quem poderá negar ser isto o mal em sua generalidade? A corrupção nova contra a natureza? Não é ela que danifica? Mas minha resposta é que a corrupção não é nada em si mesma; não é uma substância, senão que existe em uma substância que afeta. Esta substância à que toca a corrupção não é a corrupção, não é o mal; porque uma coisa que é atacada pela corrupção é provada de sua integridade e de sua pureza; se ela não tivesse pureza alguma da qual pudesse ser provada, não poderia,

⁵ Outro questionamento de Agostinho sobre o mal: "De onde então vem o mal? Porventura da matéria que ele usou? Haveria nela algo de mal, e Deus, ao dar-lhe forma e ordem, teria deixado algo por transformar em bem? E por que teria procedido dessa maneira? O Onipotente teria sido impotente para convertê-la, de modo que nela não permanecesse mal nenhum? Enfim, por que empregou essa matéria, ao invés de usar sua onipotência para reduzi-la ao nada? Poderia ela existir contra a vontade dele? E se era eterna, porque a deixou subsistir nesse estado por um tempo infinito, para só depois decidir fazer uso dela? Ouse a decisão de agir foi repentina, por que sua onipotência não a reduziu ao nada, para que subsistisse apenas ele, verdadeiro, sumo e infinito bem? Ou se não era bom que a Bondade deixasse de realizar coisas boas por que não aniquilou a matéria má reduzindo-a ao nada, estabelecendo outra que fosse boa e com ela criando todas as coisas? Que onipotência era a sua, se não podia criar algo de bom sem o auxílio de matéria não criada por ele?" (*Conf.*, VII, 5,7).

evidentemente, ser corrompida; e a pureza que ela possui vem senão da fonte de toda a pureza (*De mor.*, II, 5, 7).

O mal gera a corrupção do ser quando este se afasta do Ser, fonte de existência e no qual se realizará a plenitude do homem. Além do mais, o mal é uma revolta contra a própria natureza que foi instituída por Deus no processo criador. Destarte, em relação ao homem, o mal é queda gradativa do ser humano em sua existência vital, proveniente da possibilidade de viver contra sua própria natureza.

Tal possibilidade advém de uma capacidade particular constitutiva do homem, a saber, a capacidade de escolha. A partir dessa resposta e simples definição do mal, desenvolveremos a problemática da possibilidade de escolha do homem entre aquilo que pode elevá-lo e aquilo que pode degradá-lo em seu ser. Sobre isto nos esclarece Juan Cordeiro Hernández:

No contexto de seu tratamento do mal, Agostinho parte da premissa, tanto religiosa como metafísica, da absoluta bondade de Deus, o que implica necessariamente a impossibilidade de que Ele seja responsável pelo mal. Isto significa que, a origem do mal deve ser buscada em outra parte. O mal não é mais que corrupção e perda das características que constituem todo o ser. É um dano que sofrem as criaturas em virtude de sua vulnerabilidade radical, dano que prova sua bondade ontológica (HERNANDÉZ, 2009, p.173 – tradução nossa)⁶.

Quando Agostinho afirma não entender como sua vontade pode não se inclinar Àquele para quem foi criado, mas deixar-se levar por aquilo que o degradará, toca justamente no cerne da questão da condição humana no que se refere a necessidade de uma reflexão ética-moral objetivando encontrar princípios que o guie ao eterno, mesmo na vida temporal. Nós, como seres humanos concretos, podemos viver segundo nossa natureza ou desvirtuar-nos em uma vida sub-humana. Não há outra entidade capaz de negar sua própria natureza. Diante de si mesmo e de seu Criador, pode escolher entre o bem e o mal, entre o ser e o não ser, entre a felicidade e a tristeza, em suma, a escolha de encaminhar-se para a beatitude é livre, é esta realidade que Agostinho define como *livre arbítrio*, título de sua conhecida obra. Concordando com Agostinho afirma Evódio no *Sobre o Livre Arbítrio*:

⁶ HERNANDÉZ, 2009, p.173: “*E nel contexto de su tratamiento del mal, Agustín parte de la premisa, religiosa a la vez que metafísica, de la absoluta bondad de Dios, lo que implica necesariamente la imposibilidad de que Él sea responsable por el mal. Esto significa que, el origen del mal debe ser buscado em otra parte. El mal no es más que la corrupción o pérdida de las características que constituyen a todo ser. Es El daño que sufren las criaturas em virtud de su vulnerabilidad radical, daño que prueba su bondad ontológica*”.

[...] tínhamos proposto, após a primeira questão: "O que é proceder mal?", parece-me já termos resolvido com clareza, a saber: "De onde vem praticarmos o mal?". Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre arbítrio de nossa vontade [...] (*De lib. arb.*, I, XVI, 35a)

Comentando a matéria da relação do mal e sua prática pelo homem por possuir a vontade livre, Graciele Coutinho infere que:

Em suma, na filosofia agostiniana, o homem é livre e precisamente nisto reside a possibilidade de pecar, embora não seja o pecado elemento constituinte da essência mesma do livre arbítrio. Assim, Deus não é o autor do mal – nem poderia sê-lo – porque, como vimos, d’Ele somente procedem toda natureza e os atributos que a conservam, isto é, todas as coisas criadas de cujos atributos o mal e a corrupção ou privação. O autor do mal é o próprio homem que, por vontade livre, corrompe a si mesmo, peca (COUTINHO, 2010, p. 128-129)⁷.

É estritamente por possuir a vontade livre que o homem pratica o mal e, assim, priva-se do bem, do ser. Mas não podemos limitar a relação do mal como consequência da vontade livre, como se esta fosse a fonte ontológica do mal praticado pelo homem. Evódio, ainda no *Sobre o Livre Arbítrio*, pede a seu Mestre “a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre arbítrio da vontade, já que, caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar” (*De lib. arb.*, II, 1,1).

A asserção de Evódio é necessária por Agostinho instituir o axioma de que Deus é a Suma bondade e, portanto, não pode ser causa dele. Assim, por que permitir ao homem a possibilidade da vivência desregrada ao invés de aperfeiçoar-se no ser? Não seria melhor a ausência da vontade livre, justamente por ser a fonte da prática desvirtuada? Portanto, o livre arbítrio é um mal nos dado por Deus. Agostinho discordará desse pensamento. Sim, é através do livre arbítrio que pecamos, ademais, se “é unicamente por ele que pecamos” (*De lib. arb.* II, 1, 1), mas não devemos qualificá-lo como elemento constitutivo de maldade, ou seja, não quer dizer que o possuímos para praticar o mal. Se fosse assim, não seria justo o homem receber benefícios ou castigos por seus atos, então Deus seria injusto e consequentemente o conceito de justiça que comumente levamos em conta não

⁷ Também disserta Ricardo Bellei: “O mal, portanto, não pode estar em Deus, que é o Sumo Bem, mas somente em suas criaturas, pois o mal é privação ou perversão da vontade que se volta para as criaturas e não para o criador, o que em Deus não ocorre, e a essa perversão Agostinho chama de mal moral ou pecado, como anteriormente descrito. Se o mal é uma defecção, um nada ou uma não-substância, sua origem não está no cosmo ou em Deus, mas sim no homem, onde se situa a raiz do mal moral, ou pecado, origem e fonte de todo o mal no mundo” (2010, p. 81).

teria sentido⁸. Ademais, em contrário ao mal, quando o homem se volta a Deus livremente, age de maneira mais perfeita por justamente compreender a necessidade de perfeição de seu ser, o que as outras criaturas não podem. É o que o Filósofo demonstra:

Realmente, e se é essa a questão por ti proposta, já está claramente resolvida. Pois, se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. [...] Assim, quando Deus castiga o pecador, o que te parece que ele diz senão estas palavras: "Eu te castigo porque não usaste de tua vontade livre para aquilo a que eu a concedi a ti"? Isto é, para agires com retidão. Por outro lado, se o homem carecesse do livre arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Iguamente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. (*De lib. arb.*, II, 1,3).

Ainda podemos retirar outro argumento da afirmativa de que o livre arbítrio é um dom nos dado por Deus. Caso o livre arbítrio constituísse um elemento estritamente para que o homem praticasse o mal, não haveria possibilidade de bondade no homem, assim não seria livre arbítrio e sim escravidão. Livre arbítrio é justamente a possibilidade de escolha entre o ser e o não ser, digamos assim. O homem, na antropologia Agostiniana, é ontologicamente bom, mas que pode

⁸ A esse respeito, Breno Ramos Mosso esclarece: O julgamento de Deus para com os homens não retira deles a sua liberdade, as suas recompensas e punições existem justamente por que é concedida ao homem uma livre escolha. Ainda que haja um caminho certo a seguir, existem outras tentações às quais o homem podem sucumbir. O prêmio é merecido ao homem que se sacrifica para agir conforme os desígnios de Deus e é justo que Deus que fez o homem também o recompense por louvá-lo e o castigue por sua ingratidão (2009, p. 6). E ainda Jonas Barbocovi: Pela razão, já analisada, de que o Livre Arbítrio é um bem, é por possui-lo que o individuo pode ser apreciado como sendo justo ou injusto. Possuindo a liberdade de livre escolha, isto é vontade livre, o homem pode agir corretamente ou não em suas ações, e conseqüentemente se agir bem ou mal a responsabilidade é toda sua. Há uma vinculação entre ação e escolha: o livre arbítrio é o bem provido de forma essencial por Deus e resulta na habilidade ou capacidade do individuo escolher entre o que é bom ou ruim. Optando pelo bem o sujeito voluntariamente se torna um sujeito virtuoso e digno de recompensa, caso contrário, ao escolher por não fazer o bem, pode ser censurado. Mesmo sendo esta liberdade um bem proporcionado por esse ser de excelência, é pelo livre arbítrio que o individuo tem a probabilidade ou possibilidade de pecar (2012, p. 456-457).

desvirtuar-se de seu bem. Não praticamos o mal por conta do livre arbítrio, mas desejamos coisas menores que aquelas para a qual fomos destinados, a realidade espiritual e eterna. Em seu livro *Sobre a Natureza do Bem*, comentando uma passagem do *Livro do Gênesis*, Agostinho afirma que:

Do mesmo modo, porque o pecado não é desejo de naturezas más, senão abandono ou renúncia de outras melhores ou mais perfeitas, se escreveu assim nas Sagradas Escrituras: *toda criatura de Deus é boa*. Por isso todas as árvores que Deus plantou no paraíso são certamente boas. O homem, portanto, não desejou nenhuma natureza má quando tocou a árvore proibida, senão que cometeu uma ação má ao deixar o mais perfeito; pois melhor que todas as coisas criadas é o Criador, cujo mandamento não devia ser quebrado por gostar do proibido [...] porque, abandonando o mais perfeito, se deleitava em outra coisa boa, que era provada contra o preceito do criador. Não havia plantado, pois, Deus uma árvore arbusto mal no paraíso, senão que ele mesmo, que havia proibido tocá-lo, era mais perfeito (*De. nat. boni*, XXXIV)⁹.

O problema do erro primeiro (pecado original), segundo Agostinho, não está centrado no objeto desejado pelo homem, que conseqüentemente o tornou mortal e ignorante, mas na substituição do Criador pela criatura em seu desejo. Não é apenas questão de desobediência de determinada ordem, e sim o desordenamento de sua própria natureza enquanto criatura de Deus¹⁰. A vontade, assim, pode e deve escolher o bem, esse é seu modo de ser e sua razão,

⁹ A fim de um maior esclarecimento comenta Rosalie Pereira: “Em *De natura boni (Sobre a natureza do bem)*, Agostinho afirma que todo ser, seja corpóreo, seja espiritual, é bom. Na medida em que participam do Ser, todos os seres são bons, ainda que possa haver diferentes graus de bondade. Chamamos de má uma natureza que é corrompida, mas, se for possível supor que a corrupção suprima toda e qualquer espécie de bondade, não restaria nenhuma natureza, uma vez que essa participa do Ser, que é necessariamente bom (Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em *De libero arbitrio*” (2013, p. 579). Também o grande Etienne Gilson: “o poder da vontade para optar entre o bem e o mal baseia-se na sua aptidão para participar da felicidade” (2009, p. 191). E noutra obra: “Torna-se contraditório imaginar uma causa positiva, tal como Deus, na origem do movimento pelo qual a conta de livre se desvia dele. Sem dúvida, Deus criou a vontade mestra de si mesma e capaz de se apegar ao soberano bem ou de se desviar deste; mas se a vontade assim criada poderia se desligar de Deus, ela não deveria; sua queda, uma vez que ocorreu, não foi à queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona. Simples defeito falta de ordem e, por conseqüência, falta de ser, o movimento da queda original não tem outra origem a não ser o nada, ou seja, o não ser” (GILSON, 2007, p. 279).

¹⁰ A esse respeito diz Agostinho nas *Confissões*: “Mas que ações pecaminosas podem atingir-te, ó Deus, se és incorruptível? Que delitos te ofendem se é impossível fazer-te mal? Castigas as culpas que os homens cometem contra si mesmos, porque, mesmo quando pecam contra ti, fazem mal à sua própria alma, e a sua iniquidade se engana a si mesma, destruindo e pervertendo a própria natureza que criaste e ordenaste, quer servindo-se imoderadamente das coisas lícitas, quer desejando ardentemente as ilícitas, “mediante uso contrário à natureza”. São culpáveis no seu íntimo, imprecando contra ti e recalitrando contra o aguilhão, ou quando, rompendo as barreiras da sociedade humana, se alegram audaciosamente com a formação de conciliábulos ou com a criação de hostilidades, ao sabor de simpatias ou ressentimentos” (*Conf.*, III, 8, 16)

respeitando aquela ordem natural decorrente da vontade divina; não obstante, pode escolher apartar-se do bem seguindo um caminho desordenado.

Em suma, é necessária uma afinidade entre a vontade humana e a vontade divina. Sendo a felicidade “um bem próprio e pessoal”, ou seja, “minha felicidade deve ser, na realidade, minha” (BOEHNER ; GILSON, 2009, p.192), a vontade é necessária ao homem para que se eleve não apenas por alguma regra seguida, mas por meio de sua escolha livre, que transcenda a si mesmo integrando-se perfeitamente no Ser. O livre arbítrio, assim, é um bem, um dom, um presente que o homem deve usar de forma ordenada. Assim, se estritamente é o livre arbítrio meio que utilizamos para a prática do mal, também “não podemos agir com retidão a não ser pelo livre arbítrio da vontade” (*De lib. arb.* II, 18, 47).

Ao cair livremente, o homem se tornou escravo de si mesmo e de suas paixões. A liberdade não existe, portanto, quando se escolhe o mal, apenas há liberdade quando pelo livre arbítrio escolhe-se o bem, o reto, o ordenado, aquilo para o que foi criado, quando o homem se inclina as verdades eternas e não as temporais. Entrementes, a liberdade do homem não pode ser reestabelecida, depois de sua queda, por suas próprias forças, mas apenas com o auxílio de Deus. Podemos exemplificar com uma pequena metáfora da vida comum.

Quando um indivíduo escolhe viver segundo seus vícios em determinada droga, ao sentir a necessidade de deixá-la geralmente não o consegue, porque usando de seu livre arbítrio se tornou escravo de seu objeto. Só através da ajuda de outro e seu incentivo é que, geralmente, o possibilitará a sair do vício. Ou semelhante ao escravo acorrentado e sem poder mover-se: só poderá libertar-se das correntes com a ajuda de outrem. Daqui podemos inferir: o livre arbítrio só é liberdade quando escolhe o bem, ao contrário é escravidão. E após esta, só com o auxílio divino pôde e pode ainda libertar-se. Tal necessidade foi negada pela heresia pelagiana, à qual Agostinho enfrentará em vários escritos. Dentre os mais, destacamos *Contra as duas epístolas dos pelagianos*, na qual afirma:

Defendendo o livre arbítrio, se precipitam querendo que para fazer o bem confiemos nele mais que na ajuda do Senhor. Porém, quem entre nós disse que pelo pecado do primeiro homem pereceu o livre arbítrio no gênero humano? Pereceu, sim, na liberdade a causa do pecado; porém foi a liberdade que existiu no paraíso de possuía plena justiça junto com a imortalidade; pelo qual a natureza humana necessita da divina graça, segundo o que disse o senhor: *se o Filho os der liberdade, sereis realmente livres*. Tanto é assim que o livre arbítrio não pereceu no pecador, que precisamente pelo livre arbítrio

pecam, sobretudo os que pecam com deleite e, amando o pecado, escolhem o que lhes agrada [...]. E no qual se mostra que nem ao mesmo pecado puderam servir senão com outro gênero de liberdade. Não estão, portanto, livres da justiça senão pelo arbítrio da vontade, não estão livres do pecado senão pela graça do salvador (*Cont. duas ep. pelag.*, I, 2, 5)¹¹.

Assim, a vontade livre por si só não é, no estado atual do homem, suficiente para tornar-se efetivamente liberdade, mas é necessário o auxílio divino na vida temporal do homem. O divino se faz presente, assim, constantemente na vida moral do homem. O auxílio divino faz com que o livre arbítrio seja realmente liberdade, no sentido de que poderá realmente caminhar no bem a despeito dos percalços que o ameaça. Desse modo, o livre arbítrio é tanto condição de possibilidade de prática do mal, escravidão, quanto, com o auxílio divino, da vivência do bem, liberdade, em direção à suma Felicidade.

2.3 A SUBMISSÃO DO HOMEM AS PAIXÕES: a prática do mal

Já sabemos que o livre arbítrio é um tema importantíssimo para a compreensão da vida moral humana por ser o meio pelo qual nos é possível tanto escolher o bem quanto o mal. Também tomamos ciência de que ao praticar o mal tornamo-nos escravos, ao contrário o bem é gerador de liberdade em direção à Suma Felicidade. Nessa linha inquirimos: quando é, concretamente, que praticamos o mal e deixamos o bem? Para elucidarmos a questão, acompanharemos a argumentação de Agostinho acerca de um ato mal em particular para depois tirarmos algumas conclusões filosófico-morais. Ao buscar a essência do pecado, no *Sobre o Livre Arbítrio*, o Filósofo pede a Evódio um exemplo de ato mau. O discípulo aponta “os adultérios, os homicídios e os sacrilégios” (*De lib. arb.*, I, 3, 6). Agostinho, por sua vez, interroga se o discípulo considera o adultério um ato mau por ser contrário a lei vigente instituída. A negação é firme, pois a lei proíbe por que o ato em si é mau. Agostinho demonstra também que não é mau por não desejarmos ser

¹¹Ainda sobre a questão da graça denota Marcos Piratelli: “As interpretações feitas por Agostinho sobre o conceito de graça foram tão impactantes no cristianismo subsequente que, pelo menos no ocidente, os usos técnicos e/ou teológicos do termo [graça] ficaram condicionados às suas reflexões. Não por acaso a tradição posterior o cognominou “Doutor da Graça”. Isto não significa dizer que os padres orientais, sobretudo aqueles que escreveram em grego, por não elaboraram obras sistemáticas, ou não intitularem seus tratados com o comum “*De gratia*”, não tivessem se preocupado com o auxílio divino para a economia da salvação” (2011, p. 7).

vítima dele “se a paixão inspirasse a alguém de entregar sua própria esposa a outro” (*Ibid.*) admitiríamos o adultério ser ato relativo. Agostinho então conclui:

Talvez seja na paixão que esteja a malícia do adultério. Pois ao procurares o mal num ato exterior visível, caíste em impasse. Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito (Mt 5,28) (*De lib. arb.*, I, 3, 5).

Ao que Evódio concorda:

Nada é tão evidente. Vejo já não ser mais preciso longos discursos para me convenceres do mesmo a respeito do homicídio, do sacrilégio e, enfim, de todos os outros pecados. Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina (*Ibid.*).

A alma humana, naturalmente, criada para Deus, encontra percalços nesse processo e não há homem que se isente disso, “todas as pessoas estão dispostas a experimentar tais movimentos, denominados perturbações da alma ou paixões” (SILVA ; SILVA, 2012, p. 105). As paixões são “ações que se contrapõem ao movimento natural das coisas, porque desordenam o percurso que a natureza humana tem a fazer em torno de si mesma” (*Ibid.*, p. 104). Tais paixões obscurecem a visão racional do homem, e fá-los esquecer do Criador dentro do egoísmo vicioso. Ou melhor, age o homem de forma pecaminosa ao submeter sua parte mais alta às baixezas de suas paixões de modo que, dentro da ordem da criação, desordena a si mesmo, sua alma¹². Adilson Eskelsen (2013, p. 22) denota que uma paixão é um “movimento irracional da alma que o homem compartilha com os animais selvagens e que se torna hegemônico na alma do homem quando a razão não a dirige, havendo, naturalmente, más ações ou desordens propriamente humanas, tais como o amor à glória”¹³. O próprio Agostinho, no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*,

¹²A dignidade do homem se encontra na imagem e semelhança com o Criador, expressada em sua constituição racional. Negar seu estado é assemelhar-se aos animais: “o mal é identificado com paixão, sendo esta aí definível enquanto - movimento irracional da alma que o homem compartilha com os animais selvagens e que se torna hegemônico na alma do homem quando a razão não a dirige, havendo, naturalmente, más ações ou desordens propriamente humanas, tais como o amor à glória” (BISPO, 2014 p. 18).

