



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO PAULO ARAÚJO PIMENTEL LIMA

A ÉTICA DO AMOR EM SANTO AGOSTINHO

FORTALEZA

2017

JOÃO PAULO ARAÚJO PIMENTEL LIMA

A ÉTICA DO AMOR EM SANTO AGOSTINHO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ursula Anne Matthias.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L698é Lima, João Paulo Araújo Pimentel.
A ética do amor em Santo Agostinho / João Paulo Araújo Pimentel Lima. – 2017.
91 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Profa. Dra. Ursula Anne Matthias.

1. Ética. 2. Justiça. 3. Amor. I. Título.

CDD 100

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 24/07/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Ursula Anne Matthias (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares que contribuíram significativamente para que essa pesquisa pudesse ser realizada: meus pais, Evandro Lima e Maria Helena Pimentel, por terem possibilitado meu acesso ao nível superior; e minha esposa, Wanessa Paiva, pelo incentivo e sugestões que foram importantíssimas durante toda a minha vida acadêmica.

Aos professores que colaboraram com essa pesquisa: professora Ursula Anne Matthias, pela orientação e paciência com minha escrita; professor José Carlos Silva de Almeida, pela atenção e orientação que iniciou muito antes da minha admissão no Mestrado em Filosofia; professora Maria Célia Santos, pelas sugestões dadas na Qualificação desse trabalho; professor Nilo César Batista da Silva, por ter aceitado participar dessa banca de defesa; professor Francisco Venceslau Jales, pelo acompanhamento no meu estudo sobre Santo Agostinho desde o período da graduação em Filosofia, na Universidade Estadual do Ceará.

Aos colegas de curso pelas conversas, companheirismo e pelo auxílio durante o curso: Carlos Wagner, David Albuquerque, John Karley, Luciana Freitas e Ana Célia.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo financiamento desta pesquisa.

“Nisto conhecemos o Amor:

Ele deu sua vida por nós.

E nós também devemos dar nossa vida
pelos irmãos”

Primeira epístola de São João, 3, 16.

RESUMO

Agostinho de Hipona desenvolveu durante sua vida uma vasta obra que tem como ponto de apoio o cristianismo do seu tempo. Logo, sua filosofia é permeada pela ideia do amor ao próximo, um elemento essencial da moral cristã. Assim, será realizada uma análise do amor e sua relação com a ética em Santo Agostinho. Para tanto, são abordadas primeiramente as manifestações mais fundamentais do amor no âmbito antropológico. É, pois, partindo da essência humana que será iniciado o itinerário do amor em Agostinho. Em seguida, será realizado o estudo da noção de ordem natural e como ela, de fato, pode ser entendida como *ordo amoris*. Foi impressa, por Deus, na natureza uma ordem perfeitíssima que funciona como parâmetro para a vida humana em diversos níveis, seja em atividades ativas ou contemplativas. E o amor ocupa um lugar central nessa ordem. Há um modo ordenado de agir e amar para conduzir o homem ao bem viver. É a partir do estudo da ordem que será trabalhada a reflexão ética de Agostinho. O convívio social e interpessoal coloca os homens em contato concreto e não é possível vivenciar a ordem perfeitíssima sem saber como e o que amar. A ética do amor estabelece critérios para que aqueles que se encontram em situação mais delicada - privados dos bens necessários à vida - possam receber com prioridade o amor que se transforma em justiça social. Portanto, o amor que emerge do interior do homem o leva não apenas a amar o próximo como a si mesmo, mas o impele a buscar a paz e a igualdade social.

Palavras-chave: Amor; Ética; Justiça.

ABSTRACT

St. Augustine developed during his life a vast work that supports the Christianity at his time. Therefore, his philosophy is framed by the idea of fraternal love, an essential element of Christian morality. Thus, the present research aims to perform an analysis of love and its relationship with ethics in St. Augustine. For this, we will study the most fundamental manifestations of love in the anthropological context. Before investigating the ethical implications of love it's necessary to enter into the essence of man and seek the motivation for his actions. Then the notion of natural order will be presented and how it can be understood as *ordo amoris*. God has imprinted in nature a most perfect order that functions as a parameter for human life on several levels, whether in active or contemplative activities. And love occupies a central place in that order. There is an orderly way of acting and loving to lead man to good life. It is from the study of order that the Augustinian ethical reflection arises. The ethics of love establishes rules so that those who are in a more delicate situation - deprived of the goods necessary for life - can receive with priority the love that becomes social justice. Therefore, the love that emerges from the interior of man leads not only to love the other as to itself, but it impels him to seek peace and social equality.

Keywords: Love; Ethics; Justice

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Santo Agostinho – abreviação do título latino