¹³ O próprio Eskelsen salienta que o Filósofo não escreve um tratado acerca das paixões da alma, ou seja, não há um tratado completo e sistemático sobre todas as paixões. Entretanto, no “sobre o livre arbítrio” Agostinho afirma ser mau uso do livre- arbítrio a submissão da razão as paixões humanas.

especulando sobre a ordem dos seres e o lugar do homem nesta hierarquia ressalta que existem paixões que são propriamente humanas como o rir, o amor à glória:

Há ainda outras propriedades que não parecem convir aos animais, sem que todavia sejam no homem as mais perfeitas, como, por exemplo, divertir-se e rir. Por certo, são expressões características do homem, mas as menos importantes, no julgamento de quem julga a natureza humana. Vêm a seguir, o amor aos elogios e à glória e o desejo de dominar, tendências essas que também não pertencem aos animais. Contudo, não devemos nos julgar melhores do que eles, por possuímos essas paixões. Pois tais inclinações, ao se revoltarem contra a razão, nos tornam infortunados. Ora, ninguém jamais se pretendeu superior a outros, por sua miséria (*De lib. arb.*, II, 8, 18).

Apesar de termos paixões intrinsecamente nossas, não nos devemos julgar superiores aos seres inferiores por isso, pois a maior de todas as discrepâncias em relação aos animais que temos é a razão, e mesmo as diferenças menores dependem desta. A razão é o dom maior que temos para avaliar nossas próprias ações e, em relação as paixões, devem estar sob sua função enquanto elemento constitutivo que dignifica-nos. Agostinho lança o exemplo, no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, o domador de feras, que necessita da razão para domar um animal feroz, pois as paixões não podem dominar as paixões e, se a razão existe no homem, tem como um dos intentos dominar as próprias paixões do homem bem como dominar os entes que lhe são inferiores:

- Ag.* Pois bem! É tua opinião que os domadores de animais ferozes não podem ser encontrados a não ser entre homens sábios? E denomino sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente.
- Ev.* Seria ridículo considerar como sábio a todos os que comumente são chamados domadores. Ou ainda, os pastores, vaqueiros ou cocheiros e todos os que vemos dominar os animais domesticados ou os que logram submeter a si, por sua habilidade, os animais indómitos.
- Ag.* Agora, tens por aí um sinal certíssimo para reconhecer claramente a existência no homem de uma mente, ainda que essa mente não exerça o seu domínio. Os homens, a que te referiste, possuem de fato a mente, pois não realizariam ações que executam se não a tivessem. Mas essa mente não exerce o domínio sobre eles mesmos, e assim são uns insensatos. E é

sabido que o reino da mente não pertence a não ser aos sábios
(*De lib. arb.*, II, 9, 19)¹⁴

A mente é única e exclusivamente, mesmo decaída por conta do pecado original, a potência humana capaz de conter ou controlar as paixões dentro da tensão espiritual tal qual estabelecida pelo Criador e, assim, necessária para a conquista da *vera beatitude* na transcendência. Não voltaremos a questão da necessidade do auxílio divino, da graça, para o correto uso da razão, já tratada, mesmo que brevemente, acima, mas frisaremos que na hierarquia dos bens que o homem detém a razão não pode ser disciplinada por potência ou elementos constitutivos antropológicos inferiores. Assim, o que pode ordenar a razão em sua função natural é o próprio auxílio divino, daí a justificação, talvez, da famosa “teoria da iluminação divina”¹⁵. Não entraremos no mérito dessa importantíssima questão, mas apenas nos referimos a mesma na intenção de demonstrar que não caímos no erro da presunção de afirmar de que o homem, através da razão¹⁶, alcançar a suma Felicidade, mas e ressaltar a necessidade do auxílio divino no plano da salvação.

¹⁴E mais adiante: “Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e corre to que a mente a domine” (*De lib. arb.* II, 10, 20). O próprio Deus, segundo Agostinho, não força o homem a se submeter às paixões que o perturbam: “Com efeito, por enquanto, baste-nos saber que esse Ser, seja ele qual for, capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude, não poderia de modo algum ser um Ser injusto. Tampouco, ainda que tivesse esse poder, ele não forçaria a mente a submeter-se às paixões” (*Ibid.*, II, 11a, 22b)

¹⁵Agostinho, em seu diálogo “*Soliloquios*”, vê como um milagre, caso possamos colocar assim, a capacidade que nós temos de sair dos objetos individuais e alcançar as grandes Alpes dos conceitos universais. Fazendo uma analogia com os objetos sensíveis, diz o Filósofo precisarmos de uma iluminação intelectual de maneira semelhante que nossa visão necessita da luz para enxergar e de algo do qual a luz seja proveniente. Assim, necessitamos do auxílio divino no plano do conhecimento, produzido pela razão: “Agora, uma vez que o momento presente nos dá a oportunidade, aceita, enquanto eu ensino, alguma coisa a respeito de Deus com base na analogia das coisas sensíveis. Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol. Como no sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejas compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas” (*Sol.*, I, 8, 15). Apesar de o Hiponense apontar a diferença entre a realidade racional e a realidade divina, justificamos que o objetivo da razão é o próprio Deus, pois o ente “homem” tem como fim o próprio criador.

¹⁶O próprio Agostinho, nas *Confissões*, relembra o furto das peras quando jovem, sentir prazer no ato mesmo tendo consciência de sua ilicitude: “Mas o que foi que achei naquele roubo, em que foi que imitei o meu Senhor, ainda que mal e pervertidamente? Talvez eu tenha sentido prazer em agir contra a lei pela fraude, já que não o podia fazer pela força, para imitar, escravo que era, uma falsa liberdade, praticando impunemente o que não me era lícito, mediante uma tenebrosa paródia de tua

Em suma, de tudo que empreendemos até agora, a vida temporal do homem está intimamente ligada à possibilidade de escolha que possui entre o bem e o mal, o que se quer dizer, entre o caminho estabelecido pelo Criador para a Felicidade eterna do homem e o desordenamento de seu ser dentro do plano da ordem dos seres. Isso só é possível pela vontade livre que o homem detém e que não é causa estrita do mal, mas seu mau uso em vista das paixões que perturbam sua alma quando da não submissão da mesma à razão¹⁷. Para Agostinho, o homem verdadeiramente sábio será aquele que, submetendo toda sua vida e ações a averiguação racional, auxiliada pela ação divina, caminha em direção àquela vida transcendente onde se encontra a suprema Felicidade. O pecado é um desvirtuamento e a deterioração do próprio ser ao Ser supremo, fonte de todo o ser.

2.4 A NECESSIDADE DE UMA REFLEXÃO ÉTICO-MORAL PARA UMA VIDA RETA

Como denotamos acima, Agostinho pressupõe uma ordem estabelecida pelo Criador à qual deve se submeter o homem não de uma maneira tirana, como forçadamente os inimigos da fé poderiam afirmar em relação a esta necessidade, mas por estar intrinsecamente gravada na alma humana desde o momento de sua existência. O homem, em sua vida perfeita ao ser criado, naturalmente caminharia dentro dessa ordem sem movimentos passionais que o perturbassem. Mas pelo mau uso de seu livre arbítrio tornou-se escravo de si mesmo e de suas paixões o que desembocará, seja parcial ou total, ignorância de sua própria condição. É nessa linha de pensamento que justificamos a necessidade de uma reflexão ético-moral, empreendida pelo próprio homem, na qual poderá tomar consciência dos valores necessários e imutáveis e ensiná-los ao próximo aquela via que o levará ao objeto de seus desejos, a Vida Feliz. É o que Santo Agostinho intenta em várias de suas

onipotência. Eis me aqui, escravo que foge do seu senhor, à procura da escuridão. Oh, podridão! Oh, vida monstruosa! Oh, abismo da morte! Como pude achar prazer no ilícito somente por ser ilícito?" (*Conf.*, II, 6, 14)

¹⁷A esse respeito diz Agostinho no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*: "Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre arbítrio" (*De lib. arb.*, II, 11a, 21c).

obras, desde aquelas que têm como centro a própria vida moral humana, quanto aquelas em que comenta brevemente, compreendendo Sermões, Cartas e Opúsculos das quais nos utilizaremos. A reflexão ética está inserida desde o cerne de suas “*Confissões*”, onde, ao confessar-se à Deus, Agostinho lança de uma lembrança de seus atos passados diante de sua vida presente e da eternidade. Nosso Filósofo faz um *mea culpa* por seus vários atos desregrados, como por exemplo, quando recorda os pecados de sua infância:

Ouve-me, Senhor! Ai dos pecados dos homens! É um homem que assim fala; e dele te compadece, porque és o seu Criador, e não o autor do seu pecado [...]. Meu procedimento era então repreensível, mas como não teria podido compreender as reprimendas, nem a razão nem os costumes permitiam que eu fosse reprovado (*Conf.*, I, 7, 11).

E continua:

Quero recordar as minhas torpezas passadas, as corrupções de minha alma, não porque as ame, ao contrário, para te amar, ó meu Deus. É por amor do teu amor que retorno ao passado, percorrendo os antigos caminhos dos meus graves erros. A recordação é amarga, mas espero sentir tua doçura, doçura que não engana, feliz e segura, e quero recompor minha unidade depois dos dilaceramentos interiores que sofri quando me perdi em tantas bagatelas, ao afastar-me de tua Unidade (*Ibid.*, II, 1,1)

Qual a intenção de lembrar suas *torpezas* diante de si mesmo e de Deus, aquele observador onisciente? A tomada de consciência de seus maus costumes renova a alma na busca pelo que é realmente desejado por ela, a saber, Deus. Não podemos aqui enxergar as confissões de Agostinho simplesmente como uma forma de escrúpulo angustiante em que o réu presta contas ao juiz, pois não teria esse ato utilidade alguma, caso não obtivesse dele um benefício ético-moral essencial e extremamente urgente. O ser está disperso por suas más escolhas, é necessário sair da confusão e ignorância de si mesmo a fim de aproximar-se daquela Unidade que o colocará na tensão espiritual e intelectual conveniente aos seus atos futuros, para que a vida corrupta se torne honesta, para que o erro se converta em acerto, para que o pecador se torne, enfim, homem verdadeiramente, tal qual Deus o projetou. As *Confissões* se tornam, então, não apenas um livro, ou uma autobiografia espiritual, mas um método inicial e comum a todos à abstração de valores universais. Quando penso na degradação que me trouxe a injustiça e a compreendo, desejo a suma Justiça; quando enxergo os adultérios e a impureza,

desejo a pureza. Desse modo, é a partir da reflexão pessoal que o próprio Agostinho empreende que tiramos a lição de um indispensável um esquadramento não só dos atos concretos, mas dos valores necessários à vida do homem.

No decorrer desse empreendimento reflexivo, o indivíduo redescobre justamente aquela ordem moral delineada pelo Criador desde a eternidade. Ordem e moral estão ligados intimamente nesse processo do desejo de uma vivência ética individual, que acarretará em uma harmônica vivência social, como veremos no capítulo posterior. Sem o conhecimento da ordem, não há, apesar dos valores encontrados, guia no empreendimento dos atos, ou melhor, os valores e sua prática ordenarão o homem nessa realidade hierárquica, tudo isso em busca da Vida Feliz. Assim diz os comentadores Philotheus Boehner e Étienne Gilson:

A natureza, a vida, o cosmos, enfim, são perfeitamente ordenados. Tudo é regido pela lei natural, pelo número e pela proporção. O resultado é uma ordem admirável, apta a deleitar a vista e o entendimento. Esta ordem é o efeito da vontade divina, que é a lei interna regendo as criaturas em harmonia com as normas eternas da divina sabedoria. Pois, como vimos, há uma união íntima entre o número ou princípio da ordem, e a sabedoria [...] Donde se segue que as normas da razão e da vontade remontam à mesma fonte. Ambas possuem, por isso, a mesma validade, a mesma evidência e a mesma necessidade (2009, p. 187).

Vontade e intelecto se unem na retomada de uma vida moral digna do próprio homem. Os valores que regem a vida moral, também regem a vida intelectual, donde são parceiras nesse caminhar à vida plena¹⁸. Dessa forma, teoria e prática não podem separar-se na vida concreta do homem, pelo fato de o senso comum está, também, imbuído de vícios e desvios morais provenientes do pecado, apesar de preservar algo de são na vivência social. Essa reflexão está notoriamente relacionada com a fé a qual o Filósofo se submete. Um Agostinho que acreditasse no cristianismo e principia-se uma reflexão ética fora da revelação e somente usa-se do que hoje se denomina *laicismo*, geraria uma confrontação ou contradição nos escritos metafísicos e teológicos do mesmo, com uma maneira de viver fora daquilo que diversas vezes defendia. Portanto, a reflexão ética-moral de Agostinho necessariamente é cristã. Contudo, não podemos atribuir à ética agostiniana um

¹⁸Étienne Gilson (2007, p. 243) ajuda-nos a compreender ainda mais este ponto: “Ao submeter-se a sabedoria, o pensamento se ordena para seu fim; por isso se torna capaz de ordenar para ela as ações do homem e de lhes conferir seu caráter de moralidade. Quando se coloca em seu lugar, o pensamento sabe como dispor todas as coisas no lugar que lhes pertence e de que maneira se comportar com relação a elas. O primeiro efeito desse desenvolvimento inicial é que, a partir de então submetido à ação reguladora das ideias, o pensamento julga tudo do ponto de vista de Deus”.

total dogmatismo teológico sem bases filosóficas¹⁹. Sim! Como católico, o Bispo de Hipona crê nos dogmas revelados, e não poderia ser de outro modo, mas o filósofo Agostinho parte da vida concreta do homem de modo que não é uma ética feita para os anjos, claro que estes não precisam de reflexão moral por já se encontrar na perfeição. Apenas o homem entre todas as criaturas merece um olhar especial no modo de vida que deve levar.

¹⁹ Podemos dizer, de maneira um tanto simplista, que a perspectiva ética elaborada por Santo Agostinho deriva de duas fontes fundamentais: a absorção da filosofia clássica e da doutrina cristã. Na filosofia antiga, especialmente na cidade de Atenas, as teorias éticas fundamentais estão nas figuras de Sócrates, “que com admirável agilidade dialética e cortesia sutil ridicularizou e confundiu a estultícia dos ignorantes que opinavam saber algo mesmo das questões morais, fito em que pareceria pôr o intento, ora confessando-se ignorante, ora dissimulando a própria ciência” (*De. civ. Dei*, VIII, 3); Platão, o qual “destacou-se pelas vivas claridades da glória mais legítima e ofuscou os demais” (*Ibid.*, VIII, 4) os Sofistas e Aristóteles. Destacamos também os neo-platônicos Plotino, que “avantaja-se a todos os intérpretes de Platão” (*Ibid.*, IX, X) e Porfírio “grande espírito” (*Ibid.*, X, 32), pelos quais Agostinho recebeu a filosofia platônica. Além de Cícero, “cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada” (*Conf.*, III, IV, 8); Varrão, o “mais sábio” (*De. civ. Dei*, III, 4); Salústio, “o historiador” (*Ibid.*, II, 1), Hermes Trimegistro que “pensou e escreveu diversas coisas sobre os demônios” (*Ibid.*, VIII, 13), Séneca (*Ibid.*, VI, 11), dentre outros. A reflexão filosófica sobre a ação humana em Santo Agostinho, deriva de uma síntese de vários filósofos pertencentes a estes períodos e a fé Cristã em que cria, defendia e investigava.

3 O AMOR COMO FORÇA MOTRIZ DO AGIR HUMANO

O amor é o princípio da moral que move o ser humano ao desejo de algo, é a força que obriga o indivíduo a dar-se a alguém, pois “trata-se de um apetite natural” (*Ep.* 140, 3.4) do homem, é o impulso moral, de modo que constitui um erro e um empreendimento impossível apartar o homem do amor. Sendo o desejo (*appetitus*) uma potencia da natureza humana, seria estático, ou melhor, direcionar-se-ia como um homem sem a visão que anda, busca, mas não sabe o quê, não sabe onde, caso não fosse guiado por essa força, peso ou tendência que chamamos de amor. Desejo, portanto, vem colocar-se como potencia vinculante ao amor. O desejo sem sempre se expressa em amor, mas todo aquele que ama tem desejo. Vontade e amor estão intimamente ligados na condição atual do homem, embora essa relação manifeste-se plenamente em sua realidade ontológica, pois ele foi criado no amor perfeito de Deus. No que toca as duas realidades, nos fala Josefa Rojo:

A ordem antropológica [...] o homem pode aceitar ou não a lei que se apresenta. Também neste plano existe – obviamente – um amor que se corresponde com essa ordem, que é o de seu próprio querer livre. Agora bem, existe uma diferença fundamental entre o âmbito ontológico e o âmbito das ações voluntárias, em que não se trata de padecer a lei, mas de querê-la e colaborar com seu cumprimento. Em consequência, tudo depende da adesão que o homem toma para fazer reinar em si mesmo esta ordem que ele vê imposta por Deus na natureza (2009, p. 60)²⁰.

A questão fundamental para Santo Agostinho não é se devemos amar, mas o que devemos amar e a intensidade que damos ao objeto. A forma correta ou não do amar gerará consequências boas ou ruins ao homem. O amor não nos prende ao que é caduco, mas também não nos permite agir desenfreadamente. Só dirigindo o amor a um bem eterno, poderá o homem ser plenamente feliz. Não há objeto mais digno de amor que Deus, visto que ele não detém perecimento, como os objetos mundanos, e por isso todos os outros bens se dirigem a ele. “O Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é amado Ele e não outra coisa em seu lugar” (*De*

²⁰“el orden antropológico [...] el hombre puede aceptar o no la ley que se le presenta. También en este plano existe – obviamente – un amor que se corresponde con esse orden, que es el de su propio querer libre. horabien, existe una diferencia fundamental entre el ámbito ontológico y el ámbito de las acciones voluntarias, em las que no se trata de padecer la ley, sino de quererla y colaborar com su cumplimiento. Em consecuencia, todo depende de la decisión que el hombre tome para hacer reinar em si mismo este orden que el ve impuesto por Dios em la naturaleza” (ROJO, 2009, p. 60 - tradução livre).

civ. Dei, XV, 22) nos dará a felicidade, pois Nele mesmo está a vida feliz. Ressaltando que não somos nós que amamos ao Ser Supremo primeiro, foi Ele que, dando-nos a existência, foi para conosco benevolente. Essa benevolência constitui o amor mais elevado, como ressalta o Apóstolo (1 Cor. 13), pois entre todas as virtudes a *Caritas*, Caridade, é a maior. A caridade, pois, têm início em Deus e, como fonte de afetos, se desdobra sobre o homem e seus pares.

O amor é inscrito como um dos elementos fundamentais na filosofia moral de Santo Agostinho, e isto podem atestar várias de suas obras, dentre as quais destacamos as *Confissões*, onde poderemos enxergar o amor encarnado na vida mesma do Filósofo. Assim nos diz ele, fazendo uma prece a Deus: “concedei-me o que amo, porque estou inebriado de amor” (*Conf.*, XI, 2); “Dai-me o que amo, pois Vós me concedestes esta graça de amar” (*Ibid.*, XI, 22); perquirindo sobre as tempestades vitais do ser humanos, afirma: “O lugar do descanso imperturbável está onde o amor não é abandonado, a não ser que o amor nos abandone” (*Ibid.*, IV, 11); e relembrando seus anos de juventude infere: “Que coisa me deleitava senão amar e ser amado?” (*Ibid.*, II, 1), além de lamentar que “era para mim mais doce amar e ser amado, se podia gozar do corpo e da alma da pessoa amada” (*Ibid.*, III, 1); e finalmente:

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 sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite submerge-se debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitem-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. **O amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva** (*Ibid.*, XIII, 9 – destaque nosso).

A realidade do amor é imprescindível para o viver. Agostinho, em relação do amor com outras virtudes, infere uma submissão hierárquica da fé para com o amor, a fim de demonstrar que o amor não pode, de modo algum, ser deixado de lado em vista de outra virtude. O amor rege o homem porque ele não pode, ontologicamente e temporalmente, desvirtuar-se senão pelo próprio amor. Ademais, apesar de a vontade do homem ser livre, como demonstramos acima, ela não rege a si mesma como elemento primordial da vida humana. O que rege aquela vontade livre que faz com que o homem se degrade ou eleve-se ao Ser? O amor. Onde

apontar esse amor, estará a vontade do homem e, conseqüentemente, suas ações. É no amor, segundo Agostinho, que se encontra até a força para fazer o improvável, como amar os inimigos. Em relação ao próximo, o amor não faz escolhas, acaso pode o homem, amando seu inimigo, deixar de amar os amigos? Claro que não. O amor compreende todos os objetos que se integram a si. Deixemos o Filósofo falar, no *Comentário aos Salmos*:

Acaso a caridade te permite fazer algum mal a quem amas? Talvez certamente não faças mal, mas tampouco fazes bem. Por ventura a caridade te permite não ajudar no que podes a quem amas? Não se trata da caridade que roga ainda também pelos inimigos? Logo, abandonará ao amigo o que deseja bem para seus inimigos? Assim, pois, se a fé se encontra sem caridade, se acha sem obras. Para que não te molestes pensando sobre as obras da fé, adiciona à esperança e o amor ou caridade e não penses que coisa faças. O amor pode estar ocioso? Que coisa obra mal em certos homens se não é o amor? Apresenta-me um amor desocupado e ocioso. As maldades, os adultérios, os crimes, os homicídios, todas as desonestidades, não as executa do amor? Purifica teu amor (*Enarr. in Ps., XXXI, 2, 5*).