A cidade de Deus	<i>De civ. Dei</i>
A disciplina cristã	<i>Disc. Chr.</i>
A doutrina cristã	<i>De doct., christ.</i>
A fé nas coisas invisíveis	<i>f. invis.</i>
A graça e a liberdade	<i>gr. et lib. arb.</i>
A natureza e a graça	<i>De nat. et grat.</i>
A regra	<i>reg.</i>
A Trindade	<i>De Trin.</i>
A vida feliz	<i>De bea. vit.</i>
Cartas	<i>Ep.</i>
Comentário aos Salmos	<i>En. Ps.</i>
Comentário da primeira epístola de são João	<i>In ep. Joan. ad Parthos</i>
Comentário literal ao Gênesis	<i>Gn. litt.</i>
Comentário literal ao Gênesis inacabado	<i>Gn. litt. imp.</i>
Confissões	<i>Conf.</i>
Cuestiones diversas a Simpliciano	<i>Simpl.</i>
Enquirídio	<i>Ench.</i>
Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos	<i>ex. prop. Rm.</i>
Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos	<i>De mor. Eccl. Cath. Et mor. Man</i>
Las Retracciones	<i>Retra.</i>
Ochenta y três cuestiones diversas	<i>Div. qu.</i>
O espírito e a letra	<i>De spirit. et litt.</i>
O livre-arbítrio	<i>De lib. arb.</i>
Sermões	<i>Serm.</i>
Sobre o Gênesis, contra os maniqueus	<i>Gn. adv. Man.</i>
Solilóquios	<i>sol.</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A CONDIÇÃO HUMANA EM SANTO AGOSTINHO	15
1.1 Bases da antropologia agostiniana.....	16
1.1.1 Vestígios da Trindade no homem.....	18
1.2 Antropologia agostiniana.....	23
1.3 O problema central do homem: a busca da felicidade.....	26
1.4 A vontade, as paixões, o mal e o livre-arbítrio.....	29
1.5 A graça e a liberdade.....	31
2. ORDO AMORIS	35
2.1 Inquietum cor.....	35
2.2 O amor e as virtudes.....	37
2.3 A ordem.....	38
2.3.1 A hierarquia dos seres.....	39
2.3.2 O homem ordenado.....	40
2.3.2.1 A razão e as paixões.....	40
2.4 A ordem do amor.....	42
2.4.1 O amor a Deus e às coisas temporais.....	42
2.4.2 Utilizar e fruir.....	44
2.4.3 Os objetos a serem amados.....	46
2.4.4 O amor a Deus e ao próximo.....	47
2.5 A paz e a ordem na sociedade humana.....	50
3. A VIVÊNCIA DO AMOR: AMOR FRATERO, JUSTIÇA E IGUALDADE	59
3.1 As virtudes teologais: fé, esperança e amor.....	60
3.1.1 A fé.....	61
3.1.2 A esperança.....	64
3.1.3 O amor.....	65
3.2 A ética do amor.....	67
3.2.1 O amor fraterno.....	67
3.2.2 O amor a Deus e o amor fraterno.....	69
3.2.3 Imortalidade, felicidade e o amor fraterno.....	71
3.2.4 Amor fraterno, justiça e igualdade social.....	72
3.3 Sobre a propriedade privada e a comunhão de bens.....	78
3.4 A caridade perfeita.....	82
CONCLUSÃO	85
REFERÊNCIAS	87

INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona (354-430), desde que entrou em contato com a obra do filósofo Cícero (106-43 a.C.), foi arrebatado pelo desejo de buscar a sabedoria, e por consequência, tornar-se um filósofo. Na verdade, o que ele realmente queria era encontrar uma fórmula para a felicidade. Nesse ponto, a contribuição de Cícero é apresentar a ele a ideia de que felicidade e sabedoria estão interligadas¹.

Para o Bispo de Hipona, no entanto, a sabedoria não consiste na aquisição de conhecimentos gerais, mas no conhecimento e posse de Deus². O homem, “cuja felicidade consiste em encontrar e possuir o bem maior, pode encontrar a verdadeira felicidade apenas conhecendo e amando a Deus”³.

Se a vida feliz está conectada ao amor, a ética de Agostinho é uma ética do amor. Não é possível ser feliz sem Deus, e não é possível estar com Deus e não amar. Portanto, a vida feliz é uma vida na qual a ação humana é orientada pelo amor.

Mas, será Agostinho ainda um bom exemplo para um estudo ético hoje? Que o mundo passa por grandes transformações que colocam a própria vida humana em risco, os grandes éticos contemporâneos concordam⁴. Mas como o pensamento de um filósofo do final da antiguidade poderia ainda levantar questões relevantes e apontar pistas de soluções para os dilemas éticos hodiernos? Para tentar responder essa questão vejamos o que diz Leonardo Boff, que, ao tentar solucionar o problema da ética e seus critérios universais, assevera: “a saída é buscar na própria essência humana, da qual todos são portadores, o seu

¹ Cf. GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. **A companion to philosophy in the Middle Ages**. Oxford, Blackwell, 2002. p. 156.

² Cf. *De Bea. vit.*, IV, 34.

³ “Human beings, whose happiness consists in finding and possessing the highest good, can find true happiness only in knowing and loving God” (GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. *Op., cit.*, p. 157, tradução nossa).

⁴ Para ilustrar essa questão, citamos a avaliação de três autores atuais, Leonardo Boff, Enrique Dussel e Zygmunt Bauman. Para os três, o mundo atual, envolvido pelas teias da globalização, sofre com crises (sociais e ecológicas) de escala global e alertam para um futuro colapso mundial que demanda um novo padrão civilizatório (Cf. BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 9-18. DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes: 2012. p. 11-17. BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 7-14).

fundamento: como nos devemos nos relacionar entre nós seres pessoais e sociais”⁵. Logo, é preciso buscar no interior humano o fundamento para sua ação. Essa posição de Boff se encaixa perfeitamente com o modo que Agostinho pensa o ser humano e suas ações. Pois, é da essência humana que brota o amor, e é a partir dele que o homem se expressa. Portanto, o pensamento ético de Agostinho continua atual, ao trazer do íntimo humano um fundamento que orienta a ação, ou seja, uma ética que possui como núcleo uma realidade inerente ao próprio homem: o amor⁶.

O amor, para Agostinho, é uma realidade natural presente em todas as pessoas, é o amor que conduz a humanidade. Só o amor confere valor às ações humanas⁷. O amor é o fundamento da ética, o que justifica dedicar-nos ao tema da “ética do amor”, como indica o título desse trabalho.