Purificar o amor, eis como caminharemos de maneira reta neste mundo. Ainda que o amor seja o princípio que move a vontade do homem, não pode ele se voltar ao que está fora da ordem humana. É necessário que seja purificado dentro de uma realidade espiritual. Não adianta amarmos de maneira desregrada, assim estamos desvirtuando a própria função do amor, a qual seja: direcionarmo-nos àquela Vida Feliz que tanto desejamos naturalmente. Quando praticamos o adultério, por exemplo, usamos de nossa vontade amando aquilo que deveríamos repelir por amor ao Ser, fonte de nosso ser. O desvirtuamento da ordem moral na ordem cosmológica e transcendente, tem origem no amor desordenado mediante a cegueira *filáuciosa*²¹ que temos de nos salvar, mas descambamos em degradação. Purificamos nosso amor quando amamos de maneira correta. É justamente isso que Agostinho faz em sua obra *Sobre a Doutrina Cristã*, e é dela que trataremos a partir agora. Mas antes entronizaremos a obra nos escritos de Agostinho e de como utilizaremos a mesma.

²¹O termo filáucia foi usado por São João Clímaco para explicar a origem de todos os nossos vícios. É uma espécie de doença da alma primordial. Assim nos explica Paulo Ricardo de Azevedo Júnior: “É próprio de o homem amar, como é próprio da luz iluminar. Esta verdade ressoa em nossos corações como evidente e, ao mesmo tempo, difícil de acreditar. Ao ouvi-la, sentimos um forte apelo para alçar um voo na arriscada aventura de amar. Mas dentro de nós – melhor ainda, diante dos nossos olhos – encontramos a evidência patente de nossa fragilidade: espécie de força que nos leva a chafurdar na lama. A grandeza de nosso chamado contrasta clamorosamente com a miséria de nossa situação” (2008, p. 17).

3.1 O AMOR NA CONCEPÇÃO CLÁSSICA GRECO-ROMANA E A EXPANSÃO DO CONCEITO POR SANTO AGOSTINHO

Intentamos problematizar a concepção Agostiniana de amor como fundamento que direciona as ações humanas. Em contra partida, surge um obstáculo que deve ser transpassado, a saber, o problema de linguagem. De fato, o termo “amor” é dito de diversas formas e muitas vezes usam-no de maneira abusada, por exemplo, quando justificam atrocidades em nome de algo. Não podemos prescindir, pois, a forma que essa palavra assume nas diversas inserções culturais e terminológicas que podem assumir. Lembremos a larga esfera semântica da palavra amor: fala-se de amor entre amigos, amor à pátria, amor ao trabalho, amor a si mesmo, amor familiar, amor entre homem e mulher, este último assumindo um lugar importantíssimo na história humana tanto numa questão biológica quanto afetiva; O que devemos compreender é se as diversas formas de amor se integram numa só concepção, ou, opostamente, se referem a realidades distintas entre si, mas delineadas por um só termo? É mister, portanto, expormos as principais concepções dos autores e fontes mais próximos de Agostinho.

O amor se diz de muitas formas. O que definirá esta forma é seu objeto, pois o amor tende a unir quem ama ao amado. Em uma análise biográfica de Agostinho, encontramos aquele espanto filosófico diante de uma nova forma de amor. De fato, o Hiponense se deixa impressionar, após sua conversão, com a concepção dita joanina de amor, retratada na expressão “Deus é amor” (1Jo 4, 8). O porquê de tanto espanto? Mesmo convertido, Agostinho permanece ligado à filosofia grega que desenvolveu a concepção de amor como *eros*. Assim, devemos explicar não só as definições de amor encontradas na Sagrada Escritura, mas também na concepção filosófica greco-romana.

Como aponta Joseph Ratzinger (2005) “Os gregos [...] viram no *eros* sobretudo o inebriamento, a subjugação da razão por parte duma *loucura divina* que arranca o homem das limitações da sua existência e [...] faz-lhe experimentar a mais alta beatitude. Platão faz elogios ao amor no *Banquete* por meio da mulher de Mantinéia apontando a função educativa do amor (209 a-e) como impulso do homem na busca do bom, belo e justo (210 a-d). Portanto, o amor delineado, principalmente

por Platão, é expressão da bondade referida à moralidade humana, aos atos do homem em busca de algo que o forma, que o eleva. Nesta esteira também se encontra Plotino:

O amor entendido como estado da alma situa-se na raiz do problema da ascensão para Plotino: ao mesmo tempo em que todo “estado da alma” (páthos) enraíza-se no sensível, e por isso caracteriza um movimento da alma em direção às belezas daqui, todo amor, seja ele um eros daímon ou divino, constitui um movimento em direção ao alto, que passa por um reconhecimento do estatuto ontológico das imagens da beleza, e por conseguinte, das belezas superiores, podendo conduzir à forma da beleza e ao que está além (OLIVEIRA, 2013, p. 93)

Por sua vez, Cícero, filósofo romano caro a Agostinho, emprega o termo *amicitia* para designar a ligação afetiva e social entre indivíduos e *pietas* na devoção aos deuses. No primeiro caso, sendo o que nos interessa por expressar a relação afetiva de um indivíduo para o outro, correspondendo ao *philia*, a definição ciceroniana se caracterizava pela relação imanente que os homens socialmente mantinham entre si, justamente esse tipo de concepção clássica da filosofia romana absorvida por Agostinho, o motivo do espanto ao conhecer a concepção neotestamentária de amor, como assevera Maria Manuela Brito Martins trazendo à tona outro comentador, Maurice Testard:

Na verdade, o conceito de amizade em Cícero repercute, afinal, a sua forte inspiração na noção de *philia* aristotélica e, por isso, de toda a tradição grega antiga. Por sua vez, Cícero será a fonte de transmissão deste ideal grego, para o mundo latino cristão. No entanto, apesar de ser opinião largamente difundida a de que a amizade em Agostinho possui uma forte inspiração no pensamento clássico, particularmente em Cícero, ela é contrariada pelos resultados apresentados por Maurice Testard, que assinala unicamente nove citações de Cícero na obra de Agostinho (MARTINS, 2012, p. 211).

A Sagrada Escritura detém três concepções de amor: *φιλία* (*phila*); *ερός* (*eros*) e *ἀγάπη* (*ágape*). O amor *philia* se caracteriza pela amizade afetuosa de um indivíduo para com outro, seja no plano familiar. João retorna nos evangelho a esse amor na “relação de Jesus com seus discípulos” (RATZINGER, 2005), por exemplo. O amor *eros*, é o amor que Agostinho relembra em sua juventude quando se deleitava ao amar desejando o corpo da pessoa amada. É o amor entre o homem e uma mulher, manifestado nos desejos sensuais, cobiçando a beleza do outro para si. Podemos considerar esses dois como amores estritamente

humanos, mas que reflete aquele amor mais elevado e a ele deve dirigir-se. O terceiro termo, *ágape*, aponta sempre ao amor de Deus para com o homem, ou seja, o amor divino que é benevolente, gratuito, misericordioso e compassivo²²; é nesse sentido que se enquadra o dito joanino “*Deus caritas est*”, termo usado por Agostinho inúmeras vezes.

Nas definições conceituais que Santo Agostinho faz ao amor, o comentador Arnaldo do Espírito Santo destaca vários âmbitos em que pode ser inserido, a saber: o campo de definição, ontológico, afetivo, emocional e gnosiológico:

Como uma entidade de caráter geral que se define no discurso linguístico pelos substantivos, adjectivos ou expressões que o determinam, Há um *amor rectus* e um *amor pravus*; um *amor Deie* um *amor sui*; um amor *carnis* e um *amor spiritualis*; um amor [...] que coincide com o conceito de *charitas*, um amor do que é eterno, e um *amor* que não passa de um *cupiditas rerum transeuntium*; há um *amor excellentiae* que se confunde com a *supervia*, um *amor laudis* que é o mesmo que vanglória; um amor *precruniaequem* por outros termos, é simplesmente avareza; há um amor *saeculi* e um *amor Dei*, nas suas duas vertentes de *amor hominum erga Deum* e de *amor Dei erga homines*; há o amor *proximi*; há o *amor esuriens* do início da viagem mística para o sumo bem, e o *amor fruens*, o amor que repousa no objeto amado; há o amor indissociável do temor; não há amor sem dor; não há amor sem Fé e sem esperança... há o *amor temperantiae*, o *amor fortitudinis*, o *prudentialis* [...] (ESPÍRITO SANTO, 2002, p. 101).

Ao aprofundar filosoficamente o tema referido, o Hiponense amplia socialmente a visão de amor, saindo puramente de uma relação humana e acrescentando a visão transcendente de relação amorosa. Evidente que Platão já havia expandido tal noção, como já afirmamos. O que Agostinho acrescenta provém da introjeção da noção cristã de transcendência.

O nexó entre os homens a partir de então não se baseará apenas nas relações estritamente reguladas por sistemas jurídicos sociais, mas se fundamentará primordialmente na relação que a Divindade transcendente desdobra para com o homem e da resposta deste para com Deus. À vista disso, Agostinho tanto esmiuçarà quanto alargará a concepção de amor que até então era tomada em sua época. Mas tal intento passará por uma síntese do Agostinho filósofo e cristão, levando em conta as concepções neo-testamentárias de amor junto com a filosofia clássica greco-romana. Porém, mesmo que em Agostinho encontremos certas

²²cf. 2Cor 9, 7; Mc 11, 25; Lc, 15, 4- 7; Lc 15, 11 32.

variações terminológicas em relação ao amor, podemos atestar que na concepção do filósofo todas elas designam um só movimento que se qualifica de acordo com a direção tomada. Ao eterno, Deus, felicidade do homem, ele é *caritas*; neste sentido também se desenrola o amor ao próximo, pois o amamos dentro do amor ensinado pelo próprio Deus, como veremos adiante; quando direcionado estritamente ao transitório, ele é *concupiditas*. Dessa forma, tudo vai depender do objeto que se busca ou porque se busca.

3.1.1 Seria o amor causa da angústia humana ou princípio da ação desenfreada do homem?

Para Agostinho, pois, de formação romana, ao sintetizar a reflexão filosófica clássica e cristã acerca do amor num primeiro momento, o amor a Deus - *caritas*- , parece ser incompatível com o amor *philia* ou, até mesmo, o amor *eros*:

Mas como poderemos amar (*caritas*) a Deus, se amamos (*concupiditas*) o mundo? [...] Há dois amores: o do mundo e o de Deus. Se o amor do mundo fizer residência em nós, o amor de Deus não poderá entrar. Que se andaste o amor do mundo e tenha morada em nós o amor de Deus... Se antes amavas o mundo não o ames mais. Quando esvaziáres o coração do amor terreno, haurirás o amor divino. E nele logo começa a habitar a caridade da qual nenhum mal pode proceder... Escutai aquele que quer limpar o campo: 'não ameis o mundo, nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo não está nele o amor do Pai (I Jo 2, 14) (*Enarr. in 1ª ep. Joan., II, 8b*).²³

Em vista disso, configura-nos certa rejeição do amor que podemos legar aos bens temporais. De forma que, o processo de ascese moral rumo ao Divino deverá passar por um desprezo do que é temporal. Caíra Agostinho novamente na doutrina maniqueísta de desprezo total da matéria? A hierarquia dos bens, desse modo, obrigaria o homem ao desprezo de si mesmo, ao seu próximo, aos meios de

²³“Pero ¿cómo podemos amar a Dios, si amamos al mundo? [...] Hay dos amores: el amor del mundo y el amor de Dios. Si habita el amor del mundo, el amor de Dios no tiene lugar de acceso; retírese el amor del mundo y entre a habitar el amor de Dios; que el mejor ocupe el lugar. Amabas al mundo, no lo ames. Cuando hayas achicado de tu corazón todo el amor terreno, sacarás de allí el amor divino, y comienza ya a habitar la caridad de la que no puede derivar ningún mal. Escuchad, pues, ahora las palabras de quien limpia. Halla los corazones de los hombres como si fuesen un campo, pero ¿en qué estado encuentra el campo? Si lo encuentra lleno de maleza, la arranca; si lo halla limpio, entonces planta. Allí quiere plantar un árbol, la caridad. ¿Y qué maleza quiere arrancar? El amor del mundo. Escúchale arrancando la maleza: No améis el mundo -así sigue el texto- ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él”.

sobrevivência, tudo isso justificado pela resposta que deveríamos oferecer ao amor que o Sumo Bem nos propicia gratuitamente, o amor *dilectio* (dileção de Deus para com o homem), o qual salva a criatura do erro e a aperfeiçoa na aproximação do Ser Absoluto? A matéria seria, dessa forma, um percalço no caminho do homem rumo à vida feliz, ao eterno? Assim sendo, o amor (*caritas*) que impulsiona o homem a Deus refletiria a angústia de viver em meio aos bens terrenos, reverberando numa constante autopunição por quaisquer respingos de amor dirigidos às criaturas temporais. O prazer que essas mesmas criaturas concedem seria objeto de autocondenação rigorosa; e como ficaria a relação erótica entre homem e a mulher? Seria, também, pecador aquele que acumulasse bens temporais? Toda a felicidade temporal, seja qual for o tipo, se transfiguraria imediatamente em tristeza profunda. A vida seria apenas um mar de tentações e tristezas, das quais o homem não poderia se apartar senão por uma vida de total renúncia? O *eros* e o *phillia* são apenas aspectos diferentes da *concupiditas*, o amor às trevas, o amor apartado da verdade, fruto do pecado e causa da promiscuidade, egoísta e sensual, avarento e luxuoso?

Seriam essas as consequências imprescindíveis, ou algumas delas, se o amor agostiniano não contemplasse as criaturas como dignas de amor. Destarte, Agostinho, no tratado Sobre a Cidade de Deus, ensina que:

uma vez por todas, foi-te dado somente um breve mandamento: Ama (*deligo*) e faze o que quiseres. Se te calas, cala-te movido por amor, se falas em tom alto, fala por amor; se corriges, corrige por amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor: dessa raiz não pode sair senão o bem (*De civ. Dei*, VII, 8).

A expressão “Ama e faze o que queres”, tomada isoladamente, denotaria uma mudança de compreensão total da ação humana fincada no amor. A conotação manifestada em tal trecho apontaria para um agir livre do homem. Não importa o que fizermos, mas se nossa conduta encontrar-se estreitamente enleada ao amor, poderemos estar seguros da impecabilidade moral do ato. O amor não é mais o motivo da angústia terrena, do desprezo de si, do outro e dos bens materiais, mas a liberdade total do agir humano dentre as criaturas. O amor, então, constituiria como princípio moral justificante das escolhas humanas, sejam elas quais forem, e o agente estaria desobrigado a qualquer julgamento posterior ao ato, muito menos passaria por um processo apreciativo sob o ponto de vista consequencial negativo que determinada postura postergaria à vida social, seria o amor a causa da

libertinagem dos homens? Se a importância é redirecionada à intencionalidade do desejo fundamentado pelo amor, indivíduo algum será passível de julgamento moral, a elaboração de leis jurídicas não deteria sentido algum, ao indivíduo seria apenas exigida a atitude amorosa àquele ou este objeto, enfim, sua autodefesa seria suficiente diante dos homens. Do amor como germe da angústia temporal, passamos à concepção justificadora das ações humanas imunes ao julgamento e até mesmo a punição moral.

Partindo do prisma refletido acima, no amor estaria toda a causa dos malefícios morais ao qual o homem está destinado a perecer, mas também seria o motor da liberdade desenfreada engendradora da desordem entre os homens. O amor, assim, seria o motivo das más ações humanas. Contrapondo ao primeiro ponto, o próprio Agostinho afirma que “cada gota de tempo me é preciosa” (*De civ. Dei*, VI, 6). Ao ser inquirido por sua razão nos *Solilóquios* se “gostas de viver?”, e tendo dito: “Confesso que sim” (*Sol.*, II, I), Agostinho retrata que o viver é um dom que o homem possui, revelando que a vida temporal não é composta restritamente por males e sim caracteriza como um dom presenteado ao homem, ou como adverte Jorge Gutiérrez: “esse gosto de viver de Agostinho... este gosto pela vida, tinha relação com sua procura da felicidade” (GUTIÉRREZ, 2010, p. 121), pois, como Agostinho mesmo afirma: “todos os homens querem possuir a vida feliz” (*Ep.*, 130, 4, 9). Também em sua obra *Sobre a Cidade de Deus* afirma:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões (*De civ. Dei*, X, 1).

Há uma dualidade de perda²⁴ e preenchimento na vida do ser humano, donde tal problemática tem cerne nos objetos temporais, perecíveis, passageiros, e, quanto a isso, relembra Agostinho que se a ele “sorria alguma ventura, sentia náuseas em apanhá-la porque ela voava no mesmo instante em que ia agarrá-la” (*Conf.*, VI, 6), compreendendo a inquietude constitutiva do homem nessa vida. Logo, a vida é um bem; a qualidade da vivência humana dependerá do valor que cada indivíduo proporciona a este ou aquele objeto.

²⁴Ponderando a respeito da felicidade temporal, precedente dos bens temporais, Martonio Barreto Lima infere que “todo ter é ameaçado pelo medo da perda. Uma vez que o ‘futuro nada mais é do que o ainda não-presente, que ameaça e preenche’” (LIMA, 2007, p. 148)

Opondo à suposição do amor como elemento originário da ação livre e desenfreada do homem, evocamos a recordação de Agostinho: “quando amei a minha morte, amei o meu pecado” (*Conf.*, I, 6). De fato, vemos que o próprio Filósofo admite a possibilidade de amar o que é nocivo para a vida do homem, nesse caso a morte e o pecado. Agostinho ainda condena ferozmente o homem que ama desenfreadamente os abjetos, advertindo que seriam “preguiçosos, mortos detestáveis, miseráveis seriam os homens se não amassem. Amem, mas vejam o que amam (*De civ. Dei*, XV, 15).

Não é no amor desenfreado que se atingirá à “felicidade verdadeira”, pois “ser homem ou mulher de bem, significa amar o que deve ser amado e não amar o que não deve ser amado” (GUTIÉRREZ, 2010, p. 131), de modo que “a felicidade está, então em amar as coisas certas, as pessoas certas, os lugares certos” (*Ibid.*). Deverá o homem tomar cuidado com o que ama para não perder sua dignidade, honra e felicidade: “muitos, amando o que não se deve amar, são miseráveis; e mais miseráveis ainda, quando dele gozam” (*De civ. Dei*, VIII, 8), de maneira que “o amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; existirá em nós a virtude que traz consigo o bem viver” (*De civ. Dei*, XV, 22).

3.1.2 O amor como impulso rumo à *Veritas Beatitude*

O grande medievalista Étienne Gilson assevera que para a filosofia agostiniana “todos os homens querem a felicidade” (2007, p. 17), portanto o objetivo das ações humanas é a a vida feliz , conceito que virou título de um dos primeiros escritos de Agostinho, *De Beata Vita*. Nele, reflete acerca do fim de todos os desejos do homem e, por conseguinte, de suas ações. O homem vive temporalmente inquieto (*Cf. Conf.*, I, 1, 1), e assim subsiste nesse mundo até o verdadeiro objeto realizador de sua felicidade - Deus. Agostinho inquire: para alcançar a felicidade o homem deve “obter tudo quanto pode querer, à sua vontade?” (*De beat. vita*, II, 1, 11). E respondendo a mesma pergunta, certifica ser “necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir a nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo é perecível e passageiro” (*Ibid.*). No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, nosso Filósofo afirma que “embora toda criatura possa ser feliz, a que pode sê-lo não o pode por si mesma, mas por aquele que a criou” (*De civ. Dei*,

XII,1). O homem deverá amar apenas e, acima de tudo, Aquele que o criou. No diálogo *sobre a vida feliz*, Agostinho passa a refletir sobre os bens passageiros e a falta que eles marcam na alma humana, impedindo que o amante seja plenamente infeliz, mesmo que a certeza da presença constante do bem fosse garantida:

Ainda que alguém tivesse a certeza de não perder tais bens frágeis, contudo, nunca viria a se contentar com o que já possuiu. Portanto, a pessoa seria infeliz pelo fato de querer sempre mais [...]. Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte [...]. Logo, quem possui a Deus é feliz (*De beat. vita*, II, 11).

Toda a felicidade está fundamentada em Deus, ou melhor, a “verdadeira felicidade” é a posse de Deus. Claro que posteriormente, como estudioso rigoroso, surgira uma nova questão, a saber, “quem possui a Deus?” (*De beat. vita*, II, 12). Após três definições de seus discípulos, a de quem possui a Deus “quem vive bem”, “quem faz o que Deus quer que se faça” e “quem não tem em si o espírito imundo”, a resposta virá no capítulo seguinte. Nosso Filósofo explica que as três respostas na verdade se completam para concluir que “quem busca a Deus o tem benévolo, e quem possui a Deus de modo benévolo é feliz” e que “todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza de benevolência de Deus” (*De beat. vita*, III, 21). O que busca a felicidade, busca a Deus; o que busca a Deus o terá “presente como amigo (*philos, amicitia*)” (*De beat. vita*, III, 19) e, portanto, essa amizade de Deus para com o homem é condição de felicidade, bem como a reta resposta para com tal amor. Tal amor parte primeiramente de Deus, e por isso é que o homem deve corresponder tal amor.

Esse amor, apesar de ter conotação menos elevada, é sinônimo de *caritas*, caridade. Assim, analisaremos a conotação importante que tal termo ou forma de amor, terá na visão agostiniana.

3.1.3 O amor como *Caritas*: a elevação do amor humano ao divino

Já afirmamos aqui, dentre as várias conotações analisadas por Agostinho em sua obra literária, que o termo *amor* pode expressar tanto o verdadeiro fim – *caritas* – Deus, quanto se encerrar erroneamente nas criaturas – *concupiditas*. Também analisamos o tipo denominado como *amicitia* que corresponde ao termo grego *philia* encontrado no Novo Testamento, ou seja, o amor de um indivíduo para

outro indivíduo sem desejo sensual (*eros*), mas como fundamento das relações entre os homens, bem explanado por Cícero, o qual Agostinho absorve. Vamos agora expor o sentido mais elevado do amor, denominado como *Caritas*.

Antes de tudo, ressaltamos que o apóstolo São João, em sua 1ª Epístola, expressa tanto o amor de Deus, quanto o amor dos homens para com o Criador com o termo *Ágape*, o qual, na tradução Vulgata é traduzido por *dilectio* ou *caritas*. A versão que Agostinho trabalhava quando da produção do “*Comentário à 1ª Epístola de São João*”, traduzia apenas por *dilectio*, mas que o Filósofo comenta também como *caritas* como, por exemplo:

Se habitar o amor²⁵ no mundo, não há por onde entre o amor de Deus: vá-se embora o amor do mundo e habite o amor de Deus. Que o melhor tome o lugar. Amavas o mundo, não ames o mundo. Quando esvaziare o teu coração do amor terreno, absolverás o amor divino; e começará logo a habitar a **caridade**, da qual nada de mau pode derivar (*Enarr. in 1ª ep. Joan.*, XIII, 5 - destaque nosso).

É de se presumir, pois, que Agostinho compreendia o termo destacado no mesmo sentido do termo grego *Ágape*, ou seja, o amor divino, como expressa o mesmo Apóstolo na expressão *Deus caritas est* (1Jo. 4, 8). Pois bem, em relação a *caritas*, o próprio Agostinho define no *Comentário à 1ª Epístola de São João*:

Na verdade, não devemos desejar que haja miseráveis para termos ocasião de realizar obras de misericórdia. Tu dás pão a quem tem fome, mas melhor seria que ninguém passasse fome, que não tivesse ninguém para dar! Vestes o que está nu. Aproveesse ao céu que todos fossem vestidos e que essa necessidade não se fizesse sentir! ... Suprime as carências e as obras de misericórdia cessarão. Quer dizer que o ardor da caridade cessará? Mais autêntico é o amor que dedicas à pessoa feliz, que não precisa de teus dons. Bem mais puro será esse amor e bem mais sincero. Isso porque, prestando serviço a um necessitado, talvez desejes te exaltar diante dele e queiras que te seja reconhecido aquele que deu origem à tua boa ação. Ele está carente, tu lhe dás parte de teus bens, e por que dás, tu te imaginas superior àquele a quem dás. Deseja, ao contrário, que ele te seja igual! Isso para que ambos estejam sujeitos Àquele a quem nada se pode dar (*Enarr. in 1ª ep. Joan.*, XIII, 5 - destaque nosso)

²⁵Com “amor no mundo”, Agostinho designa todas as três formas de amor, a saber, *eros*, *philia* em vista do *ágape*. O próprio Deus se manifesta amorosamente pelas formas menos elevadas de amor, desde que o homem se abra a realidade divina. O amor humano é a porta de entrada de Deus. Este purificá-lo-á, elevando o indivíduo ao amor divino. No fim das contas, todas as maneiras de amar se transfiguram em caridade, pois é reflexo da caridade que o próprio Deus tem pela humanidade.

Deslindando o trecho acima, compreenderemos o teor completo da caridade, esse amor que se estende ao necessitado. De fato, a caridade caracteriza-se pela renúncia de um bem que o indivíduo possui, doando-o gratuitamente a outro que o carece. E faz parte do ardor caritativo, bem como parte do mandamento cristão, ajudar materialmente o necessitado, mas pressupondo que melhor seria não haver qualquer tipo de precariedade na vida humana. Ademais, caso não necessitasse o próximo de ajuda, a caridade não cessaria e sim tornar-se-ia mais gratuita e pura, tanto para um quanto para outro, sem dívida ou risco de vício. A vanglória ameaça transformar o que seria um ato caridoso em vicioso. Portanto, deve-se desejar que, pelo menos, o outro possua aquilo que possuímos e não que ele careça.

Ora, diante de tal escólio, parece-nos que a caridade se assemelha ao amor *phillia*, bem como à *amicitia* ciceroniana. Não obstante, é mister destacarmos novamente que *phillia* e define como afeição que temos para qualquer indivíduo ou objeto. Já a *amicitia* denota o laço que liga os homens na formação da sociedade. Presumimos, evidentemente, que os homens se ajudem mutuamente nesse empreendimento que é a vida social, porém a atitude de renunciar um bem em vista de outro, mesmo que desconhecido, e de doar-se para ele, vem do sentido da *caritas* cristã. Além de que a caridade não tem fim na relação imanente que os homens possuem, mas está no ato de submissão “Àquele a quem nada se pode dar”, Deus.

Voltamo-nos agora a uma obra de Agostinho bem menos conhecida que aquelas esquadrihadas nesse trabalho: *Enchirdion de fide, spe et caritate (Manual sobre a Fé, a Esperança e a Caridade)*. Tal obra surgiu em resposta a algumas questões que o próprio Agostinho apresentou. O texto redigido para seu amigo Lourenço é de suma importância por relacionar a caridade com outras virtudes²⁶, entendendo virtude como um meio vivencial que o homem trilha em vista de Deus sob a gerência da razão, é a forma de viver e agir que levará o homem ao divino, por fim, é o meio necessário à Vida Feliz. A virtude, então, se realizará plenamente quando o homem atingir o Criador, perfeição de todas as coisas. Também, Agostinho divide hierarquicamente as virtudes em duas espécies: naturais e

²⁶Emerson Denoti define virtude como “ordem do amor, diz respeito à vivência concreta é o maior através do qual a ordem moral se estabelece nas ações humanas. Ordem que pode realizar-se mediante o uso disciplinado da razão [...] não é meta em si mesma, é caminho para a verdadeira felicidade humana que é a visão de Deus” (2010, p. 100).

teologais. As primeiras “são derivadas da experiência e da razão, se referem a um bem finito, às quais o homem pode chegar pelos princípios da natureza” (*Enchir.*, 1. 4). As segundas - fé, esperança e caridade - ,

[...] sobrepõem a experiência dos sentidos e que a inteligência não pôde, nem pode alcançar. Nestas, sem nenhum gênero de dúvida, devemos crer às testemunhas que redigiram aquela Escritura que merece ser chamada divina, que puderam ver ou ter conhecimento destas coisas, bem por seu espírito, bem pelos sentidos, ajudados pelo Espírito Santo (*Enchir.*, 1. 4).

Nesse sentido, enquadra-se a *caritas* como virtude teologal, ou seja, parte de Deus e está para nós como doação do divino. É por isso que ela sintetiza quaisquer meios necessários, ou melhor, todas as virtudes e preceitos necessários para se atingir a Deus resumem-se na caridade:

Todos os preceitos divinos se dirigem à caridade, da qual disse o Apóstolo: ‘o fim do preceito é a caridade, que nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera’. Assim, pois, o fim de todo o preceito é a caridade, isto é, todo preceito se refere à caridade (*Enchir.*, 32. 121).

O respeitado agostinólogo Manfredo Ramos, afirma que “as noções de *ordem e amor* [...] constituem o cerne de toda a doutrina moral e ascética agostiniana” (RAMOS, 1998, p. 110); e que “o fundamento da ordem natural está na lei eterna a qual é a razão ou vontade divina que manda conservar a ordem na lei natural e proíbe alterá-lo” (*Contra Faust.*, XII, 27). Assim, a lei eterna está fundamentada no amor, pois, como já demonstramos, o próprio Agostinho o sintetiza como fim de todos os preceitos. E como os preceitos regulam o agir do homem que terá sua felicidade na visão de Deus (*Deum videre*), a caridade se confunde com a “verdadeira felicidade”, a posse do bem eterno, o próprio Criador. É nesse sentido que o Apóstolo João infere sua sentença “*Deus caritas est*”, ou seja, aquela caridade que perpassa todos os indivíduos se doa à seus pares, que amam gratuitamente, que possuem a virtude e, por isso, estão buscando à Deus, tem origem no ser divino, ou melhor, é o próprio ser divino, complementando o que diz também na *Epístola*: “amemos nós a Deus, porque Deus nos amou primeiro” (1Jo. 4, 19), mas que não precisa de nosso amor, posto que é perfeito: “não pense que dá algo a Deus. Deus não precisa de servos , mas são os servos que precisam de Deus” (*Enarr. in 1ª ep. Joan.*, VIII, 10, 12).

A virtude da caridade que está no homem e entre os homens, tem sua fonte em Deus, pois Ele mesmo é a caridade. A noção de amor passa de uma horizontalidade, como concebiam os antigos, para uma verticalidade englobando em si tanto o *phillia*, quanto o *eros*. O amor *caritas*, assim, é a força motriz e “fonte da moral interior individual do homem, tendo como meta a busca da felicidade” (MONTAGNA, 2006, p. 5). Caridade, por fim, “é o amor [...] que move a vontade à busca do bem de outrem e procura identificar-se com o amor de Deus; ágape, amor caridade” (DE BONI, 1998, p. 41).

3.1.4 A dimensão social do amor

Os agostinianos denotam a importância do pensamento social de Agostinho como fruto de uma reflexão da vida concreta do homem. Não há uma abstração angélica humana, mas uma vista realista da vida como detentora de vários problemas. Individualmente, nosso Filósofo se volta para os elementos constituintes do homem no plano criador de Deus. Parecendo já ser por demais complexos, Agostinho genialmente destaca os problemas da vida social que participa. Individualidade e coletividade se complementam num quadro filosófico unindo teoria e prática. É por isso que estenderemos um pouco na fundamentação da vida social humana na perspectiva agostiniana.

A caridade é regulamentadora de toda a vida temporal social do homem. A *Civitas* não possui um valor em si, isso seria de um maquiavelismo terrível, mas existe em função de proporcionar um melhor viver do homem na vida temporal em vista da vida eterna. A felicidade é transcendente podendo ser experimentada de maneira limitada na vida temporal. O amor social é meio para se chegar à paz da *Civitas*; a paz é felicidade. A *caritas* é fundamento de aperfeiçoamento da *philia*. Agostinho lança toda sua reflexão social buscando relacionar a paz temporal, fruto da busca pessoal de uma harmonia coletiva entre os indivíduos, e a paz eterna, consequência da verdadeira perfeição dos homens, pois “quem quer que repare nas coisas humanas e na natureza delas reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também não há ninguém que não queira ter paz” (*De civ. Dei*, XII, 1). Parece que a felicidade temporal do homem está necessariamente dependente da ordem social; esta ordem social é expressada na paz temporal.

Mas o que será esta *Civitas*? Diretamente, Agostinho define-a como “a reunião de indivíduos em vista de um bem comum” (*Ep.* 138). De certa maneira, em tal definição subentendemos que a *Civitas* é a extensão dos indivíduos em sua totalidade e que sua necessidade depende e decorre necessariamente dos desejos e necessidades de cada indivíduo²⁷. A necessidade dos homens reunirem-se provém de uma necessidade individual que reflete no plano coletivo. Ou melhor: o que o homem aspira de tal forma que seu desejo corresponda ao desejo de todos? A resposta parte da própria aspiração individual do homem, a saber, a necessidade de Deus. Portanto, a *Civitas* é em vista da vida eterna. A vida social reflete a esfera interior de cada pessoa. No entanto, assim como há percalços em relação a busca da perfeição interior, a exterioridade social encontra inúmeras barreiras, “quem será capaz de enumerar a infinidade e gravidade dos males a que nesta mísera vida mortal está sujeita a sociedade humana?”, pergunta Agostinho. Os males sociais provém da fragilidade das relações humanas, ou seja, tudo depende na *Civitas* de como se relacionarão os homens. Comentando um dito do poeta Terêncio, Agostinho assevera:

Que dizer dos choques de amor, descritos pelo mesmo Terêncio, injúrias, suspeitas, inimizades, guerra hoje e paz amanhã? Não é verdade que as taças humanas transbordam desses licores? Não é verdade que isso também sucede com frequência nos amores honestos entre amigos? Não é verdade que os homens por toda parte sentimos injúrias, suspeitas, inimizades e guerras? São males certos, mas a paz é bem incerta, por desconhecermos o coração daqueles com que queremos tê-la e, embora o conheçamos hoje, não sabemos o que será amanhã (*De civ Dei*, XIX, 5)²⁸.

O que poderíamos apontar como pessimismo social de Agostinho, nós o chamamos de realismo. A sociedade é algo complexo como o é o homem. Por sua vez, de onde virá essa fragilidade? Sim, poderíamos responder que da condição

²⁷Nesse sentido, Agostinho não tem uma preferência entre indivíduo ou coletividade na ordem da importância social. As duas se relacionam necessariamente. Não é possível uma abstração em que se separe o âmbito do indivíduo e a coletividade. É parte da natureza humana, tanto temporalmente quanto transcendentemente essa relação.

²⁸Comenta Maria Alejandra Madi: Agostinho frisa que a paz, assim como a alegria, é a aspiração última de todos os homens, cuja natureza os impele à vida social. Mesmo a crueldade dos homens em tempos de guerra e todas as perturbações e preocupações humanas têm por fim chegar à paz, dado que não há ser que não deseje a paz. É a partir desse pressuposto que, no Livro XIX, 12, Agostinho afirma: “O homem é como que impelido pelas leis da sua natureza a entrar numa sociedade com os homens”. Na perspectiva agostiniana, a gênese da cidade está em estrita relação com um critério histórico evolutivo impulsionado pela dinâmica social, cujo fundamento é a natureza humana e sua necessidade de viver em sociedade. No entanto, quando os homens subvertem a “ordem do amor” e querem construir a paz a partir do egoísmo, submetendo os outros homens aos interesses próprios (soberba) e ao seu arbítrio, esta paz dos iníquos nem se pode chamar de paz, “em comparação à paz dos justos” (2015, p. 57).

pecadora que possuímos, mas especificamente no âmbito coletivo: de onde vem o desordenamento social? Da busca desordenada dos homens reunidos em relação ao bem comum. Como já explicamos a *Civitas* não possui um valor absoluto, mas é em vista do bem humano. Assim como a felicidade temporal é em vista da felicidade eterna, assim a *Civitas* temporal é em vista da *Civitas* eterna. A sociedade, assim, é relativa a um ideal que não se encontra na mente do homem e nem dele depende, mas se realiza fora do tempo.

A perfeição dos homens se encontra na Cidade de Deus, onde os bens aventurados estão. Assim, a paz temporal se realiza na paz eterna (cf. *De civ. Dei*, XIX, 11). E a paz eterna é Deus. Os homens desordenam a vida social quando buscam uma paz estritamente temporal, quando a colocam abaixo de seus desejos. Não se adequam a ela, mas conforma e se iludem numa paz produzida falsamente por si mesmos. Os indivíduos desordenados “que perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante [...] sua vontade não é que não haja paz, e sim que a paz seja segundo sua vontade” (*Ibid.*, XIX, 12). A reta intenção dos indivíduos é condição essencial para a ordem social. A vida social não se realiza em si, mas Naquele que a concebeu, pois foi Ele mesmo que fez o homem como ser social. Dessa forma, a paz é finalidade do Estado, este existindo em finalidade da *Civitas* eterna.

Pelo exposto acima, entendemos que para alcançar a plena felicidade o homem necessita amar a Deus, num tipo de amor que pressupõe sua total entrega, ou seja, a renúncia de si mesmo para com outrem, com o desejo de que ele também esteja no mesmo caminho de virtude. Assim, a *caritas* assume um papel de ajuda mútua ao alcance da finalidade divina para todos. Isto se dá porque o homem é obrigatoriamente um ser social, impossível de se isolar e viver apartado de seus pares, que também possui o mesmo preceito natural do amor. Além do mais, está inscrita na *Sagrada Escritura*, indispensável a Agostinho, o preceito maior do cristianismo: “Amarás o senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento e amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt, 22, 37).

Dessa forma, da mesma maneira que naturalmente o amor está à procura de Deus, e por isso devo amá-lo, também é natural que o homem ame seu próximo, pois “todos devem ser amados de forma igual” (*De doc. chris.*, I, 29). E, ademais, “quem não vê que ninguém exclui do preceito e a ninguém pode-se negar o dever de misericórdia? Esse serviço foi estendido até a nossos inimigos pelo Senhor: *amai os*

vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam (Mt, 5, 44)” (*De doc. christ.*, I, 31). Portanto, no preceito evangélico maior temos a direção que devemos tomar sem delongas ou exigências, amar a Deus, Verdadeira Felicidade, e ao próximo, companhia rumo ao Fim.

A felicidade não poderá ser alcançada senão na mútua prática da caridade, pois “a natureza comum [...] une todos os homens entre si” (*Ep.* 130, 6, 13), de modo que o amor é um apetite natural. É na necessidade de enfrentar as vicissitudes da vida temporal que podemos encontrar consolo em nosso próximo: “Que consolo melhor nos encontramos, entre as agitações e amargores da sociedade humana, que a fé sincera e o mútuo amor dos bons amigos?” (*De civ. Dei*, XIX, 8). Assim, o homem estaria em constante tribulação, caso não vivesse em comunidade. E como são obrigados naturalmente a viverem em relações afetivas, os homens deverão buscar as melhores relações possíveis entre si, para que a *Civitas* possa repousar na mais ordenada estrutura possível.

É na caridade que se encontra o princípio das relações sociais do homem. Na *Epístola* 137, cujo destinatário é o senador Volusiano, Agostinho afirma:

Que discussões, que doutrina de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer Estado se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compreendia toda Lei dos Profetas? [...] Nestas palavras se inclui a filosofia natural, visto que as causas todas de todos os elementos da natureza estão em Deus Criador; está compreendida a filosofia moral, uma vez que uma vida boa e honesta não de outra fonte recebe o seu sacrifício senão quando aquilo que é para se amar, a saber, Deus e o próximo, se ama como se deve; está incluída a lógica, pois a verdade e a luz da alma racional não são senão Deus; está contida também a salvação de um Estado (*Civitas*) louvável, pois não se funda nem se conserva melhor um Estado do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é deus mesmo, e Nele os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento que se querem bem por amor d’Aquele ao qual não podem esconder o espírito (*Ep.* 137, 5, 17.)

Ou seja, o amor individual que o homem deve ter a Deus, se estende ao próximo de maneira cabal e natural, onde conseqüentemente a *Civitas* que nada mais é que a “reunião de pessoas em vista de um bem comum” dependerá da prática da *caritas* para a consecução da ordem, concórdia e da paz, que no fundo é o próprio Deus. Isto porque não há preceito, reflexão filosófica ou lei justa que não esteja contida no preceito cristão do amor. Só assim se assentará as bases de uma

Civitas justa. Portanto, a ordem social que o homem ao nascer naturalmente viverá é um prolongamento do agir individual fincado no amor. A finalidade da *Civitas* é a manutenção da concórdia para o alcance da paz temporal. Essa paz temporal “que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável a desejo, nem superior em excelência” (*De civ. Dei*, XIX,11), é reflexo da felicidade eterna que se encontra unicamente na transcendência. Mas o amor natural não deve ficar estagnado no imanente, pelo contrário, deve transcender a si mesmo com vistas a Deus, senão amaremos os homens pelos homens e horizontaremos novamente o amor, ademais, o sentido último de amar o nosso irmão está no amor à Deus:

Se alguém disser: “amo a Deus”, mas odeia o seu irmão é mentiroso. Como provar que ele é mentiroso? Escuta: pois quem não ama seu irmão a quem vê, a Deus que não vê, não poderá amar (1Jo 4, 20). Como assim? Quem ama a seu irmão, também ama a Deus? Sim, se ele ama a seu irmão, necessariamente ama a Deus, que é o próprio amor (*Enarr. in 1ª ep. Joan.*, VIII, IX, 10).

É nessa indispensável obrigação, de amar o irmão, que alcançaremos a paz necessária, objeto da *Civitas*, como já aludimos. Não obstante, só haverá paz entre os homens se suas ações conjuntas forem justas e será através delas que “nos uniremos com suma retidão ao bem ao qual com toda razão deveremos nos submeter” (*Ep.* 155,1). Assim foi que no tratado *Sobre a Cidade de Deus* Agostinho faz duras críticas aos romanos e seus costumes. Estes acusavam o cristianismo como causa de sua queda. Dentre muitos argumentos, por exemplo, Agostinho buscará justamente em Cícero os argumentos necessários para comprovar sua tese, inferindo que:

Só existe uma República, isto é, coisa do povo, quando a mesma é governada com honestidade e justiça, seja por um rei, seja por um grupo de nobres, seja ainda, pelo povo todo inteiro. Ao contrário, se tais governantes forem injustos, já não existe mais República, pois não existirá a coisa do povo (*De civ. Dei* II, 21).