Essa abordagem que Agostinho dá ao amor representa uma novidade na história da filosofia. O amor já havia recebido tratamento filosófico antes, mas não ao ponto de alguém pensá-lo como fundamento ético:

Os gregos viram no amor sobretudo uma força unificadora e harmonizadora, e a entenderam com base no amor sexual, na concórdia política e na amizade. Segundo Aristóteles (*Met.*, I, 4, 984 b 25 ss.), Hesíodo e Parmênides foram os primeiros a sugerir que o amor é a força que move as coisas, que as une e as mantém juntas. Empédocles reconheceu no amor a força que mantém unidos os quatro elementos e, na discórdia, a força que os separa.⁸

Para os pré-socráticos o amor era entendido como uma força cósmica, que harmoniza a natureza. É, no entanto, com Platão que o amor passa a ganhar destaque. Segundo ele, o amor (*Eros*) é uma força motriz que conduz o homem ao Belo. Esse movimento provocado pelo *Eros* pode ser descrito como uma ascensão onde o indivíduo começa a contemplar, primeiramente, o que os sentidos captam com facilidade, como um corpo qualquer. Em seguida associa-se este belo com

⁵ BOFF, Leonardo. **A urgência de refundar a ética e a moral**. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/10/27/a-urgencia-de-refundar-a-etica-e-a-moral/>. Acesso em: 10 mar. 2017.

⁶ Bauman também destaca o papel do amor como fundamento ético, especialmente o amor ao próximo: “Aceitar o preceito do amor ao próximo é ato de origem da humanidade. Todas as outras rotinas de coabitação humana, assim como suas ordens pré-estabelecidas ou retrospectivamente descobertas, são apenas uma lista (sempre incompleta) de notas de rodapé a esse preceito. Se ele fosse ignorado ou abandonado, não haveria ninguém para fazer essa lista ou refletir sobre sua incompletude” (BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 98).

⁷ “Tal é o poder da caridade [...]. Só ela, faz distinguir o valor das ações dos homens” (*ep. Jo.*, VII, 7).

⁸ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 39.

outros, a fim de amar de modo uno todos os corpos, deixando de lado as particularidades. A seguir é preciso conferir mais valor às almas que os corpos, visto sua beleza superior. Nesse momento, a beleza corporal é deixada de lado e se volta às ocupações humanas, um degrau que, de modo paulatino, irá ascender aos diversos ramos do conhecimento. Inicia-se, então, o exercício filosófico de contemplar a vastidão do belo na multiplicidade, fugindo, assim, de qualquer particularidade. Todo este movimento de ascensão não possui como fim apenas a contemplação de determinadas belezas ou de imagens de certas ideias ou representações; a arte erótica, no cume do seu desdobramento, possibilita o encontro com a verdade enquanto tal e algo que só pertence aos deuses: a imortalidade⁹.

Para sintetizar o pensamento de Platão, é possível dizer que pelo menos quatro aspectos envolvem o amor:

Em primeiro lugar, o amor é carência [...], desejo de conquistar e de conservar o que não se possui [...]. Em segundo lugar, o amor volta-se para a beleza, que outra coisa não é senão o anúncio e a aparência do bem [...]. Em terceiro lugar, o amor é desejo de vencer a morte (como demonstra o instinto de gerar, próprio de todos os animais) e é, portanto, via pela qual o ser mortal procura salvar-se da mortalidade [...]. Em quarto lugar, Platão distingue tantas formas do amor quantas são as formas do belo, desde a beleza sensível até a beleza da sabedoria.¹⁰

O discípulo de Platão, Aristóteles, realiza uma abordagem do amor ligado à amizade. Para ele, as pessoas amam por três razões, que correspondem a três formas de amizade, a saber: a amizade em vista da utilidade, a amizade que busca o prazer e a amizade perfeita. Os bons e verdadeiros amigos seriam aqueles que se amam não em vista da utilidade ou do prazer que podem extrair da companhia do outro, mas desejam o bem um ao outro, pois são bons em absoluto. Esta seria a amizade perfeita, onde amor e amizade estão presentes em sua melhor forma¹¹.

Para o estoico Sêneca, o amor seria um dos pilares da vida social. É do amor mútuo que emerge a aliança entre os homens e a ajuda recíproca¹². E é da própria natureza humana que brota o amor¹³.

⁹ Cf. PLATÃO. **O Banquete**, 210b-212a..

¹⁰ ABBAGNANO, Nicola. *Op., cit.*, p. 39.

¹¹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 1156 b 6-24.

¹² Cf. SÊNECA. **Sobre a ira**. I, 5, 3.

¹³ Cf. SÊNECA. *Op. cit.*, II, 5, 6.

O amor platônico é retomado em Plotino. Para o filósofo neoplatônico, o amor é o caminho preparatório para o Uno e o Uno é o objeto último do amor, pois a alma que é fiel a sua natureza possui como destinatário do amor o próprio Deus¹⁴.

Como veremos nos capítulos dessa dissertação, muitos dos aspectos do amor citados pela tradição filosófica que antecede Agostinho são por ele retomados. Com ele, o amor assume características inteiramente novas, e passa a entrelaçar antropologia, metafísica e, principalmente, a ética. O amor constitui o núcleo do seu pensamento ético e é sobre este aspecto que esse trabalho se debruça

O objetivo dessa dissertação é apresentar a ética do amor em Agostinho, isto é, como o amor está presente nas relações humanas e como esse amor deve ser orientado. Para isso, faremos um itinerário que inicia pela exposição da antropologia. Depois da análise antropológica entraremos na ética. Faremos essa transição a partir da busca comum a todos os homens: a busca pela felicidade.

Desta forma, no primeiro capítulo realizaremos a exposição dos aspectos fundamentais da antropologia de Agostinho, norteados pelo problema da beatitude, a saber: o corpo, a alma, a vontade, o livre-arbítrio e a graça divina. Objetivamos, com essa abordagem, apresentar um panorama, por mais que sucinto, da antropologia em Agostinho. Visto que não é possível abordar o pensamento ético de Agostinho sem passar por um exame da natureza humana, e sem extrair dela os fundamentos da ética.

Após o exame do homem e seu desejo de ser feliz, faremos uma análise da “ordem do amor”. Veremos a centralidade do amor no projeto de vida virtuosa. Enquanto que no primeiro capítulo o foco é apresentar no que consiste a felicidade do homem; no segundo capítulo, a questão central repousará no caminho para conquistar essa felicidade e o papel do amor nessa busca. Veremos ainda como a *ordo amoris* orienta a relação com o próximo e a vida em sociedade.