Mas, para Agostinho, não será uma justiça horizontal, estritamente baseada na relação entre indivíduos, e sim uma Justiça dita verdadeira. Essa verdadeira justiça se caracteriza não só pela obediência à lei temporal, mas a compreensão e conformação dos atos à Lei eterna que fundamenta toda aos preceitos humanos. Lei temporal é a lei elaborada pelos homens em vista a reger as atitudes corretas e punir sua transgressão, mas que pode “ser mudada com o

tempo” (*De lib. arb.*, I, 6, 15). A Lei eterna é o fundamento de toda a lei temporal e é por ela que muitas vezes há a modificação de lei dos homens. A justiça, para Agostinho se define como “a virtude, pela qual se dá a cada um que é seu” (*Ibid.*, I, 13, 27), de forma que “quando o homem não serve a Deus, que justiça há nele?” (*De civ. Dei* XIX, 2). Portanto, o homem para viver na justiça, deve servir à Deus antes de tudo. A *vera justitia* se fundamenta na *caritas*, ou como o próprio Filósofo afirma: “como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo de justos viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como deve e ao próximo como a si mesmo” (*Ibid.*, XIX, 23).

Assim, em todas as dimensões da *Civitas* a caridade é o fundamento de sua sustentação. É em tal sentido que encontramos a famosa citação a respeito das “duas cidades”:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência (*De Civ. Dei*, XIV, 20).

Mas ainda nos falta um critério moral explicitado como regra que guie o homem, tanto individualmente quanto coletivamente à verdadeira ordem e, portanto, ao fim em si mesmo: a felicidade ou paz. Essa regra não deve necessariamente se transfigurar em lei estatal, por exemplo, mas deve apenas expressar aquilo que já está na essência do homem, naquilo que ele aspira naturalmente e encontra sentido. cremos que encontramos esse critério na obra *De doctrina christiana*, mais especificamente no conceito de *uti-frui*- utilizar e fruir . É o que demonstraremos no capítulo seguinte.

4 INFLUXOS DO AMOR NA DOCTRINA ÉTICO-MORAL AGOSTINIANA, A PARTIR DO *SOBRE A DOCTRINA CRISTÃ*

O eminente escritor Rodrigo Gurgel redige no prefácio à obra do inglês Gilbert Keith Chesterton intitulada “*O que há de errado com o mundo*”, que “desvinculado de sua verdadeira vocação, que é divina, o homem preso aos limites humanos, vendo apenas o horizonte estreito da vida material, perde também o sentido da ética” (GURGEL, 2013, p. 12). A despeito da obra que introduz, tomamos essa citação como uma espécie de epígrafe ao objeto de estudo do presente capítulo, a saber, a questão da vida moral elaborado por Santo Agostinho no tratado *Sobre a Doutrina Cristã (De Doctrina Christiana)* para a ordenação das ações humanas com vista a um fim verdadeiro, como explicitaremos no decorrer da exposição.

O que nosso Filósofo intenta, na parte intitulada “*síntese moral*”, da referida obra, é não só apresentar uma investigação da correta ação humana, mas vincular um fim entranhado na própria natureza do homem, a Felicidade – o qual foi o tema específico do primeiro capítulo. Tal fim é divino, transcendente, Deus, criador de todas as coisas, especialmente do ser humano, “parcela pequena” da criação, mas que “deseja louvar a Ti, ó Deus, porque fizeste-nos para Vós, e nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Vós” (*Conf.*, I,1,1). Assim, Agostinho nos lembra da vocação divina que o homem possui, onde, caso não respeite sua própria natureza, desembocará num estado de confusão moral lastimável, quando luta contra si mesmo. Entretanto, antes de adentrarmos no *lócus* da questão, contextualizaremos essa obra com a finalidade de não só entendermos melhor seu conteúdo, mas também de não nos perdermos em lapso algum, quando a relacionarmos com outras obras do Hiponense.

4.1 O *DE DOCTRINA CHRISTIANA*: objetivo, elaboração e lugar nos escritos agostinianos e em nosso estudo²⁹

²⁹Neste segmento, desejamos apenas apontar a importância da obra dentro dos escritos de Agostinho e demonstrar que não se trata apenas de um texto menor, mas de uma obra que esclarece e reúne todos os aspectos intelectuais do teólogo e do filósofo Agostinho. Não faremos, pois um comentário ou introdução extensa.

Por que um desdobramento mais atencioso na obra supracitada no título? Os motivos são vários e estão delineados abaixo. Contudo, o motivo principal advém na doutrina moral sucinta e direta que ela nos fornece uma regra ética para a vivência humana no reto amor. Assim, encontramos para toda uma problemática e complexa reflexão, uma resposta que pode ser entendida desde o homem comum ao mais sábio, por sua acuidade, linguagem simples e sistematização.

O *De Doctrina Christiana* não foi redigido em um só momento. Embora iniciada por volta de 397, princípio do episcopado de Santo Agostinho, só foi concluído cerca de vinte anos após o princípio de sua elaboração, entre 426 e 427, por conta de sua grande atividade pastoral e literária. No primeiro momento foram escritos os três primeiros capítulos, acrescentando mais catorze capítulos ao terceiro livro e redigindo o quarto no segundo período, de maneira que já era conhecida quando incompleta. O próprio Agostinho afirma em suas *Retratações*:

Tendo encontrado inacabados os livros de *De Doctrina Christiana*, eu preferi findá-los e deixá-los assim e continuar a rever as outras obras. Completei, pois, o terceiro livro que havia escrito até a passagem onde é lembrado o que diz o evangelho a respeito da mulher que mistura o fermento com três medidas de farinha até que tudo fermente. Anexei também um último livro e terminei esta obra em quatro livros. Os três primeiros ajudam a compreender as Escrituras e o quarto indica como é preciso exprimir o que foi entendido (*Ret.*, II, 4, 1).

É considerado um livro de exegese bíblica³⁰ e de catequese, destinado aos cristãos estudiosos de sua época por oferecer o método e os elementos básicos para a correta compreensão da doutrina de Cristo. Dividido em quatro livros, a obra parece carecer de um objetivo estritamente filosófico, visto que no primeiro perfaz uma síntese dogmática e moral, concluindo com os princípios básicos de exegese; no segundo discorre sobre as necessidades preliminares para a ciência exegética, como a distinção dos sinais, a necessidade das ciências e do conhecimento das línguas; no terceiro trata de princípios hermenêuticos aplicados à sagrada escritura;

³⁰Comentando a tradução espanhola feita por Lope de Cilleruelo, Balbino Martín Pérez atenta pela preferência do tradutor de colocar a supracitada obra como primeiro livro a ser estudados entre os exegéticos: “Ele começou a tradução dos tratados exegéticos, ainda que não seja ele o primeiro livro escrito cronologicamente por Agostinho, com os livros *Sobre a Doutrina Cristã*, por ser uma verdadeira introdução à Escritura, onde estabelece regras e preceitos para entender e explicar os Livros Santos - *Se ha dado comienzo a la traducción de los tratados exegéticos, aunque no sea el primero escrito cronológicamente por Agustín, con los libros De Doctrina Christiana, por ser una verdadera introducción a la Escritura, donde establece reglas y preceptos para entender y explicar los Libros santos* (MARTINS BOLBINO, In: AGUSTIN, San., *Tratados escriturários*, 1957, p. 50 - tradução nossa).

e no quarto, finalmente, intenta a maneira correta de expor o apreendido. Se por um lado, porém, pode-se atribuir à obra um conjunto de regras para a análise dos *Livros Sagrados*, por outro, é mister questionar se é uma obra harmônica, visto que abarca desde numerologia ao estilo de oratória, de conhecimentos matemáticos à astronomia, de artes mecânicas à lógica.

Agostinho deixa o conhecimento filosófico marginalizado justamente nessa obra? Evidentemente que não. Na obra encontramos Platão, Pitágoras, Ambrósio, os primeiros Padres da Igreja, a reverência aos antigos e às instituições gregas, tudo isso demonstra que se a filosofia não é o centro da especulação da obra, está inserida nas entrelinhas como fundamento de seu escopo.

Assim, o tratado *Sobre a Doutrina Cristã* não só está em consonância com as obras exegéticas do Doutor, como também tem fundamentos filosóficos importantes, ou melhor, a base das conjecturas esmiuçadas em sua composição é filosófica. Além do mais, antes do princípio da obra e entre o hiato do escrito referido, foram compostas algumas de suas obras de alto cunho filosófico, a saber, *Contra Acadêmicos*, *Sobre a Ordem*, *Solilóquios*, redigidos em 386; *Sobre as Potencialidades da Alma*, em 388; *A Verdadeira Religião e Sobre o Mestre*, em 389; mas principalmente, *Confissões*, em 399, *Sobre a Trindade*, datada de 389 e 419 e *Sobre a Cidade de Deus*, com início em 413 e término em 426, um ano antes da elaboração final do *Sobre a Doutrina Cristã*. Portanto, não é de se crer que Agostinho, por um momento se quer, tenha apartado de seu gênio a atitude filosófica no planejar da obra que investigamos neste trabalho.

Nesse aspecto, afirmamos que o *Sobre a Doutrina Cristã* não constitui apenas um trabalho a mais na vida de Agostinho, mas nela estão resumidas suas conclusões filosóficas, desde o capítulo da “*Síntese Dogmática às Regras Especiais de Eloquência Eclesiástica*”. Os objetos tratados nas obras acima estão contidos na obra. Demos alguns exemplos: na já referida “*síntese dogmática*”, Agostinho abre com uma reflexão acerca da Trindade definindo-a como inefável, o mais excelente dos seres cogitados, sabedoria imutável e infinita sabedoria. Tudo isto está contido também na obra *Sobre a Trindade*. Na *Utilidade do Conhecimento das Ciências, Artes e Instituições*, encontra-se a reflexão acerca da música, também tratada em 391 no *Sobre a Música*. O debate filosófico sobre a veracidade ou não da astrologia que encontramos nas *Confissões* e *Sobre a idade de Deus* está nesse mesmo capítulo, bem como sua referência a Platão e Pitágoras, aludidas também nesta

última obra. Enfim, a parte da “*síntese moral*” contém questões sobre a virtude, o bem, a caridade, a liberdade, felicidade e *tutti quanti*, tema encontrados nas diversas obras agostinianas.

Em suma, é legítima a entronização da obra em nossa investigação acerca das reflexões morais impetradas por Agostinho. Embora objetivando descrever os aspectos necessários para o bom estudo e exposição da *Sagrada Escritura*, Agostinho não deixa excluído os temas já abordados em outras obras. Poderá, talvez, o Filósofo ter elaborado o *Sobre a Doutrina Cristã* baseado em seus textos anteriores e atuais da época composicional da obra.

4.2 UMA ORDEM A SER AMADA: o homem na hierarquia dos seres

“Seguir e perceber a ordem das coisas [...] é muitíssimo difícil e raro para os homens” (*De ord*, I, I,1), dessa maneira inicia Agostinho seu diálogo *A ordem*. Acrescenta o Filósofo que é essa ordem que “governa o mundo” (*Ibid.*), e tomemos a palavra mundo não só como nas disposições do cosmos, ou seja, do mundo exterior, mas também do mundo interior do homem. Há uma ordem criada estabelecida e devemos segui-la como critério de nosso amor. É nesse intuito que esquadriharemos a questão da hierarquia dos seres e o homem nesse quadro hierárquico. No fim, como veremos posteriormente, será o amor o meio de compreensão dessa ordem. Sendo a ordem aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu, compreende ela todas as disposições dos movimentos dos seres materiais até as ações dos seres vivos dotados de automovimento. Não desejamos empreender um estudo sobre a metafísica da alma ou a futura eternidade dos corpos, por exemplo, mas apenas demonstrar que a ordem estabelecida por Deus está entranhada nos elementos naturais do homem, onde este, olhando para si, poderá compreender-se como “seta” de como e do que deve amar e conseqüentemente viver retamente.

O homem está acima na hierarquia dos seres temporais. Fazendo uma comparação das potencialidades dos seres vivos, Agostinho denota que há elementos comuns que possui o homem em relação aos demais seres. Assim, ressalta que “temos muitos elementos comuns, não somente com os animais, mas

também com as árvores e as plantas” (*De lib. arb.* I, 8, 18)³¹. Esses elementos são os elementos naturais, ou seja, aqueles elementos que fazem parte da sobrevivência corporal do homem como “ingerir alimento, crescer, gerar, fortificar-se” (*Ibid.*). Portanto, naturalmente como de uma mesma classe que esses seres, a saber, os seres vivos. Assim, inferimos que na ordem das coisas: os seres brutos constituem os últimos na ordem dos seres, os seres vivos estão acima e o homem está acima de todos. Por quê? Justamente pela consciência que o homem possui de sua condição vital³². E a busca pelo conhecimento e compreensão de seu papel na hierarquia dos seres é o que o diferenciara na possibilidade de uma perfeição futura³³. Portanto, o homem deve agir externamente de acordo com essas disposições da criação. Seu lugar é privilegiado. Mas como se relacionará consigo mesmo? Ou melhor, qual o ordenamento de si que deve seguir?

Pois bem, comecemos com a importante pergunta que Santo Agostinho enseja no início do diálogo propriamente dito: “Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e de corpo?” (*De beat. vita.* II, 7)³⁴. Todos os personagens concordam, exceto Navió que confessa a ignorância, ou melhor, a

³¹Além disso, Agostinho infere que um dos elementos mais importantes e que nos aproxima de todos os seres vivos é a resistência ao não ser, ao findar de si. “O ser é, – nos fala Agostinho – por natureza, de tal maneira atrativo, que não é outra a causa de não quererem morrer até mesmo os infelizes” (*De civ. Dei*, I, 27, 1) desejam sobreviver a despeito de sua má escolha. Continua Agostinho: “E que dizer dos animais todos, mesmo dos irracionais, carentes de tal modo de pensar, desde os dragões gigantescos até os diminutivos vermes? Não pertencem ser? Não provam com todos os movimentos possíveis que fogem e refogem à morte? Que dizer, também dos arbustos e arvorezinhas, carecentes de sentido? Para evitarem a destruição, com movimentos visíveis não fincam as raízes mais profundamente na térrea, por onde recolhem o alimento, para erguerem depois no ar a copa e seus renovos e conservar assim seu próprio ser?” (*Ibid.*).

³²A consciência da vida parece-te melhor do que a própria vida? Ou talvez queiras dizer que o conhecimento é uma vida mais alta e mais pura, a qual ninguém pode alcançar a não ser que seja dotado de inteligência? Ora, o que é ter inteligência a não ser viver com mais perfeição e esplendor, graças à luz mesma da mente? É porque, se não me engano, tu não preferiste algo distinto (*De lib. arb.* II, 7,17).

³³Acerca da relação entre ordem, perfeição e inteligência nos esclarece José Maria Rosa: Se alguém nos obrigasse a sintetizar o pensamento de Santo Agostinho numa única ideia, não nos ocorreria outra senão a de *ordem* e *busca de ordem*. Em torno desta categoria axial — manifesta em todos os domínios da realidade, e na realidade como um todo — equilibrar-se-ão progressivamente todas as outras noções do seu pensamento. Assim, antes de qualquer outra concretização, toda a sua acção pode ser encarada como um esforço de esclarecimento da inteligência para que reconheça a *ordem* estruturante de todas as *regiões da realidade*: da realidade cosmológica à realidade antropológica e ambas por referência, durante muito tempo equívoca, com a *summa* realidade. Esforço da inteligência porque procura reconhecer a *ordem* estruturante de toda a realidade; esforço cometido igualmente à vontade, porque naquele reconhecimento começa já a haver — ou não, o que é mais dramático — uma disposição, um *pondus*, para se ordenar de acordo com o lugar ontológico que a inteligência reconhece (1997 p. 27)

³⁴A pergunta é crucial para a reflexão sobre a felicidade. Só saberei o quê e onde encontrarei a felicidade, quando compreender quem o que sou. Vemos aqui, nos primeiros escritos de Santo Agostinho, a busca de uma relação entre a antropologia e a finalidade do ser humano – a felicidade.

incerteza sobre o a unidade substancial. Mas sua dúvida não é a negação do corpo e da alma, mas se “não existe outra coisa que seria para o homem um complemento de perfeição” (*Ibid.*). Agostinho diz que se dá por satisfeito o fato de Navígio admitir o mínimo, ou seja, que o homem possui uma alma e um corpo. A questão é importantíssima, pois atesta a constituição do homem, pois “o homem é uma união substancial racional que consta alma e corpo” (*De Trin.* XV, 7, 11). Agostinho sempre atestará esta conclusão, mesmo que dê mais ênfase na alma, o homem é formado por duas substâncias distintas, ou melhor, “do corpo e alma unidos se diz que forma um único homem [...] O corpo e a alma constituem um só homem, embora o corpo e a alma não sejam a mesma coisa” (*Ep.* 233, 12)³⁵.

O primeiro esboço dessa constituição foi feita por Agostinho em seu livro *De quantitate animae – Sobre a Potencialidade da Alma* – e a maioria das discussões posteriores que vamos ter sobre o tema parece se basear nesta mesma obra. A obra se passa num diálogo entre Agostinho que responde aos questionamentos de seu discípulo e amigo Evódio: “a origem da alma; o que ela é (*qualis sit*); qual sua natureza; sua potencialidade (*quanta sit*); porque foi unida ao corpo; como atua unida ao corpo, e quando está separada deste corpo?” (*De quant. an.*, 1, 1). Ao passo que Agostinho responde: “Se tua pergunta é sobre a composição do ser humano, respondo que é constituído de alma e corpo” (*Ibid.*, 1,2). Dessa maneira, percebemos que há uma consonância nas obras de Agostinho acerca da composição constitutiva do ser humano. O que para Navígio constitui dificuldade, para Agostinho é evidente. Mas talvez a dúvida de Navígio corresponda à parte do ser humano que o diferencie dos outros animais, ou melhor, de todos os seres. No seu *Sermão 43* Agostinho afirma que:

A Deus devemos o ser que somos. O ser algo, a que o devemos senão a Deus? [...] Que teremos nós de mais? Que sentimos. Conhecemos os cinco sentidos do corpo: vemos, ouvimos, cheiramos, degustamos e, mediante o sentido do tato, espalhado por todo o corpo, distinguimos o duro do mole, o áspero do suave, o quente do frio. Existem em nós, portanto, cinco sentidos [...] Nós temos, pois, algo mais. Mas, considerando apenas estas coisas que enumeramos, quanta ação de graças, quanto louvor não devemos ao

³⁵Como se disse, mesmo que Agostinho atribua a faculdade racional da alma como elemento distinto de todas as criaturas, o corpo é parte natural constituinte do homem. Não existe homem alma pura e nem simples corpo. O corpo humano também é distinto dos animais, “pois foi feito com a estatura ereta, a fim de que com isso fosse advertido a não procurar para só o que é terreno, como os animais, cujo os prazeres procedem da terra, razão pela qual todos estão inclinados e voltados para o ventre. Portanto, o corpo do homem é também adequado à sua alma racional [...]”. (*De Gen. ad litt.* VI, 12, 22)

criador?[...] Que temos nós de mais? A mente, a razão, o discernimento; isto não o tem as bestas, nem os pássaros, nem os peixes. Graças a isto, somos imagens de Deus [...] Daquí que se diga a alguns como uma censura: *não sejais como o cavalo e a mula, que não tem inteligência*. Mas uma coisa é a inteligência, e outra a razão. A razão a temos mesmo antes de entender. Pelo contrário, não podemos entender se não temos a razão. Por isso o homem é um animal capaz de razão; para dizê-lo de forma mais clara e rápida: um animal racional de cuja natureza forma parte a razão; antes de entender possui a razão. Pois se queres entender é porque precede-lhe a razão (*Serm. 43, 2, 3*).

Esta citação apresenta-se como um resumo dos atributos naturais do homem. Primeiramente o homem é um ser criado por Deus, não deve sua existência a si mesmo, ou ao acaso, ou ao destino, mas ele foi criado por um Ser espiritual que existe desde a eternidade. Dessa maneira, a natureza é aquilo que foi criado por Deus e, ademais, toda a criação foi feita em vista do e para o homem. O Hiponense afirma que pela experiência podemos conhecer como as coisas, caso não venham a ser impedidas por fato fortuito, se desenvolverão no tempo. Por exemplo, que um jovem virá a ser velho, que uma semente virá a ser uma árvore etc. Assim o sabemos por que esse desenvolvimento provém da natureza das coisas.

Essa natureza foi concebida por Deus no momento da criação dos seres³⁶. Assim, a natureza do homem não foi autocriada, posto que para ter natureza tenha de existir, e antes não existia. O existir de toda a criação é algo inédito, mesmo entre as outras criaturas. Quando o homem foi criado, o como e para que foi criado é sua natureza. Assim, a natureza é e está de acordo com os preceitos e desígnios transcendentais, e ela não pode ser contrária ao criador, visto que a concedeu o ser na criação³⁷. E o que o homem é? Pois bem, o homem é o centro de toda a criação, ou seja, todas as outras criaturas vieram a existir em função do homem. E por que assim sucedeu? Porque o homem foi feito a “imagem e

³⁶“Nós também podemos conhecer agora, nas coisas nascidas no tempo, de acordo com a capacidade de nossa limitação, o que há de natureza em cada uma que tenhamos percebido pela experiência. Mas ignoramos se vai existir mais tarde. Com efeito, está na natureza deste jovem, por exemplo, que ele virá a envelhecer; mas não sabemos se isso está na vontade de Deus. Mas não estaria em sua natureza, se não tivesse estado antes na vontade de Deus, que tudo criou” (*De Gen. ad litt. VI, XVI, 27*). Mas se o desenvolvimento natural não acontece por motivo desconhecido por nós? “[...] quando essas coisas acontecem contra a natureza, mas assim pensamos nós a quem o curso da natureza se manifesta de modo diferente, mas não a Deus para quem **a natureza é o que ele criou**” (*Ibid.*, VI, XIV, 25 – destaque nosso).