O tema do amor ao próximo retorna para ser analisado no terceiro e último capítulo. O desígnio desse capítulo é escrutinar a “ética do amor” de Agostinho, e detalhar as consequências desse amor universal. O amor ao próximo não surge apenas como uma sugestão, mas como imperativo, e meio para buscar Deus e a beatitude. E esse trajeto traz implicações de grande impacto, como o ideal de justiça social. Nosso objetivo é mostrar como, na filosofia de Agostinho, sua ética

¹⁴ Cf. PLOTINO. **Eneadas**. VI, 9, 30.

converge numa justiça terrena que liberta o pobre de suas carências materiais. Nessa perspectiva, o modelo a ser granjeado é o de igualdade social. A respeito da posse dos bens e do ideal de comunhão, faremos um diálogo com os estudiosos Étienne Gilson, Manfredo Ramos e Clodovis Boff, a fim de problematizar o tema e apresentar diferentes interpretações.

Nossa metodologia consiste numa pesquisa bibliográfica. Usaremos diversas obras do Hiponense, seus tratados, cartas e sermões. Mas, aprofundaremos mais os textos *De civitate Dei*, *De libero arbitrio*, *De doctrina christiana*, *De Trinitate* e *In epistulam Johannis ad Parthos tractatus*. Usaremos, também, vários comentadores de Agostinho, em especial, as obras *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*¹⁵ de Etienne Gilson e *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*¹⁶ de Manfredo Ramos.

¹⁵ GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

¹⁶ RAMOS, Manfredo. **A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”**. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.

1. A CONDIÇÃO HUMANA EM SANTO AGOSTINHO

Antes mesmo dos filósofos contemporâneos afirmarem a necessidade de uma teoria metafísica¹⁷ que fundamente a ética¹⁸, Santo Agostinho, ainda nos últimos momentos do Império Romano do Ocidente, construiu uma reflexão que, apesar de não conter um caráter sistemático¹⁹, possui uma unidade metafísica²⁰. Todos os pontos filosóficos e teológicos pensados pelo gênio cristão seguem caminhos que têm sua gênese comum na própria condição humana. O homem, apesar de sua condição de criatura, possuiu algo que os demais seres criados não possuem: a imagem de Deus.

Assim o homem, por ser a natureza mais elevada entre todos os seres terrenos, somente contempla acima de si o próprio criador²¹. E é na essência humana que encontramos a chave para pensar tudo que o cerca. Logo, todas as questões tratadas no pensamento agostiniano, do livre-arbítrio ao fim da sociedade humana, estão diretamente ligadas às suas concepções metafísicas, herança de suas principais influências: a religião cristã e o neoplatonismo.

¹⁷ Por Metafísica entendemos uma “ciência dos princípios”, aqueles princípios de compreensão da totalidade, isto é, “um saber com abrangência temática universal, cujo objeto é a totalidade do ser, e com o objetivo de explicitar as conexões fundamentais entre todas as esferas do real” (OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014. p. 11).

¹⁸ Posição sustentada, entre outros autores, por Vittorio Hösle. Para ele, uma das exigências para se pensar a ética é a sua fundamentação ontológica. Não é possível fazer filosofia prática sem antes teorizar sobre a estrutura do ser (Cf. OLIVEIRA, Manfredo. Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Hösle. In: OLIVEIRA, Manfredo (org). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 236).

¹⁹ As obras de Santo Agostinho não possuem “caráter” sistemático no sentido que: a) grande parte das questões pensadas por ele não estão divididas em tratados específicos, mas espalhadas por toda sua obra (não há um único texto que contenha tudo o que ele pensa sobre certos temas, como, por exemplo, o amor ou a graça). b) Muitos problemas tratados por Agostinho surgiram a partir de polêmicas. A obra *De libero arbitrio*, por exemplo, escrito para refutar a doutrina maniqueísta, pouco menciona o papel da graça, o que levou o próprio Pelágio a usá-la como referência em sua heresia. Agostinho, então, é levado a dissertar mais uma vez sobre a liberdade, mas agora dando ênfase à graça divina em seus argumentos. c) Ele passa por uma evolução espiritual, o que o leva a retocar alguns pontos de seus escritos, principalmente os da juventude, essa revisão é feita principalmente na obra *Retractationes*. Enumerando as dificuldades que brotam de uma interpretação de Agostinho, Hannah Arendt fala de “uma evolução biográfica marcante que leva a uma acentuada mudança do seu campo intelectual” (ARENDR, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 7).

²⁰ “A ‘filosofia cristã’ ou ‘sabedoria cristã’ de Agostinho tem por base uma autêntica *Metafísica da Verdade e do Bem*; é nesta que têm suas raízes e sua antropologia e a sua moral, que é, ao mesmo tempo, uma moral da felicidade e do dever, do amor e da liberdade”. (Cf. RAMOS, Manfredo. *op. cit.*, p. 56).

²¹ Cf. *De lib. arb.*, I, 8, 18.

Partindo da essência humana, ou seja, da semelhança entre criatura e criador, veremos neste primeiro capítulo uma apresentação geral da antropologia agostiniana. Esta apresentação terá como núcleo aquilo que marca a condição humana, isto é, a incansável busca da felicidade. Antes de penetrarmos na relação entre a ética e o amor (nosso tema principal), veremos dois aspectos imprescindíveis da ética de Agostinho: o problema fundamental da felicidade ou onde encontrar o “sumo bem” do homem (tema desse capítulo) e o caminho que leva a esta felicidade (com o estudo da ordem do amor no próximo capítulo)²². Não deixaremos, contudo, de abordar as questões metafísicas e éticas que, neste estudo, não poderiam jamais ser relegadas, sob a pena de expormos uma ideia fragmentada do homem em Agostinho. Realizaremos um itinerário que principia na natureza humana e continua pelos seus aspectos interiores e exteriores, a saber: a alma, o corpo, a vontade, as paixões, a felicidade, o mal, o livre-arbítrio e a graça. Não deixaremos, contudo, de realizar as conexões necessárias com as três grandes influências do autor no que concerne sua visão sobre o homem: 1) a narração bíblica da criação, 2) o neoplatonismo e 3) a influência das cartas de Paulo. Objetivamos, nesse percurso, apontar uma base teórica mínima que nos permita passar à investigação sobre o amor, tema central desta dissertação.