³⁷“Por conseguinte, à natureza que é em grau sumo, pela qual é tudo quanto tem ser, somente se opõe a natureza que não é, porque somente o não ser se opõe ao ser. **Não existe, por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências.**” (*De civ. Dei*, XII, II - destaque nosso).

semelhança” do criador³⁸ e “toda a imagem é semelhante àquele de quem é imagem” (*De Gen. ad litt.* XV, 57). O homem é superior a todos os seres, pois nele existe algo que o distingue de todas as outras criaturas e o faz participar da essência divina. No *De libero Arbítrio*, o Filósofo atesta termos “elementos comuns, não somente com os animais, mas também com as árvores e plantas [mas que] só quando a razão subjuga todos os movimentos anímicos, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado” (*De lib. arb.*, I, 8, 18)³⁹.

A alma, “questão deveras difícil [...], na qual muitos trabalharam e nos deixaram em que trabalhar” (*De Gen. ad litt.*, VI, 29, 40), para Agostinho, “foi criada por Deus e tem natureza própria porque assim lhe foi concedido pelo mesmo que criou a alma” (*Ibid.*). Temos aqui mais uma conformação de que a natureza não é algo que obteve características próprias com o tempo e pelo acaso, mas tudo o que existe é e se desenvolve de acordo com o que foi inscrito por Deus nos seres, ou melhor, na natureza dos seres. Além do mais, a alma foi criada por Deus do nada, “algo que absolutamente não existia” (*De Gen. ad litt.* VII, 5, 7).

Sobre isso, Agostinho escreve um escrito dedicado e enviado ao monge Renato, no qual trava uma polêmica com um intelectual chamado Vicente Victor. Este afirmava corretamente que “A alma foi criada por Deus, e que não é nem uma parte da divindade nem de sua natureza” (*Ibid.*, I, VI, 4 – tradução nossa), mas peca quando “[...] não quer confessar que foi tirada do nada” (*Ibid.*). Para o Filósofo a segunda assertiva anula a primeira pelas conclusões posteriores dela advirá. O erro é que Vicente Víctor não cita criatura alguma de onde a alma poderia vir, caindo inevitavelmente na conclusão de que a alma viria da natureza de Deus, portanto, sendo a alma evidentemente mutável, Deus também o seria. Agostinho tem domínio sobre o assunto. Fazendo a exegese da passagem do *Gênesis* (cap. 2, v. 7) onde infere que Deus “insuflou” no rosto de Adão o sopro de vida, comenta que “alguns, por causa do termo ‘insuflou’, julgaram que a alma era algo da substância de Deus, isto é, da mesma natureza que ele” (*De gen. ad litt.*, VII, II, 3). Estão errados,

³⁸Cf. *Gen.* 1, 25.

³⁹Na mesma passagem do *De Libero Arbitrio*: “Eis o que eu quero te explicar agora: o que põe o homem acima dos animais, seja qual for o nome co que designaremos tal faculdade, seja mente ou espírito, ou com mais propriedade um e outro indistintamente, porque encontramos esses dois vocábulos também nos livros sagrados – quando pois esse elemento superior domina o homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se perfeitamente ordenado” (*De lib. arb.*, I, 8, 18). Ainda no *Sermão* 43, 2, 3, Agostinho faz uma comparação do homem toda a criação. O homem possui o existir em comum com tudo. Possui o viver com os seres vivos. A sensação com os animais irracionais, mas é superior por possuir a razão.

incluindo Vicente Víctor, porque a natureza de Deus é “absolutamente incomutável” (*Ibid.*), concluindo que “a alma procede de Deus como uma coisa que ele criou, não como proveniente da natureza que ele possui, ou a tenha gerado ou produzido de qualquer modo” (*Ibid.*).

Descrever essa parte constitutiva do homem é de uma dificuldade tremenda, pois “não é possível compará-la com as diversas naturezas que nossos sentidos percebem” (*De quantit. an.* I, 2, 22), e assim acontece porque é incorpórea⁴⁰. De fato, descrever a alma é um tanto difícil a nós tanto porque não possuímos uma linguagem que abranja perfeitamente a realidade imaterial quanto porque não podemos enxergá-los, e também por não possuir nada de semelhança com as coisas imateriais. A imaterialidade da alma se põe como um obstáculo problemático, mas como uma evidência inegável. Obstáculo não porque a realidade é errônea e sim porque nos é difícil a compreensão da relação que a alma, imaterial, tem com o corpo⁴¹. Efetivamente, a alma “é substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (*Ibid.*).

A relação corpo e alma é um tema por demais extenso que adentraremos por importância do desenvolvimento do nosso trabalho, mas não nos aprofundaremos de maneira talvez suficiente. A questão é que para Agostinho não há um número diverso de almas no homem, mas uma só para cada corpo. Polemizando com os maniqueus em suas *confissões*, declara: “Desapareçam de tua presença, ó meu Deus, como desapareceram os faladores e sedutores do espírito, aqueles que [...] afirmam a existência de duas almas com duas naturezas diversas, uma boa e outra má” (*Ibid.*, VIII, 10, 22). A alma rege absolutamente o corpo e não há nada que o corpo não faça que não seja por sua determinação⁴². Para cada corpo só existe uma alma que domina toda sua extensão material⁴³, que tem a

⁴⁰Quando se pergunta de onde procede a alma, ou seja, de que quase matéria Deus efetuou o sopro, que se denomina alma, não se há de pensar em nada incorpóreo” (*De Gen. ad. litt.*, VII, 19, 25).

⁴¹Falaremos de maneira breve sobre o corpo. Não que esse tema seja dispensável, mas porque a questão da alma nós é mais viável para o desenvolvimento da nossa temática, como veremos à frente. Entretanto, para não deixarmos o leitor sem a definição dessa importante substância: “[...] por corpo entendemos o que está situado ou se move em lugar espacial com longitude, latitude e altura, de modo que uma parte maior dele ocupe um maior espaço, e uma parte menor, menor espaço (*Ep.* 166, 2, 4).

⁴²E no *De imort. an.* 16, 25: “No entanto, a alma não só está em todo o volume de seu corpo, senão que está inteira em cada partícula dele mesmo” (Tradução nossa).

⁴³Que não se pense que a alma se estende pelo corpo da maneira como a água preenche um vaso. Falamos da alma de maneira comparativa e analógica, não literal.

função de cuidar do corpo, de mantê-lo robusto, de preservá-lo do perigo. E esta relação entre as duas substâncias fazem parte da própria característica da alma que “é feita para ser enviada ao corpo” (*De Gen. ad litt.* VII, 17, 38). Mas como a alma age no corpo, como algo imaterial pode influenciar a matéria? Agostinho lança a teoria dos quatro elementos⁴⁴. O corpo possui uma densidade que a alma não detém, porém, ele é formado por elementos sutis, ou seja, mais próximos da natureza da alma:

Portanto, com toda a certeza, a alma humana não procede nem da terra, nem da água, nem do ar, nem de qualquer tipo de fogo. No entanto, ela governa a matéria de seu corpo mais denso, ou seja, esta terra úmida que se transformou na qualidade da carne, por meio da natureza de um corpo mais sutil, isto é, pela luz e pelo ar. Pois, sem estes dois elementos, não há um sentido no corpo ou movimento espontâneo do corpo por meio da alma. Assim como deve existir o conhecer antes que o fazer, assim também há o sentir antes que o mover. Contudo, a alma, porque é uma realidade incorpórea, age primeiramente no corpo que é o mais próximo do incorpóreo. Como é o fogo ou, antes a luz e o ar, e por meio destes, agem os demais que são os mais densos do corpo, como são a água e a terra, pela qual se solidifica a estrutura da carne, os quais são adequados para receber a ação do que dotados de recursos para a ação. (*De Gen. ad litt.* VII, 15, 21.)

Embora Agostinho lance essa teoria da atuação da alma sobre o corpo, ou melhor, todas essas afirmações da relação corpo e alma, tem a humildade intelectual de reconhecer que o assunto é por demais complexo e, assim, inesgotável. Se nosso Mestre intelectual assim o fez, justificamos que seria logo explanar em demasia a relação das substâncias distintas constitutivas do homem. Agora que mostramos o que é a alma, como ela se relaciona com o corpo e que ela o governa, discorreremos como esse ser chamado homem foi criado, em sua natureza, para Deus num sentido ético-cristão.

A composição elementar do homem concebida por Agostinho – corpo e alma – é principio norteador de sua vivência concreta nesta vida em vista da outra. Sendo a alma a parte divina do homem, aquela que fá-lo superior a todas as criaturas, aponta para o bem supremo que o realizará. O homem tem em si mesmo, aquela tensão espiritual que o faz desejar a Felicidade e parece indicar onde ela está. Dessa forma, não só a ordem dos seres exteriores, não só a ordem de sua

⁴⁴Santo Agostinho cria que a matéria é formada pelos quatro elementos, a saber, fogo, ar, terra e água.

constituição dupla, mas sua vida interior aponta para a verdadeira maneira de agir. A ordem é, assim, critério do agir.

4.3 O AMOR COMO *LÓCUS* DO ORDENAMENTO DOS SERES

Demonstraremos agora que o amor é a base para a compreensão da ordem da hierarquia das criaturas. Para os gregos, o mundo era ontologicamente um caos passando ao ordenamento por determinada causa. Os pré-socráticos se propuseram a elucidar essa questão procurando a *arché* ordenadora e do qual todos os seres constituintes da *physis* estariam submetidos.

Diferente dos seus antecessores que buscavam o princípio nos elementos externos, Sócrates empreendeu uma noção antropológica como portadora do princípio, ou seja, nas vivências diversas que o homem empreende se poderá compreender e chegar ao entendimento racional desse princípio. Platão não nega, mas estende essa busca do homem a vivência conjunta da *Pólis* e o conjunto das ações humanas em todas as esferas derivadas da ordem política. Aristóteles, através do ordenamento das ciências teóricas, práticas e produtiva, designando cada objeto real como escopo dos respectivos campos de investigação, esquematiza a complexidade de apreensão da realidade ordenada e seu princípio ordenador. Logo, o princípio ordenador está em constante presença na filosofia antiga. O que não se pode negar, e não se negou, é que o homem como participe da natureza, está submetido a essa ordem natural. Também o homem é capaz de compreender e desregrar essa ordem, como se verá mais adiante. É por isso que Leomar Montagna (cf. 2006, p. 43) separa a ordem em duas categorias: a ontológica e prática.

O amor é o elemento definitivo da moralidade ou imoralidade das ações. Ao *amor*, como um movimento natural da ação humana, não poderá imputar qualquer julgamento moral de qualquer espécie. Mas o *dilectio* pressupõe a justa medida de amar o objeto a que se direciona. Não se deve amar de qualquer maneira. O amor, aqui, não é um instinto sem uma orientação ou apartado de consciência, mas um impulso deliberativo do homem ao objeto desejado, onde a vontade de alcançar, está submetida à própria constituição ontológica do fim. O homem é o portador de tal consciência amorosa, ou melhor, daquilo que se ama e,

por isso, não pode abdicar do princípio racional a fim de usar ou não o amor como instrumento de desordem moral. Só o homem é capaz de entender o aspecto moral e ordenado do amor, e só ele poderá obedecer ou não à ordem dos seres que devem ser amados e Agostinho o aconselha dizendo: “toda a criatura, pois sendo boa, pode ser amada bem ou mal. Amada bem, quando se observa a ordem; mal, quando pervertida” (*De civ. Dei*, V, 22). Portanto, a relação do homem para com todo o ser gira em torno do amor. E o amor deve ser guia na medida e no fim correto, sem perversão daquilo que os seres detêm justamente. Não se poderá, por exemplo, amar um ser menos perfeito mais que um ser perfeito.

Sendo a ordem “a disposição que às coisas diferentes e às coisas iguais determina o lugar que lhe corresponde” (*De civ. Dei*, XIX, 13, 1), cada ser deve ocupar o lugar que lhe é devido quando amado. Não se poderá desvirtuar-se por qualquer impulso. Para isso é que o homem possui o intelecto: “quando a razão domina esses impulsos da alma. Deve-se dizer que o homem está conformado segundo a norma da ordem” (*De lib. arb.* I, VIII, 18).

Os impulsos do homem, contrários à virtude, que o levam a transgredir a ordem dos seres amados e transgredindo a valoração ontológica que eles possuem, devem ser submetidos à razão, de forma que será através dela poder-se-á peregrinar nessa vida mortal seguros de ações morais e, conseqüentemente, segundo o que é justo na qual a justiça prevalecerá em cada indivíduo, pois “essa é a perfeita justiça – a que nos leva a amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos” (*De doc. christ.* I, 27, 28). Vivemos inquietos nesse mundo porque possuímos essa ambivalência diante das coisas circundantes. Nós estamos à procura da felicidade, esta é a finalidade de todas as ações. Porém, só a alcançarão aqueles que colocarem diante de si, do crivo da razão, todo o conjunto de seres que se apresentam como portador daquilo que saciará a alma do ser humano e também da *Civitas*:

Quando nós, mortais, entre a efemeridade das coisas, possuímos a paz que pode existir no mundo, se vivemos retamente, a virtude usa com retidão seus bens; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males de nossa condição. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse da perfeita e incomparável paz (*De civ. Dei*, XIX, 10).

Os bens terrenos possuem certo modo de felicidade e traduzimo-la como paz. Em meio aos sofrimentos e tempestades desse mundo, existem momentos que

desfrutamos dos bens sem interferência de desordem. Essa paz poderá ser estendida se virtuosamente os indivíduos a conduzirem para o lugar correto, ou seja, para o fim último. Essa nos mostra que, apesar de passageiros, os bens terrenos poderão nos ajudar a não esquecermos para que vivemos e caminhamos, ou seja, nos lembra da ordem que cada ser pertence e ao quê todos os seres estão submissos. Agostinho afirma que a paz é um bem proveniente da ação na ordem das coisas: “E tão nobre é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe de mais grato ao ouvido, nem mais desejável ao desejo, nem superior em excelência” (*De civ. Dei*, XIX, 11). A paz temporal, “ansiada por todos” (*Ibid.*, XIX, 11), não é senão um protótipo da “verdadeira paz” que se encontra no transcendente, em Deus.

Não se pode substituir o Criador pela criatura. A inversão consciente pelo indivíduo dessa ordem é chamada de pecado. Ora, tudo dependerá do Criador, e os “seres não conservariam a própria ordem, se não houvessem sido feitos por Aquele que é em sumo grau, e é sumamente sábio e sumamente bom” (*Ibid.*, XI, 28). Se há bem nos seres imperfeitos, se dá pela bondade que o criado os dotou quando de seu princípio temporal existencial. Seria absurdo, para não dizer ilógico, que o homem admitisse ou até mesmo pensasse que Deus dependeria de suas criaturas, o homem seria Deus, Deus seria criatura, conheceríamos Deus mais do que Ele nos conhece. Entretanto, não o conhecemos completamente, não o compreendemos em sua totalidade, portanto Dele dependemos, e não o contrário, “sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, o grau sumo, como ele é” (*Ibid.*, XII 2).

Deus, assim, deverá ser amado pelo homem através das outras criaturas. E esse amor, que denominamos *caritas*, é o verdadeiro amor, é mais justo, mais sublime e elevado, é aquele que constitui e de onde emana a ordem verdadeira dos seres. O próprio Agostinho diferencia em termos o movimento correto e ordenado da alma a determinado objeto, daquele que subverte a ordem dos valores morais. Em oposição a *caritas*, temos a *cupiditas* – concupiscência – sendo os dois tipos fundamentais e contrários do movimento da alma. O amor, para que seja chamado assim, é obrigatoriamente ordenado.

O problema surge quando o homem, por vontade livre, direciona aquele movimento da alma ao um objeto pelo objeto. Ele, então, caminhará por conta própria para sua destruição, ou seja, por um caminho cheio de infelicidade, e se

afastará daquele Bem Eterno ao qual naturalmente deveríamos caminhar e moralmente devemos desejar. Com efeito, “amor ao mundo pelo mundo, supõe um inicial desejo de ter as coisas do mundo material. Mas a satisfação pela posse dos bens temporais se revela efêmera por quanto nasce quais imediatamente o temor de sua perda” (*Enarr. in 1ª ep. Joan.*, XIII, 5) e por isso o sentido da existência humana se perde, relegando à vida todos os impropérios supostamente causadores dos males, quando o homem mesmo é sua causa, moralmente falando. Santo Agostinho, assim, não anatematiza em absoluto os bens terrenos, mas a eles denota um valor relativo que dependerá de como a ação humana se apresentará. Só a *caritas* é o amor verdadeiro. O homem deverá praticá-la em toda sua vida temporal.

Agora adentraremos um pouco no lugar que o homem ocupa dentro da ordem dos seres bem como de seu papel nessa hierarquia. Partiremos da ordem em sua parte mais geral e encerraremos na constituição humana e sua superioridade espiritual. Encetamos este segmento com o intuito de demonstrar que o conceito ético para a promoção do reto viver (*uti-frui*) compreende todo a criação naquilo que foi pensado o criador. As regras morais e éticas para Agostinho deve dirigir o homem a tomada de consciência de seu papel no conjunto do *Ser*. O homem, assim, não pode seguir a si mesmo, mas viver segundo a disposição que o Criador lhe legou.

4.4 VIVER SEGUNDO DEUS OU SEGUNDO O HOMEM: a moral cristã como depósito do bem agir do homem

“Agora pois nenhuma condenação têm os que estão em Jesus Cristo: os quais não andam segundo a carne. Porque a Lei do espírito da vida em Jesus Cristo me livrou da lei do pecado, e da morte” (Rm. 8, 1-2), disserta São Paulo aos Romanos, apontando a existência oposição que o aposto faz entre os que andam segundo a carne e o espírito, é a expressão, ou melhor, contém todo o conjunto e delineamentos da importância e objetivo da moral Cristã. Viver segundo a carne é mal viver.

O homem, como vimos acima, deve encontrar em sua alma, em seu espírito, o caminho que deve seguir para alcançar o objeto de seus desejos, Deus, a suprema Felicidade. A vida espiritual é em si a verdadeira vida e toda a moral cristã leva o homem a essa vivência. Não pode viver segundo ele mesmo, mas segundo Deus. “Quando o homem vive segundo o homem e não segundo Deus, é

semelhante ao diabo, porque nem o anjo deve viver segundo o anjo, mas segundo Deus [...]” (*De civ. Dei*, XIV, IV, 1). E viver segundo o espírito é viver segundo Deus; viver segundo Deus é viver segundo a verdade⁴⁵. A doutrina cristã está inserida dentro de um quadro metafísico, moral e escatológico. A criação ordenada empreendida por Deus nos mostra nosso papel no projeto; a revelação cristã nos purifica desse desvio dessa ordem mediante a doutrina; para que não possamos incorrer em condenação no juízo final. Assim, não pode o homem negligenciar essas três realidades com sua pérfida vontade, mas sim encontrar refúgio na moral Cristã.

Agostinho, porém, não usa de elucubrações teológicas sem conexão com o mundo real para expressar o bem viver do homem. Ele preenche a moral cristã revelada com reflexões filosóficas profundas. Não há apenas uma exposição da sagrada escritura, por exemplo, de uma forma decorativa para se auto promover – como fazem tantos puritanos hoje – mas compreende que há uma relação direta entre o homem cotidiano e a lei cristã. E mais uma vez encontra toda essa relação teologicamente.

Onde está a felicidade do homem, ou melhor, o que é a felicidade do homem? Deus. A realização humana se encontra em seu criador. Toda a busca filosófica moral de Santo Agostinho encontra seu fim justamente nesta simples sentença. É bem verdade que o Santo Doutor usa como axiomas suas incursões teológicas. Porém, essas incursões não estão distantes da vida concreta do homem. No *De beata vita*, Agostinho concebe a Felicidade em Deus por meios estritamente reflexivos e filosóficos. Não parte de um dogma, apesar de crê-lo, mas chega ao dogma a partir da análise existencial concreta do ser humano, sua condição atual. Mas é claro que suas reflexões filosóficas encontram sempre confirmação na doutrina do Cristo. Sua filosofia está atrelada ao seu processo de conversão. Assim

⁴⁵Quando, portanto, o homem vive segundo a verdade, não e vive segundo ele mesmo, mas segundo Deus, pois Deus é quem disse: eu sou a verdade. Quando vive segundo ele mesmo, quer dizer, segundo o homem, não segundo Deus, indubitavelmente vive segundo a mentira. Não porque o homem seja mentira, mas porque o homem não foi criado justo para viver segundo ele mesmo, mas segundo quem o fez, isto é, para fazer a vontade de Deus e não a sua. Não viver como sua condição exigia que vivesse, eis a mentira. Quer ser feliz, mas sem viver de maneira que possa ser. Que há de mais mentiroso que semelhante querer? Donde se segue que muito bem que todo o pecado é mentira, porque o pecado não se comete senão pela vontade com que queremos que as coisas nos corram vem ou com que queremos que nos corram mal. Logo, a mentira consiste em que, quando procuramos que tudo nos corra bem, de tal ação nos advém mal ou em quem quando pretendemos que nos corra melhor, desse mesmo ato tudo nos corre pior. Donde isso procede senão do fato de que o homem pode viver bem graças a Deus, aquém, pecando, abandona, não de si mesmo, porque, vivendo assim, peca? (*De civ. Dei*, XIV, IV, 1).

como o cristianismo o errou de suas mazelas, podemos dizer que a moral cristã é a síntese de todas as regras necessárias para o bem agir do homem.