1.1 Bases da antropologia agostiniana

Para tratarmos do homem exterior e suas ligações éticas é necessário voltar ao homem interior e buscar em sua natureza o impulso para suas ações. O retorno à essência humana é imprescindível para entender como, em Agostinho, as grandes áreas da filosofia por ele tratadas e aqui estudadas (antropologia, ética e metafísica) estão intimamente ligadas ao próprio ser do homem, que, por sua vez, também está ligado a uma realidade maior: Deus.

Acima de qualquer definição que seja possível dar ao ser humano existe uma que exprime com profundidade a sua natureza última. O homem foi criado à

²² Segundo Ramos, esses dois aspectos da ética (no que consiste o sumo bem do homem e o caminho para encontrá-lo) são, na verdade, faces de uma única questão: o problema do destino do homem. Tal problema Agostinho carrega ainda da tradição filosófica greco-romana e neoplatônica, mas sem deixar de imprimir sua originalidade e sua influência cristã. (Cf. RAMOS, Manfredo. *op. cit.*, p. 34.)

imagem de Deus, e isso quer dizer que dentro dele há uma marca do criador, o que o torna, entre todos os seres criados, o mais nobre. Sobre isso, diz Agostinho:

Em nós, fora de qualquer dúvida, encontramos imagem de Deus, da Trindade, que, embora não seja igual, mas pelo contrário, muito distante dela, não coeterna com ela e, para dizê-lo em poucas palavras, não da mesma substância que Ele, é, por natureza, de todas as criaturas a mais próxima de Deus.²³

Temos aqui uma análise agostiniana do ser humano inspirada pela narração bíblica do Gênesis²⁴, onde é descrita a criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Agostinho, então, passa a investigar onde se encontra a imagem de Deus no homem e de que modo há semelhança entre criador e criatura.

Antes de buscarmos as imagens do criador no homem, é preciso esclarecer alguns pontos acerca da doutrina da *imagem* e a questão da *semelhança*. Para Agostinho os termos imagem e semelhança não são sinônimos, mas constituem categorias diferentes e por mais que a imagem de Deus implique em sua semelhança, seu inverso não é correto. A verdadeira imagem de Deus, como veremos no tópico adiante, reside no interior do homem. Já a categoria *semelhança* segue um raciocínio diverso. Aqui Agostinho se inspira na noção de *participação* emprestada da tradição platônica²⁵, pois toda a criação possui certa semelhança com o criador²⁶. Logo, é possível afirmar que toda a natureza foi formada segundo as ideias divinas²⁷. Nas palavras de Étienne Gilson: “[...] graças à maneira pela qual elas imitam as ideias, todas as coisas são semelhantes a Deus”²⁸. Veremos, então, como se dá esta imagem e semelhança de Deus Uno e Trino da Revelação Cristã no homem.

²³ *De civ. Dei*, XI, 26.

²⁴ Gn., 1, 26.

²⁵ “En un sentido platónico, todas las cosas son como sus ejemplares, porque existen por participación em el mundo de las formas. Sosteniendo esta opinión, Agustín escribió acerca de la semejanza de todas las cosas con Dios por la participación de las mismas en las ideas divinas y por su imitación de ellas” (FITZGERALD, Allan. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001. p. 701).

²⁶ Cf. *Gn. litt. imp.*, XVI, 57.

²⁷ Cf. *Div. qu.*, 46.

²⁸ GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 398.

1.1.1 Vestígios da Trindade no homem

A mente corresponde na alma humana à sua parte mais excelente²⁹, aquela que distingue o homem dos outros animais, e é ela que se configura como expressão de Deus³⁰. Como o Criador é um Deus uno e trino, a mente humana, por ser imagem de Deus, também carrega consigo imagens trinitárias. São os vestígios da Trindade no homem. Acerca da mente humana e a imagem do criador comenta Gilson:

De fato, não há nada na natureza que não guarde alguma semelhança com a Trindade e que não possa nos ajudar a concebê-la; todavia, tomada em sentido próprio, a dignidade da imagem pertence somente ao homem. No homem, ela pertence propriamente apenas à sua alma; na alma, ela pertence propriamente apenas ao pensamento (*mens*), que nela é a parte superior e mais próxima de Deus.³¹

Ayoub destaca o privilégio do homem em comparação aos demais animais, pois é o único ser criado que porta *imagem e semelhança* do criador:

Muito embora o homem também seja imagem, ele é imagem e também semelhança em sentido derivado; por isso, encontra-se mais próximo de Deus em comparação às criaturas que são apenas que são apenas semelhantes ao criador. De fato, ser uma criatura é condição suficiente para participar da Semelhança, pois tudo que há no universo, seja corporal ou espiritual, tem uma forma específica recebida inefavelmente da Semelhança.³²

Apesar de toda a natureza possuir algum tipo de semelhança com a Trindade, apenas o homem é chamado a crescer em semelhança por possuir em sua mente a imagem de Deus. Entretanto, essa imagem é imperfeita, cabe ao homem renová-la³³ para aproximar-se da Trindade³⁴.

²⁹ Tal é a excelência da mente no homem, que somente ela pode encontrar as razões eternas. “E o que é conhecer Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente?” (*De Trin.*, VIII, 4,6).

³⁰ Cf. *De Trin.*, XI 5, 8.

³¹ GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 416

³² AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011. p. 70.

³³ Cf. *De Trin.*, XIV 16, 22.