Comentando o sermão *De disciplina christiana* proferido por Agostinho mais ou menos entre 411- 416, Heres Drian Freitas (2013, p. 151) conclui que “a distribuição das partes – no sermão – evidencia que o que se deve aprender é o viver bem, e é justamente esse o fim da Palavra de Deus e da Igreja de Cristo”. De fato, todo esse sermão é dedicado ao esclarecimento de que a moral cristã tem seu sentido de ser no ensinar o homem a bem viver. Agostinho chama a igreja a *casa da disciplina* e muitos que nela estão “não querem conhecê-la, e o que é pior, nem mesmo dentro desta *casa de disciplina* querem ser instruídos” (*De doc. christ.*, I, 1.). Instruídos a quê? Ao bem viver. Por isso Agostinho tem três objetivos nessa obra, a saber, “o que é viver bem e quais são os prêmios pela boa vida” (*Ibid.*). Essa identificação da missão do cristianismo na purificação do ser humano também pode ser encontrada no *De Vera Religione* quando diz que “a mente cai se purificando num modo de vida ajustado aos preceitos divinos” (*De vera relig.* I, 7, 12.). Os preceitos cristão tem por escopo justamente a purificação do homem para a promoção do seu bem viver.

Segundo Agostinho, a moral cristã é síntese de todos os preceitos que os homens criam ou usam para reger suas vidas. Ademais, o viver bem não provém da prática da lei, mas a lei cristã é o viver bem mesmo. Não há uma causa e consequência, mas uma identificação intrínseco essa lei e o bem viver⁴⁶. Não há,

⁴⁶Apesar disso, Agostinho não propõe uma prática jurídica apelando estritamente para uma lei revelada, mas recorre ao direito natural, ou seja, o homem pode chegar a compreensão do certo e errado quando enxerga o ordenamento natural de si e da natureza em geral. Para ele, a natureza não está em contradição com a revelação e, portanto, todos os homens poderão seguir a lei natural que se realiza plenamente na revelação. Por outro lado, uma fundamentação metafísica do direito é necessária. Assim, Deus, mundo natural e homem se encontram em um todo complexo. Manfredo Ramos esclarece (1998, p. 109-110): “O que é fato é que não se pode negar que a partir de Agostinho, a metafísica do direito “permanece como tema de fundo de todo o pensamento jurídico”. Aliás, dever-se-ia perceber, afinal, que o seu ensinamento, no âmbito da filosofia do direito, não se encerra na configuração teórica de uma lei ou direito natural”. Josef Ratizinger (2011), em um magistral discurso ao parlamento alemão, afirma: Como se reconhece o que é justo? Na história, os ordenamentos jurídicos foram quase sempre religiosamente motivados: com base numa referência à Divindade, decide-se aquilo que é justo entre os homens. Ao contrário doutras grandes religiões, o cristianismo nunca impôs ao Estado e à sociedade um direito revelado, nunca impôs um ordenamento jurídico derivado duma revelação. Mas apelou para a natureza e a razão como verdadeiras fontes do direito; apelou para a harmonia entre razão objectiva e subjectiva, mas uma harmonia que pressupõe serem as duas esferas fundadas na Razão criadora de Deus. Deste modo, os teólogos cristãos associaram-se a um movimento filosófico e jurídico que estava formado já desde o século II (a.C.). De facto, na primeira metade do século II pré-cristão, deu-se um encontro entre o direito natural social, desenvolvido pelos filósofos estóicos, e autorizados mestres do direito romano”.

portanto, desculpa para o que vive mal. Evidentemente que há uma ponderação entre os níveis de males, entretanto, viver de todo desregrado com o pressuposto de que não se vive, em relação aquele que frequente a *casa da disciplina*, não pode ser por ignorância⁴⁷. Agostinho chega mesmo a dizer que se os filósofos antigos, como Sócrates e Platão, voltassem a vida seriam cristãos, pois a moral e a lei cristã expressa a verdade que buscavam: “Portanto, se aqueles filósofos pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por via tão simples operou a salvação da humanidade” (*De vera relig.* I, 4, 7). Essa “força da autoridade” da moral cristã se encerra nos frutos nascentes a partir de sua propagação. Agostinho denota que o fato de tantos se identificarem com a moral cristã, é sinal de que ela expressa toda a vida virtuosa e realiza todo o desejo da alma humana. A moral cristã, segundo Agostinho, supera a moral pagã, promotora da vivência pérfida dos povos (cf. *Ibid.*, 4, 6).

Todos os preceitos da moral Cristã resumem-se na caridade. O bem viver está estritamente ligado a esta caridade retamente ordenada. A moral cristã não apenas é lei, mas é amor; amor naquele sentido revelado pelo Cristo. O bem viver, então, é bem amar. Por que Deus se revelou ao homem?, pergunta Agostinho. Por amor. A moral Cristã trazida pelo Deus revelado tem como motivo o Amor divino que o próprio se dignou demonstrar. Ademais, o Cristo não apenas se revelou: padecendo corporalmente e espiritualmente revelou o homem como se deve amar. A moral Cristã, assim não é apenas lei abstrata, mas concreta, de vivência, de prática em vista de um modelo que é exemplo e fim: Qual seria o maior motivo da vinda do Senhor? Se Deus não mostrar o seu amor para conosco, recomendando-o fortemente? Pois o cristo morreu por nós quando ainda éramos inimigos. E isso, porque o fim do mandamento e a plenitude da lei é a caridade (cf. *De catec. rud.* VI, 7).

Podemos já adiantar, ou melhor, já percebemos que a moral cristã em seus vários aspectos, em suas várias expressões, é reduzida ao amor a Deus, ao amor ao próximo e a si. É um duplo preceito do amor dirigido ao alcance da suprema felicidade, Deus; ajudar o próximo a chegar a Deus e estar também em Deus. Esse

⁴⁷Sobre isso diz Agostinho: “na lei, há muitos preceitos que têm a ver com o viver bem, que o ordenam e que o ensinam. Tais preceitos são muitos, são inumeráveis; As páginas que contêm tais preceitos são tantas que quase não se consegue contar, nem as páginas nem os preceitos. Deus não quis que ninguém se desculpassem por não conhecer a lei [...]”. E comparando a lei cristã a um tesouro continua: “Se foste preguiçoso ao procurar um tesouro, não o sejas ao levar uma pérola sob a língua, e assim vai seguro aonde queres” (*De dcc. christ.*, III, 3).

princípio já se encontra na natureza do ser humano. Assim, revelação e natureza estão em constante consonância. Manfredo Ramos elevadamente nos explica:

O duplo preceito do amor do Antigo Testamento, retomado por Cristo, já está na razão: o homem, para ser feliz, para chegar à paz, à justiça, deve voltar ao Princípio, ao Ser, à Unidade, passando por si mesmo, chegando à «*pulchritudo interioris hominis*»: o primeiro mandamento é a «*rerum divinarum cum benevolentia et caritate consensio*»: o segundo mandamento é a «*rerum humanarum cum benevolentia et caritate consensio*». A razão já mostra que o «*pondus naturae*» é o amor, que este amor é de Deus e do próximo (eu não amo a mim mesmo, nem, portanto, ao próximo se não amo primeiro a Deus, que é o que «há de melhor» –, a “imagem” divina que estará no homem pela justiça da graça supõe a “imagem” divina pela criação que deve ser “restaurada”: *reficiet reformari*. A paz política supõe a procura da paz interior do homem, da sua unidade: a *pax hominum* e a *pax civitatis* supõem a «*pax hominis mortalis et Dei: in fide sub aeterna lege oboedientia*» que, por sua vez, pressupõe ou inclui aquele *quidam justus ordo naturae*. Isto define já uma moral, independentemente do que a fé possa trazer a mais (RAMOS, 2012, p.25).

4.5 O *UTI-FRUI* COMO CRITÉRIO ÉTICO-MORAL PARA O CORRETO AGIR HUMANO

O amor tudo move. O amor está no cerce de toda a ação humana. Mesmo quando o homem encontra-se desregrado por escolher mal, ama o que escolhe por pensar que o objeto lhe trará felicidade. Esse amor, então, pode se desviar do seu Amado verdadeiro, encontrando consolo temporário nos bens terrestres. Não é que não devamos amar os bens deste mundo, mas é que devemos amá-los corretamente. Esse amor tem externamente um critério a ser seguido, a ordem da natureza a qual muitas vezes Agostinho aponta como critério de formação das leis⁴⁸. O homem não pode se entregar aos bens terrenos, apesar de todos os benefícios que deles decorrerão. Mas é um fato: o homem geralmente se apega aos bens terrenos, a si e ao próximo esquecendo de Deus. Seu amor deseja ser purificado, é para isso que tem a moral cristã. O Cristo veio para mostrar seu amor e como se deve amar. O Cristo é o início, o modelo e o fim de todo o bem viver.

⁴⁸Manfredo Ramos (1998, p. 111 - 112) A alma racional pode também usar bem (*bene uti*) da felicidade temporal e corporal, se não se entregar à criatura, desprezando [...] quando pois o homem guarda esta “ordem” dos seres, cumpre “ a justiça, cujo papel é de ‘dar a cada um o que lhe é devido’[...]”.

Entretanto, mesmo considerando a força da moral Cristã, a verdade por ela expressada e o complemento que tem em si da lei natural, os homens necessitam de uma via racional de entendimento para a promoção da prática do bem viver. Não é que a moral cristã não seja capaz de purificar o homem, é que é um fato que mesmo os homens que se encontram na *casa da disciplina*, na verdadeira religião, como a chama Agostinho, é capaz de cumpri-la e entendê-la perfeitamente. Assim, por sua plenitude imensa, a moral cristã parece ser indecifrável para muitos. É necessário que o divino se transmude novamente em humano, como o Cristo fez. É aqui que Santo Agostinho elabora um preceito moral no *De Doctrina Christiana*. Visando, em nossa concepção, atingir o maior número de pessoas possível.

Como já vimos a purificação do amor dar-se-á mediante a reta apreciação das coisas dentro do plano estabelecido da ordem divina, a saber, a maneira correta e em que medida devemos amar tudo o que foi criado por Deus, visto que é bom aquilo que foi criado. A maior dificuldade que temos, nesta questão, é de ter um apoio correto onde nos basearmos, ou seja, por nós mesmo não poderemos decidir o que amar, de modo que poderemos amar um objeto de maneira desqualificada; também a intensidade do amor ao objeto pode ser demais ou de menos.

Para colocarmos na tensão correta de nosso amor, Santo Agostinho elabora uma regra ética para a promoção do reto viver denominada *uti- frui* ou *Uti aut Frui*, seja como for a forma colocada, o que importa é seu conteúdo, pois ela se revela como a síntese ou conclusão das várias reflexões éticas empregadas por Agostinho. De outra maneira, veremos como não só pode ser aplicada ao homem individual, mas como também estará em consonância com a vida social do homem e o destino temporal da *Civitas* em sua obra *Sobre a Cidade de Deus*. Em que consiste pois o *uti- frui*? Essas duas palavras estão relacionadas à ordem dos objetos na hierarquia estabelecida pelo Criador, por dirigir nosso amor, como também a vontade, aos objetos corretos na intensidade correta. Fruir significar “aderir a alguma coisa por amor a ela própria” (*De doc. christ.*, I, 4, 4), por seu valor intrínseco, não por qualquer benefício que nos traga, por mais que nos seja benéfico o objeto, mas porque ele em si mesmo é digno desse amor. Utilizar “é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça se amado” (*Ibid.*), ou seja, como um degrau depois de outro até chegar a porta, onde dará entrada ao verdadeiro objeto de que devemos amar. Daí dizer nosso Filósofo:

Entre as coisas, há algumas a serem fruídas, outras para serem utilizadas e outra ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-no a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas (*De doc. christ.*, I, 3, 3).

Essa regra do fruir e utilizar está ligada intimamente com os dois tipos de felicidades que podemos experimentar neste mundo, como diz Santo Agostinho:

Há certa vida do homem envolvida nos sentidos carnis, entregue aos gozos da carne [...]. A felicidade de tal vida é temporal [...]. Mas há outra vida, cujo gozo está na alma, cuja felicidade é interior e eterna [...]. O que importa é saber onde a alma racional prefere dirigir pela vontade o uso da mesma razão ou para os bens da natureza exterior e inferior; isto é, para que goze do corpo e do tempo ou, ao invés, da divindade e da eternidade (*Ep.* 140, 2, 3)⁴⁹

Não podemos pressupor que esta regra sirva apenas como uma forma de imposição forçada de obediência de um Bispo, não é assim. O *uti-frui* não nos molda, mas advém da própria alma do homem dentro do conjunto de suas potências que deve ser regidas de acordo com algo que se ama, e esse objeto está intimamente ligado aos suspiros da felicidade que naturalmente possuímos. Amamos e por isso não podemos nos abster dos objetos temporais, pois eles são sinais e, ao mesmo tempo, criaturas de Deus. Entretanto, necessitamos de um ordenamento moral a partir do qual nos voltaremos para os bens certos de acordo com os seus valores.

O reto amar depende, assim, de onde se encontra a felicidade e qual a que amamos independente daquilo que pensamos, visto que erramos cotidianamente em nossas escolhas. Essa regra moral está como deveria ser, imbuída de elementos cristãos; a religião vem como auxílio indispensável para o bem viver, pois expressa aquilo que Deus projetou desde a eternidade para o homem. Utilizar e Fruir, em suma, é expressão mesma de nossa alma e nosso amor está entre essas duas formas de vivermos.

⁴⁹Leomar Montagna, comentando essa passagem denota: “Santo Agostinho chega à certeza de que só em Deus o homem encontra a verdadeira felicidade. Entretanto, o homem é um ser em concreto, que vivem em meio aos bens materiais. Daí, como conciliar a felicidade temporal, proporcionada pelos bens temporais mutáveis e corruptíveis, e a verdadeira felicidade que se encontra em Deus, imutável e eterno? De que forma o homem pode usufruir dos bens temporais em vista dos bens eternos?” (2006, p.51)

Claro que Santo Agostinho definirá aquilo que devemos fruir e do que devemos utilizar. Assim como na reflexão sobre a beatitude, a saber, de como a felicidade verdadeira se encontra apenas nos bens imutável, ou melhor, Bem mais imutável de todos, Deus, assim devemos amar por si mesmo, fruir, a Deus. Não se resolve, porém, o problema dos objetos que devemos amar, visto que surge a pergunta: devemos apenas utilizar dos homens? Não seria aí uma regra contraditória com a própria fonte cristã de quem é expressão? E o amor a nós mesmos? Todo amor a si é egoísmo?

Agostinho genialmente resolve denotando que os homens, dentre as criaturas, é a maior, pois tem na sua alma racional a imagem e semelhança de Deus. Mas apesar disso, todos os homens devem se amar segundo Deus, ou seja, amamos uns aos outros por causa de Deus e, assim, só nos amamos verdadeiramente quando esse amor nos leva ao Ser, fonte de toda a Felicidade, pois existem quatro forma de objetos que podem ser amados aqueles: “quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de nós; o segundo somos nós próprios; o terceiro o que se acha a nosso lado; o quarto o que está abaixo de nós” (*De doc. christ.*, I, 23, 22):

De tudo o que expusemos deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas. Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional. Assim, constitui grande questão saber se os homens devem gozar ou usar uns dos outros, ou se podem ao mesmo tempo gozar e usar deles. Com efeito, um preceito nos foi dado: amar-nos mutuamente. Trata-se, porém, de saber se o homem deve amar seu semelhante por ele próprio ou por outro fim. Se for por ele próprio, nós gozamos dele, se for por outro motivo, nós nos servimos dele. A mim parece que ele deve ser amado por outro fim. Isso porque aquele que deve ser amado por si mesmo constitui em si a vida bem-aventurada. Ainda que não possuamos até então essa bem aventurança, contudo, sua esperança consola-nos nesta vida. E está dito nas Escrituras: “Maldito o homem que confia no homem” (Jr 17,5) (*De doc. christ.*, I, 22, 20).

Em relação a nós mesmos, Agostinho lança a teoria de que não devemos amar-nos por nosso valor, pois o que temos veio de Deus e, portanto, devemos nos amar por conta dele. Esta parte denota que, apesar de todo nosso amor ter de encontrar necessariamente o divino, devemos nos valorizar como dignos de amor,

porque Deus nos ama e nos amou desde a eternidade⁵⁰. Quando nos amamos de forma egoísta, desembocamos em uma vã glória louca que, por sua vez, intenta subjugar seus semelhantes. O amor desregrado a nós mesmos não fica apenas no egoísmo estrito que atinge o egoísta, mas se espalha de forma maldosa dentre nosso próximo, não um afastar-se geral entre os indivíduos, como tendo cada qual certo egoísmo igual, mas começamos a olhar o próximo como inferior e indigno de nós mesmos. Talvez esteja aí a origem de todas as desgraças modernas e contemporâneas no que concerne a ditaduras sangrentas:

Julga o homem conseguir grande triunfo quando chega a dominar outros homens, seus semelhantes. Por que é inato à alma, cheia de vícios, apetercer de maneira excessiva e exigir, como algo que lhe é devido, o que é próprio unicamente de Deus. Esse amor desordenado de si próprio seria mais bem denominado ódio. É iniquidade para o homem, com efeito, querer ser servido por aqueles que lhe são inferiores, enquanto ele próprio se nega a servir quem lhe é superior. Muito corretamente foi dito: “O que ama a iniquidade odeia sua alma” (Sl 10,6). Daí provém o motivo de a alma tornar-se enferma e encontrar tormentos em seu corpo mortal, e ainda assim amar e sofrer as conseqüências de sua corrupção (*De doc. christ.*, I, 23, 23)

E como devemos nos amar? É impossível odiar-se completamente. O homem naturalmente deve amar a si mesmo visto que é um mandamento divino. Ama-se corretamente quando se odeia aquilo que faz mal. A doutrina do amor a si relaciona-se diretamente com a questão da manutenção da saúde da alma e da defesa perante todo e qualquer “inimigo” que vá contra essa pureza da alma, ou melhor, sua virtude. Dizer que se ama e mergulhar em uma vida desregrada, fora da ordem estabelecida, é ilusão e engano:

⁵⁰Em relação ao corpo, parte mais inferior do ser humano, Agostinho diz: “Ninguém odeia a si próprio. A respeito disso, controvérsia alguma tem surgido em escola nenhuma. Ninguém odeia seu próprio corpo, e o que diz o Apóstolo é bem verdade: *Ninguém jamais quis mal à sua própria carne* (Ef 5,29). Logo, quando alguns dizem que prefeririam viver sem o corpo, enganam-se inteiramente. Porque não é a seu corpo, mas à corrupção corporal e seu pesado fardo que eles odeiam. Assim, o que eles quereriam, sem dúvida, não é ficar sem corpo, mas tê-lo incorruptível e perfeitamente ágil. O engano procede de que pensam que um corpo dessa espécie sutil não mais existiria, pois tais qualidades só pertencem à alma, a seus olhos” (*De doc. chris.* I, 24, 24). E mais adiante: “É preciso, pois, ensinar ao homem a medida de seu amor, isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio, para que esse amor lhe seja proveitoso. Duvidar de que ele se ama e deseja o próprio bem é pura demência. É preciso também ensinar ao homem como deve amar seu corpo, para que tome cuidado dele, com ordem e prudência. Porque o fato de o homem usar seu corpo e desejar conservá-lo sadio e intato é verdade bem manifesta” (*De doc. christ.*, 25, 26). Comenta também Antônio Kossoki: “Não amamos um ser humano como amamos uma coisa, pois amamos as coisas para nós enquanto amamos as pessoas por si mesmas. Na medida em que se pode afirmar que um corpo ama seu lugar natural, ele deseja o seu próprio bem, mas na medida em que o homem ama Deus, só pode querer o bem de Deus” (2013, p. 8).

Oh! Homem, o que estás perdendo? Se, de fato, amas a ti mesmo, mas de um modo que te perdes, certamente perderás aquele a quem amas como a ti. Se te amas assim eu preferiria que não amasses ninguém, pois assim perder-te-ias somente a ti mesmo. Deves corrigir teu jeito de amar, ou deves afastar-te de qualquer relacionamento (*De doc. christ.*, V, 5).

Também apenas por amar a Deus que amamos ao nosso próximo e a nós mesmos, pois somos imagens e semelhanças Dele e, por conta de nossa dignidade na imagem de Deus, não podemos nos furtar no amor mútuo. O amor ao próximo é indispensável na perspectiva agostiniana para conseguir alcançar o cume da Felicidade eterna. Comentando pois o duplo preceito cristão do amor, o Filósofo delinea o porquê amar o próximo, quem é o próximo e como amar o próximo. Revela essa especulação que a condição de nosso amor é naturalmente limitada porque somos limitados. O amor, contudo, que devemos amá-lo é aquele que se encontra dentro do ensinamento cristão, o qual somos capazes pela graça e não por nós mesmos. Ama-se só a Deus, e por isso busca-se a felicidade, apenas aquele que ama o seu próximo:

Destes dois preceitos dependem toda a Lei e os profetas”. Eis o que ensina *na casa da disciplina*: amar a Deus, amor ao próximo. Da fato, não encontrarás alguém como Deus para que te seja dito: amas a Deus como amas a este; mas com relação ao próximo, saberás que o amas a partir de teu próprio amor, pois és igual ao teu próximo. Queres saber como deves amar o próximo? Olha para ti, para o quanto amas a ti mesmo, e dessa maneira ama o próximo sem errar. Quero aproximar-te de teu próximo, para que o ames tanto quanto a ti mesmo. Quero, mas hesito, pois quero te dizer [...] Não deves entender próximo como teus parentes próximos, como teu irmão ou cunhado ou outros; Toda pessoa é o próximo de todas as outras (*De doc. christ.*, III, 3.)