³⁴ O caminho para a restauração da imagem não se dá apenas pela conversão e pelo batismo, mas pela prática cotidiana da virtude: “aquele que dia a dia renova-se progredindo no conhecimento de Deus, na justiça e a santidade da verdade (Ef 4, 24), transfere seu amor do temporal para o eterno; do visível para o invisível; do carnal para o espiritual ; e persiste com muito cuidado em refrear suas paixões e diminuir os desejos em relação aos bens temporais, para se unir com perseverança aos bens espirituais, pela caridade. E tanto mais caminhará, quanto mais for ajudado pela graça de Deus”

Não é possível encetar a investigação sobre os vestígios da Trindade sem falar do amor, tema central do nosso próximo capítulo. Sendo o amor um elemento fundamental da sua antropologia, Agostinho inicia com ele sua reflexão sobre as imagens trinas do homem interior no livro VIII do *De Trinitate*. Três realidades envolvem o amor, o que configura uma trindade: o amante, o amado e o próprio amor. Tanto naqueles que amam a carne, como naqueles que amam a alma, aí está a trindade do amor. Agostinho intenciona - com essa incansável busca de imagens trinitárias - reforçar a ideia de que o homem possui verdadeiramente a imagem do criador.

Supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnis. Bebamos antes em uma fonte mais pura e cristalina. Elevemo-nos até à alma, calcando a carne. Num amigo, o que ama a alma, a não ser a alma dele? E aí, na verdade, estão as três realidades: aquele que ama, o que é amado e o amor.³⁵

O amor não aparece somente no homem exterior e na sua vontade, mas surge já no seu interior, como imagem da Trindade. Como diz o bispo de Hipona, precisamos atingir um ponto mais elevado: a alma.

A primeira imagem, em ordem ontológica, encontrada por Agostinho, segue a estrutura do amor. Aquele que ama, ou melhor, a mente que ama alguma coisa ou a si mesmo, pressupõe o conhecimento, pois como é possível amar o que não se conhece? Então, antes de amar outros seres, o que implica conhecê-los, é preciso amar a si mesmo. É contraditório achar que se conhece alguma coisa sem antes ter o conhecimento de si mesmo. É preciso, então, partir da estrutura mais fundamental: o amor e o conhecimento de si³⁶. Deste modo afirmam Reale e Antiseri:

A mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que é mente e, enquanto tal, conhece-se a si mesma e ama-se a si mesma. Portanto, a “mente”, o seu “conhecimento” e o “amor” são três

(*De Trin.*, XIV, 14, 23). Acerca da imperfeição da imagem do homem, resultado do pecado, e da prática da virtude, veremos em detalhes nas seções seguintes.

³⁵ *De Trin.*, VIII 10, 14.

³⁶ Cf. *De Trin.*, XI, 3, 3.

coisas e ao mesmo tempo não são mais que uma, e, quando são perfeitas, coincidem.³⁷

A mente que se conhece e que se ama compõe uma unidade. Mente, conhecimento e amor formam, no homem, uma trindade que, quando perfeita, forma uma igualdade entre os seus elementos³⁸. Temos, então, três substâncias: "... a mente que ama e que conhece é substância; seu conhecimento é substância; seu amor é substância"³⁹. Não obstante, tais termos são relativos entre si, formam uma unidade.

Mas quando a mente se conhece e se ama, aquelas três realidades: a mente, o conhecimento e o amor permanecem uma trindade e não se dá nenhuma mistura ou confusão. Cada uma dessas realidades está em si, e contudo estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total; cada uma nas duas outras, ou as duas outras em cada uma delas. Portanto, todas em todas.⁴⁰

Há, então, uma verdadeira igualdade entre essas três realidades (mente, conhecimento e amor), tal como na Trindade divina⁴¹. A mente, quando ama a si mesma, na devida intensidade, e se conhece totalmente, estabelece uma unidade perfeita⁴².

Outras faculdades formam uma segunda imagem da Trindade no homem, a saber: memória, inteligência e vontade. Vejamos como Agostinho desenvolve essa segunda trindade como uma continuidade da primeira⁴³:

³⁷ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. 2ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. p. 93.

³⁸ Cf. *De Trin.*, IX 4,4

³⁹ *De Trin.*, IX 4,6.

⁴⁰ *De Trin.*, IX 5,8.

⁴¹ Cf. *De Trin.*, IX.4,4.

⁴² Ao dissertar sobre a Trindade, Agostinho surpreende o leitor com seu raciocínio agudo e dialético, pois, além de oferecer, não apenas para sua época, um dos melhores textos acerca da Trindade divina, tece belíssimas linhas sobre as imagens da Trindade no homem, um feito genial e inédito no pensamento cristão (cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *op. cit.*, p. 93). Se adentrar nos mistérios trinitários já era uma tarefa que se colocava além da inteligência humana, como reconhece várias vezes o bispo de Hipona, investigar os vestígios da Trindade no homem traz mais brilho a sua empresa.

⁴³ Além das duas imagens trinitárias apresentadas, Agostinho lança mão de diversas trindades para identificar as imagens do criador em sua criatura. Ainda no livro XI, da obra *De Trinitate* aparecem diversas trindades "menores", que não são consideradas divinas por estarem no homem exterior. Inspirado na Trindade divina, o gênio cristão identifica em toda a realidade esquemas trinos. Assim, na grande obra *De civitate Dei*, é desenvolvida no livro XI a trindade *ser-conhecer-amar* como uma unidade de verdades que nem os mais cétricos ousam questionar. Na obra *De libero arbitrio* (livros I e II), Agostinho também divide a hierarquia dos seres a partir de três realidades (existir, viver e entender) e o próprio sistema cognitivo do homem em três instâncias: os sentidos externos, o sentido interior e a razão.

Quando se indaga do saber de homem, não se pergunta com quanta firmeza e facilidade se recorda ou com quanta agudeza compreende as coisas, mas se indaga do que se recorda ou o que compreende. E como a alma é digna de louvor não somente quando é instruída, mas também quando manifesta bondade, não se tem em conta tão-somente do que ela se lembra e o que se compreende, mas também o que quer ou ama. E não se trata com que ardor quer, mas antes qual o objeto de seu querer, e só depois, com quanto ardor ama.⁴⁴

Era necessário que se reconhecesse essa segunda imagem trinitária no homem. Assim como a mente se relaciona com a memória, a inteligência e a vontade, respectivamente, estão intimamente ligadas ao conhecimento e ao amor. “Pois de nada recordamos da mente, senão pela memória; nada compreendemos senão pela inteligência; e nada amamos senão pela vontade”⁴⁵. De modo que as três faculdades, além de se referirem à primeira trindade, estão unidas também à alma, pois, como foi dito, é na alma e, mais precisamente, na mente que se encontra a Imagem de Deus. A estrutura na qual é percebida a dinâmica entre as faculdades é a parte mais superior do homem: a mente. A mente que se vê através do pensamento, se vê, ou melhor, recorda-se de si mesma, pois não poderia ver novamente o que já foi visto. Vê-se pela inteligência interior e move-se em busca do seu objeto de gozo pela vontade. Temos assim, os três termos dessa segunda trindade: memória, inteligência e vontade. Disso tudo, concluímos que a primeira imagem já carrega a segunda como consequência direta, e é esta última que se relaciona com os dons naturais, a ciência e o uso que a alma faz deles⁴⁶. Sobre essa relação, diz o bispo de Hipona:

Ao mencionar, pois, as três realidades: o talento, a ciência e o uso (ou em outras palavras: os dons naturais, os conhecimentos e o emprego que deles se faz), a primeira coisa a ser tratada em relação a essas três faculdades é o poder da memória, da inteligência e da vontade. Em segundo lugar, é mister considerar o que cada um adquiriu pela memória e a inteligência, e o ponto até onde chegou a alma, com sua força de vontade. Em terceiro lugar o emprego que a vontade fez disso tudo. Passando revista aos conhecimentos adquiridos pela memória e a inteligência, verificar-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos com um fim alcançado.⁴⁷

⁴⁴ *De Trin.* X., 11, 17.

⁴⁵ *De Trin.*, XV, 7, 12.

⁴⁶ Essa outra tríade (talento, ciência e uso) Agostinho apenas menciona e não estende grandes comentários para que um estudo seja feito com profundidade.

⁴⁷ *De Trin.*, X, 11, 17.

Essa passagem é de grande importância e revela as direções da teoria antropológica e ética de Agostinho. O que aí é dito em poucas linhas é o pano de fundo deste e do capítulo seguinte. Veremos para onde a vontade direciona o homem, considerando até onde penetrou com sua inteligência em relação ao entendimento da verdade e da ordem natural. Em relação às imagens da Trindade, é necessário o impulso da vontade para enfim defrontar-se com a veraz imagem de Deus, pois é a partir do agir que o lembrar-se, entender-se e amar-se a si mesmo podem fazer o homem voltar-se ao Criador. Concordando com Mary Clark, no *Diccionario de San Agustín*, entendemos que Agostinho:

[...] afirma finalmente que uma verdadeira imagem do Deus trinitário é a ação dinâmica de recordar, conhecer e amar a Deus, sendo a mente capacitada para realizar estas atividades. Já que tais atividades estão enraizadas em uma só substância e são mutuamente relacionadas, refletem a unidade e a trindade de Deus.⁴⁸

Dentre as analogias trinitárias apresentadas, esta última – lembrar, entender e amar a Deus – é, com efeito, o ápice da doutrina acerca dos vestígios trinitários no homem. Depende, pois, da ação humana, da ação da vontade, o alcance da mais evidente Imagem de Deus ou, como diz Agostinho, da verdadeira sabedoria. Vejamos nas suas palavras:

Esta trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o.⁴⁹

Portanto, são apresentadas as três principais analogias trinitárias no interior do homem: 1) a mente, o conhecimento de si e o amor de si mesmo; 2) a memória, a inteligência e a vontade; 3) a memória, o entendimento e o amor voltados a Deus. É precisamente no recordar, entender e amar a Deus que a alma, guiada pela sua parte mais digna chamada mente ou razão, percebe, no íntimo do seu ser, a *imagem* mais nítida, embora distante e imperfeita, e cresce em

⁴⁸ CLARK, Mary. Doctrina acerca de la Imagen. In: FITZGERALD, Allan. *op. cit.*, p. 701. “Afirma finalmente que una verdadera imagen del Dios trinitario es la acción dinámica de recordar, conocer y amar a Dios, siendo la mente la que tiene la capacidad para realizar estas actividades. Puesto que tales actividades están enraizadas en una sola substancia y se hallan mutuamente relacionadas, reflejan la unidad e trinidad de Dios”.

⁴⁹ *De Trin.*, XIV, 12, 15.

semelhança com o Criador⁵⁰, pois “[...] se não se recordar de Deus, se não o compreender, e se não o amar, não estará com Deus”⁵¹.

1.2 Antropologia agostiniana

Expomos nas seções anteriores que a imagem de Deus está na mente, a parte mais nobre da alma. No entanto, o homem não se limita à sua mente ou à sua alma. O homem, para Agostinho, é um composto de corpo e alma:

É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior. E também o é que à união simultânea de ambos os elementos se dá o nome de homem, termo que não perde cada um dos elementos, quando deles falamos em separado.⁵²

Para chegar a esta definição, Agostinho precisou refutar sua antiga crença dualista. De grande auxílio nesse momento foram os chamados “livros platônicos”⁵³, que serviram como impulso para que ele pudesse superar seu materialismo, abrindo sua mente para as realidades espirituais ou imateriais. Todavia, embora revelassem ensinamentos preciosos, tais livros não foram suficientes para Agostinho. Foi preciso um exercício de introspecção para que, com convicção profunda, ele enfim chegasse aos bens imutáveis⁵⁴. Instigado por esses escritos, ele também finalmente consegue superar sua visão de mundo maniqueísta⁵⁵. Vejamos como ele argumenta a favor da concepção corpo-alma no seu debate com os maniqueus:

Que bem pode ser superior ao homem? É difícil dizer se não é examinado e resolvido antes qual é a natureza do homem. Não se trata, aqui e agora, da

⁵⁰ A alma humana torna-se bem-aventurada, cresce em participação, quando se volta ao Criador. (Cf. *ep.* 140, 23, 56.)