Assim, todo nosso amor se volta para Deus mesmo quando amamos as criaturas. E só por causa de Deus que amamos. E só por Seu amor nós amamos. Quando compreendemos isto e vivemos, atingimos o cume da reflexão ético-moral na qual Agostinho apontou. Toda a reflexão teórico-filosófica cristã a respeito do verdadeiro modo de viver, porque é o mais elevado, encontra sua equivalência na verdadeira forma de amar; assim é, segundo nosso Filósofo, que o homem sábio vive. Entende o sábio que não há valor intrínseco nas criaturas, mas que todo o merecimento de amor advém de Deus, do Ser:

A observar-se com precisão, ninguém deve gozar de si próprio, porque ninguém deve se amar por si próprio, mas por aquele de quem há de gozar. Então, é perfeito o homem quando orienta toda

sua vida para a Vida imutável e adere a ela com todo o seu afeto, enquanto o fato de se amar por si próprio não tem referência a Deus. É voltar-se para si próprio, e não para o Ser imutável. Por isso, ninguém pode fruir de si próprio sem alguma perda. Desse modo, quando o homem se une totalmente ao Bem imutável e abraça-o, é mais perfeito do que quando dele se separa e volta-se sobre si próprio (*De doc. christ.*, I, 22, 21)⁵¹

A ordem do Criador, a ordem da alma, a ordem da temporalidade em vista da eternidade, a Felicidade Verdadeira, o homem, enfim, tudo o que existe e o que há de existir está dentro da ordem da verdadeira caridade. A regra moral que Agostinho nos fornece não pode ser esquecida, não por argumento de autoridade, mas porque sua genialidade extrai o que há de mais íntimo do indivíduo elevando-os ao seu destino mesmo, pelo menos intelectualmente. A ordem do amor verdadeiro nos insere dentro do próprio plano da criação e nos torna sábios na vida temporal, este exílio que somos, por conta de nossas indisposições para o bem, obrigado a enfrentar. A ordem do amor, em suma, é a ordem da própria condição humana, hoje decaída, amanhã perfeita:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (*De doc. christ.*, I, 27, 28).

⁵¹E continua: “Portanto, se não te deves amar a ti por ti próprio, mas por aquele em quem está o fim retíssimo de teu amor, que nenhum entre teus irmãos se aborreça se o amares por Deus. Porque a lei do amor assim foi estabelecida por Deus: *Amarás ao próximo como a ti mesmo, mas a Deus com todo teu coração, com toda tua alma e com todo teu espírito* (Lv 19,18; Dt 6,5; Mt 22,37.38). Em consequência, consagra teus pensamentos e toda tua vida e toda tua mente àquele de quem recebeste estes bens. Porque quando é dito “de todo teu coração, de toda tua alma e de toda tua mente”, não te é permitido nenhuma parte de tua vida ficar desocupada para que possas gozar de outro objeto. Exige, antes, que qualquer outro objeto que venha à mente para ser amado seja arrastado naquela mesma direção do caudal impetuoso do amor. Logo, quem ama retamente o seu próximo deve tratar que esse alguém também ame a Deus com todo o seu coração, com toda a sua alma, com todo o seu espírito. Amado-o assim como se ama a si próprio, referirá todo o amor, próprio e alheio, naquela direção do amor de Deus que não tolera que se extravase e perca nenhum arroiozinho que venha a diminuir seu ímpeto. (*De doc. christ.*, I, 22, 21). Também denota Mariciane Nunes: “Agostinho identifica o homem sábio como aquele capaz de utilizar-se bem das coisas materiais e passageiras, conservando sua vontade livre sempre voltada em direção ao Deus eterno, com o intuito de só a ele abraçar e fruir. Para o bispo de Hipona, é fundamental ao homem evitar o *uti* imoderado e mau, visto que conduz o homem a afastar-se dos bens divinos e duráveis para apegar-se às coisas temporais e passageiras, desviando a vontade de sua meta principal: a de viver com retidão, buscando o sumo Bem. Em *A doutrina cristã*, Agostinho ilustra a importância de saber orientar a vontade do homem a um *UTI* moderado e bom para, dessa forma, fruir somente daquele que transcende todas as coisas e o único a ser amado antes e acima de todos os bens, o Criador. O bispo de Hipona compara o homem a um peregrino cuja pátria é o Bem supremo” (2009, p. 90).

Assim, poderemos encontrar todo o princípio e fim do homem nessa regra moral elaborada por Agostinho. A felicidade suprema está no amor, o amor que é Deus, o amor ao homem e o correto amor de si mesmo. Em Agostinho encontramos a união filosófica entre metafísica, ética, moral, política e antropologia num quadro unificado completo. Um complexo unido pelo amor que terá como recompensa a suprema felicidade, fim das ações humanas e nossa delícia eterna.

5 CONCLUSÃO

Terminadas as reflexões que empreendemos no corpo principal do texto, ainda é imprescindível desdobrar-nos sobre algumas lacunas ou percepções que o leitor atentaria durante a leitura deste trabalho. Nossa pesquisa pôde ter assumido muitas vezes certo tom religioso. Salientamos, entretanto, que não podemos excluir esse caráter da pesquisa: primeiro porque o autor é um cristão que muitas vezes assume o papel de apologista, outra faz às vezes de Bispo, outrora de catequizador, místico etc. Mas, apesar disso, tal característica não constitui o miolo de nosso trabalho, de modo que a religião aparece como fundamentação de visão filosófica de Santo Agostinho, ou melhor, muitas vezes como solução, outras vezes como fonte de problema, seus temas surgem como impulso intelectual à resolução.

A existência de muitos trabalhos pode suscitar questionamentos sobre a validade do escrito presente. Respondemos que a necessidade se traduz de três formas: a primeira no aspecto individual do estudioso; a segunda quanto à necessidade do tempo presente; a terceira na perspectiva de tradição. Primeiramente, o trabalho filosófico só encontrará eco no leitor quando o primeiro a sentir o pulsar de seu resultado é o autor. Depois vemos que o tempo presente está repleto de esquecimento do outro e de si próprio, não entrando no problema do esquecimento do Ser e o abandono das reflexões metafísicas. É necessário recuperarmos aquele espanto diante do infinito, não negá-lo. Para isso, não podemos deixar morrer os grandes pensadores, mesmo que já se tenha quantitativamente o quase ilimitado estoque de obras.

No que tange a relação entre teologia e filosofia, afirmamos que são duas ciências que nos estudos agostinianos se tornaram inseparáveis, mas não buscamos ou usamos conceitos teológicos para explicar nosso tema, apenas esquadrihamos durante todo o trabalho de como o *amor* é o motor que impulsiona todas as ações humanas em vista de determinado bem.

Esse bem está ligado ao lugar que o homem ocupa na criação. Deus colocou o homem acima de todas as criaturas por ser a única que se autoquestiona acerca do sentido de sua existência, que corresponde ao seu fim. Para Agostinho, a felicidade é o objeto mais desejado pelo homem e que ela se encontra na vida

divina. Agostinho identifica que na vida temporal do homem há um hiato que o separa de sua realização: os inúmeros males que o atingem de diversas formas. Os males morais são provenientes das más escolhas que os homens fazem e, assim, vivem desregradamente abandonando a vida divina. Faz isto porque possui o livre arbítrio. Este se caracteriza como um bem que nos foi dado por Deus, só o homem possui, para que amasse com mais liberdade e, assim, mais perfeitamente. O livre-arbítrio não é um mal em si, nem poderia ser, pois tudo o que Deus criou é bom. Sendo Deus bom, não pode ser causa do mal; sendo o mal o afastar-se de Deus mediante as más ações e sendo Deus o Ser por excelência, o mal revela-se como corrupção do ser.

A corrupção do ser se dá por nossa vontade livre. O homem se corrompe quando embota sua razão pelas más ações e a vida desregada, submetendo às paixões anímicas a seus espíritos, por conta do desejo de objetos materiais e carnis. As paixões são os movimentos irracionais da alma, é algo que temos de comum com os animais selvagens. Assim, quando vive imoralmente, o homem se assemelha cada vez mais aos seres irracionais e desvirtua-se no lugar a que Deus o destinou.

Agostinho lança a necessidade de uma reflexão ética e moral empreendida pelo homem tanto para tomada de consciência de sua condição quanto para um maior aproveitamento de suas faltas. Só assim poderá ele compreender seu destino, o sentido de sua existência; que a felicidade é o bem maior; que não se pode alcançá-la temporalmente; que necessita de uma purificação; que a felicidade é o próprio Deus. Em consequência dessa reflexão, afirmamos que o amor é a força motriz das ações humanas e que só mediante o amor poderemos chegar ao bem supremo. Que o amor é algo intrínseco ao homem. Mesmo negando ao amar, ele amará; não há amor ocioso, pois tudo que fazemos é por força do amor.

O amor é *caritas* quando faz o seu papel, ou melhor, o homem ama corretamente quando se deixa levar pelo amor aos altos cumes da felicidade. O amor só encontra suas aspirações em Deus, o verdadeiro amor. Mas o homem não ama só. Pressupõe o amor Divino o amor pelo próximo. Assim, o amor entre Deus e o homem converte-se no amor da humanidade para com Deus. Para compreender tal extensão, investigamos o amor em sua ordem social. Sendo a *civitas* a reunião de homens em vista do bem comum; e sendo o verdadeiro bem comum o amor à

Deus; a dimensão social é uma extensão da vida moral do homem individual e o homem individual só pode amar na dimensão social. Portanto, tanto o homem individual pode desviar o seu amor quanto a coletividade também pode desviar-se. Dessa forma, segundo Agostinho, geram-se duas cidades: a cidade de Deus, pela qual se esquece de si e se ama a Deus; e a dos homens, a cidade egoísta que despreza Deus.

Para que isso não ocorra, Agostinho elabora uma doutrina ético-moral baseada no cristianismo e na vida concreta do homem. Apesar de nossa semelhança com os seres vegetais e animais, somos imagem e semelhança de Deus pela parte racional de nossa alma; esta alma é espiritual e se sobrepõe ao nosso corpo, apesar também da dignidade deste. Assim, tanto nos seres externos quanto em nós mesmos encontramos uma ordem a ser seguida e amada. Nós devemos respeitar essa ordem e a moral cristã é a síntese, num aspecto purificador, do correto amor humano. A doutrina de Cristo visa reordenar o amor do homem ao seu bem viver. Na *disciplina cristã*, Agostinho demonstra que só poderá ser verdadeiramente cristão aquele que disciplinar o seu amor, acarretando uma autopurificação interior. Viver segundo Deus é submeter-se à ordem por ele expressada. A igreja é chamada de casa da disciplina.

Baseado no preceito de amor à Deus, ao próximo e a si mesmo, esse critério para a promoção da ordem moral faz uma distinção entre os bens a serem utilizados e o bem a ser fruído, cada um com o amor que lhe é devido. Fruir é amar uma coisa por si mesma, pois esta possui um valor intrínseco; utilizar é amar algo em vista daquilo que deve ser fruído, tais bens têm um valor relativo. Devemos fruir de Deus, único bem a ser amado por si mesmo. Tudo mais deve ser utilizado por amor a Ele. Como fica então o amor ao próximo e a si mesmo? A palavra utilizar não leva em si uma conotação estranha? O homem deve ser amado como objeto? Não! Os homens são chamados em seu conjunto a amarem-se no amor divino, pois todos são chamados àquela vida transcendente e plena. O amor a si mesmo deve ter o mesmo critério do amor ao próximo: ama-se o próximo quando deseja levá-lo a Deus e a si mesmo quando na vida plena.

É dessa forma que nossa inquirição sobre o porquê o amor muitas vezes desemboca em certo embotamento da razão, e por isso na perda da humanidade, pode ser respondida mediante a desordem da hierarquia dos bens, ao mau uso do livre-arbítrio pelo amor desordenado pelos bens, sobrepondo estes aos superiores.

É nesse contexto que Agostinho consegue elaborar um critério para a promoção do bem viver por meio do *uti-frui* ético-moral e cristão.

REFERÊNCIAS

SANTO AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

_____. **O livre-arbítrio**. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. 296 p. (Coleção Patrística, n. 8).

_____. **Comentário aos salmos (Salmos 1-50)**. 2. ed. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2005. 922 p. (Coleção Patrística, n. 9/1)

_____. **Comentário aos salmos (Salmos 51-100)**. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. 1202 p. (Coleção Patrística, n. 9/2)

_____. **Comentário aos salmos (Salmos 100-150)**. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1998. 1172 p. (Coleção Patrística, n. 9/3)

_____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1998. 221 p. (Coleção Patrística, n. 10)

_____. **Solilóquios - A vida feliz**. Trad. de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. 157 p. (Coleção Patrística, n. 11)

_____. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística, n. 17).

_____. **A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 196 p. (Coleção Patrística, n. 19).

_____. **Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659 p. (Coleção Patrística, n. 21)

_____. **Contra os Acadêmicos – A Ordem – A Grandeza da Alma – O Mestre**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 414 p. (Coleção Patrística, n. 24)

_____. **A instrução dos catecúmenos: teoria e prática da catequese**. 2. ed. Trad. e notas de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 2005. 143 p.

_____. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. ed. bilíngüe. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p.

_____. **Comentário da primeira epístola de são João**. Trad. introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989. 219 p. (livro e PDF)

_____. **Sobre a potencialidade da alma**. Trad. de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997. 187 p.

_____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II, 589 p.

AGUSTÍN, San. **La inmortalidad del alma**. Trad. de José Bezic. Buenos Aires: Instituto de Filosofía/Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953. 87 p.

_____. Manual de fe, esperanza y caridade. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. , introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1955, v. 4, 465-767 p.

_____. *Contra las dos epístolas de los pelagianos*. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. Bilingüe. rad. introd. y notas de Andrés Centeno. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, v. 6, p. 302- 459.

_____. Obras apologéticas: De la verdadera religión - De los costumbres de la Iglesia - Enquiridión - De la unidad de la Iglesia - De la fe en lo que no se vê - De la utilidad de creer. In: **Obras completas de san Agustín**. Trad., introd. y notas de Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956. **Tomo IV**, 459 p.

_____. *Cartas*(2º): 184-127 In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad, introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1953, tomo XIa, 1097 p.

_____. *Cartas*(3º): 188-270. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1991, tomo XIa, 807 p.

_____. *Sermones* (1º). In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd, y notas de Miguel Fuertes Lanero y Moises Mª Campelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981, tomo VII, 743 p.

_____. Escritos antimaniquios (2º): *Contra Fausto*. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1993. **Tomo XXXI**, 834 p. (Livro e PDF)

_____. Escritos vários (2º): Ochenta y três cuestiones diversas - La adivinación diabólica - Respuesta a ocho preguntas de Dulcicio - La piedad com los difuntos - La utilidad del ayuno - La devastación de Roma - Regla a los siervos de Dios - Las retrataciones - Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín editado por san Possidio. In: **Obras completas de**

san Agustín. ed. bilingue. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995. **Tomo XL**, 1004 p.

AZEVEDO JÚNIOR, Paulo Ricardo de . **Um olhar que cura:** terapia para as doenças espirituais. Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2008. 160 p.

BELLEI, Ricardo ; BUZINARO, Délcio. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. **Mirabilia**. Vitória,n. 11, p. 80-98, jun- dez. 2010.

BARBOCOVI, Jonas; REZENDE, Ana Catarina. A vontade livre: causa primeira do pecado em Santo Agostinho. **Revista Católica**, Uberlândia, v. 4, n. 7, p. 450-466, 2012.

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne . **História da filosofia cristã:** desde as origens até Nicolau de Cusa. 12. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2009. 582 p.

BISPO, Claudiomiro. **Obstáculos à vida feliz:** estudo sobre a busca da felicidade no *De beata vita* (Sobre a Vida Feliz) de Agostinho de Hipona. São Paulo: PUC-SP. 2014. 67 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

CHESTERTON, G.K. **O que há de errado com o mundo.** Campinas: Ecclesiae, 2013. 218 p.

COUTINHO, Gracielle Nascimento . O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo Agostinho. **Revista de Filosofia Argumentos**, ano 2, n. 3, p. 124-131, 2010.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho.** São Paulo, 2009. 216

DE BONI, Luiz Alberto (Org.). Idade Média: ética e política. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 502p. (Coleção Filosofia; 38). In. MONTAGNA, Leomar. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho.** 2. ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009. 193 p.

DETONI, Emerson. Santo Agostinho: fé, esperança e caridade . **Mirabilia**. Vitória, n. 11, p. 99-116, jan. 2010.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo. Imagens do amor em Santo Agostinho. **Humanitas**, Coimbra, v. LIV, p. 101-103, 2002.

GILSON, Etienne . **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** 2. ed. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007. 542 p.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. Entre dois amores: o amor e a vida na filosofia de Santo Agostinho. **Revista Caminhando**, v. 6, n. 1[8], p. 126-133, 2010.

HERNÁNDEZ, Juan Cordero. El tratamiento agustiniano del problema del mal: una vindicación frente a las críticas secularistas. **Signos Filosóficos**, v. XI, n. 21, p. 169-184, enero-junio. 2009.

KOSSOSKI, Antonio; ALVES, Giane Silva. O conceito de amor em Agostinho: proposta para uma vivência ética. **Revista Católica**, Uberlândia, v. 5, n. 9-10, p. 192-205, 2013.

MOSSO, Breno Ramos. **A natureza da liberdade**. Brasília: UnB, 2009. 35 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

LIMA, , Martonio Mont'Alverne Barreto. O conceito de amor em Agostinho: breves notas sobre a obra de Hannah Arendt. **Pensar**, Fortaleza, p. 147-151, abr. 2007.

MARTINS, Maria Manuela de Brito. A leitura Heideggeriana do livro XI da *Confissões* de Agostinho. In: **As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois : presença e actualidade: actas do congresso internacional** . Porto: Universidade Católica, 2012. p. 377-406.

MONTAGNA, Leomar. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. 2. ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009. 193 p.

MADI, Maria Alejandra. **A questão da justiça social**: uma leitura de A Cidade de Deus de Santo Agostinho. Sarandi: Faculdade São Bento, 2005. 102 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

MARTINS, António Manuel. A doutrina da eudaimonia em Aristóteles: da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética. **Humanitas**, v. XLVI, p. 177-197, maio. 1995.

NOVAES FILHO, Moacyr. O exame da temporalidade humana em Agostinho: (da atividade à passividade. **Cadernos CEPAME**, v. I, p. 29-44, ago. 1992.

NUNES, Mariciane Moraes. **Livre- arbítrio e ação moral em Agostinho**. Uberlândia: UFUB, 2009, 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

OLIVEIRA, L. (2013). O amor como estado da alma (páthos) em Plotino. *Archai*, n. 10, jan-jul, p. 85-94

PIRATELLI, Marcos. Definições de livre arbítrio e graça em agostinho de hipona: subsídios para a moral na antiguidade cristã. *In: Jornada de Estudos Medievais* Maringá, p. 1-12, set. 2011.

PEREIRA, Rosalie Helena de. Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em De libero arbítrio. *Véritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 567-597, set- dez. 2013.

ROJO, Josefa . El amor y lavirtud como claves antropológicas para el logro de lafelicidaden San Agustín. *Metafísica y Persona*, Málaga, año. 5, n. 10, p. 55-78, jul-dic. 2013.

RAMOS, Manfredo Tomás. Ética e direito em Agostinho: um ensaio sobre “a lei temporal”. *Nova Sínteses*, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 107-132, jan. 1998.

_____. A civitas politica de Agostinho: uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus. *Civitas Augustiniana*. v. , n. 2, p. 6- 36, 2012.

ROSA, José Maria Silva. **Em busca do centro**: Investigações sobre a noção de ordem nos escritos de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco). Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1997, 281 p

_____. **Deus Caritas Est**: carta encíclica, Bento XVI. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>

RATZINGER, Josef. **Discurso do papa Bento XVI**: Palácio Reichstag de Berlim Quinta-feira, 22 de Setembro de 2011 . Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html>. Acesso em: 18 jul. 2017.

SILVA, Íris Fátima da. “Quid est, ergo tempus?”: Sobre a eternidade e o tempo no pensamento de Santo Agostinho Íris. *Revista Ágora*, Salgueiro, v. 5, n. 1, p. 23-39, ago. 2010.

SILVA, Nilo; SILVA, Paula Oliveira e. As paixões em agostinho de hipona: relações entre o agostinismo e o estoicismo tardio. *Civitas Augustiniana*, Porto, n. 1, p. 99-122, set. 2012.

SKELSON, Adilson. **O enlace entre ética e estética na perspectiva das paixões humanas em Agostinho**. Por Alegre: PUCRS, 2012. 89 p. Tese (Doutorado em Educação).

TRABATTONI, Franco. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2010, 342p.

VOEGELIN, Eric. **O mundo da pólis**. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 474