⁵¹ *De Trin.*, XIV, 12, 16.

⁵² *De civ. Dei*, XIII, 24.

⁵³ Cf. *Conf.*, VII, 9, 13. Muito se discute sobre os “livros platônicos” que Agostinho leu, mas não há consenso. Baseados na informação que Agostinho dá no livro VIII da sua obra autobiográfica (*Conf.*, VIII, 2, 3), onde afirma ter lido traduções de Mario Victorino, e comparando com referências feitas nos seus primeiros diálogos, os estudiosos tendem a afirmar que os livros que Agostinho leu foram as *Eneádas* de Plotino (Cf. VEGA, Angel. *Notas al libro VII*; In: AUGUSTIN, San. **Las Confesiones**. Edição bilíngue com tradução e notas de Angel Custodio Vega. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, 8ª ed., p. 303. [col. “Obras Completas de San Agustín, vol. II]). Há, no entanto, comentadores que sugerem que as obras lidas por Agostinho pertencem a Porfírio ou ao próprio Platão (Cf. BOWERY, Anne-Marie. Plotino, las *Eneádas*. In: FITZGERALD, Allan. *op. cit.*, p. 1066).

⁵⁴ Cf. *Conf.* VII, 10, 16.

⁵⁵ Cf. *Conf.* VII, 14, 20.

necessidade de definir o que é o homem, quando quase todos, ou pelo menos os meus adversários e eu, estamos de acordo na afirmação de que é um composto de corpo e alma. A questão é muito diferente. Qual das duas substâncias que mencionei constitui realmente o homem? As duas, apenas o corpo ou apenas a alma? O corpo e a alma são duas realidades distintas, e uma sem a outra não é o homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida.⁵⁶

Não é apenas o corpo ou a alma que constitui o homem, mas ambos em comunhão. Não obstante, temos uma notável diferença entre essas realidades, pois a alma é um bem mais elevado que o corpo⁵⁷. Corpo e alma são dois elementos distintos, duas substâncias diferentes, dispostas hierarquicamente: a alma, a parte mais elevada; o corpo, a parte menos perfeita. No entanto, o corpo é um bem, assim como tudo criado por Deus. Diferente de Plotino, que considerava a matéria deficiência e, assim, um mal, para Agostinho não há mal ontológico, nem o corpo humano pode ser considerado um mal. Logo, apesar de ser um bem menor, o corpo é naturalmente um bem e parte integrante do homem. Conforme Costa, corpo e alma são duas essências distintas, o que distancia Agostinho também de Aristóteles, que, apesar de afirmar a existência do corpo e da alma, entendia os dois como partes de uma mesma estrutura ou uma mesma substância⁵⁸. Para Aristóteles, corpo e alma são realidades diferentes, mas que estão interligadas, a chave para entender a relação entre corpo e alma está nas noções de *matéria* e *forma* e *potência* e *ato*: o corpo (matéria) é potência e a alma (forma) é ato⁵⁹. Essa configuração é rejeitada por Agostinho, que considera corpo e alma bens que ocupam lugares diferentes na ordem natural dos seres. Vejamos a seguir como ele diferencia o corpo e alma humana em relação aos outros seres.

⁵⁶ *De mor. Eccl. Cath. Et mor. Man.*, I, 4,6. “¿Qué bien puede existir superior al hombre? Es difícil saberlo si no se examina y resuelve antes cuál es la naturaleza del hombre. No se trata: aquí ahora de la exigencia de definir qué es el hombre, cuando casi todo el mundo, o por lo menos mis adversarios y yo, estamos de acuerdo en la afirmación de que somos un compuesto de cuerpo y alma. La cuestión es muy distinta. ¿Cuál de las dos substancias que he mencionado es la que constituye realmente al hombre? ¿ Son las dos, o el cuerpo solamente, o sola el alma? El cuerpo y el alma son dos realidades distintas y ni la una sin la otra es el hombre; no es el cuerpo sin el alma que le anima, ni el alma sin el cuerpo la que da la vida.”

⁵⁷ Cf. *De mor. Eccl. Cath. Et mor. Man.*, I, 4,6.

⁵⁸ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 70.

⁵⁹ Diz Aristóteles na obra *De anima* (412a6): “A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade”. E completa, na mesma obra (412a16): “a alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato e a matéria. É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo de tal tipo que a alma é atualidade”.

A alma humana (*animus*) difere da alma dos demais animais (*anima*) pela capacidade do raciocínio⁶⁰. Além disso, graças às faculdades presentes em sua alma, é possível ao homem o domínio sobre as paixões, enquanto que os demais animais agem de modo limitado, já que suas vidas são reduzidas à busca do prazer e à fuga da dor⁶¹. Os animais possuem alma, pois são animados, porém, falta-lhes algo, que está presente apenas no homem, a faculdade racional. A alma humana é superior pela presença da mente, que detêm faculdades próprias: a inteligência e a razão⁶². Acerca disso, diz Oliveira:

Ao se pôr no ponto de vista das funções ou faculdades da alma na ordem do conhecimento, Agostinho refere-se à razão superior (*ratio*) chamada propriamente inteligência (*intellectus* ou *intelligentia*). Por ela, a alma é capaz de intuir e contemplar as razões eternas e o próprio Deus.⁶³

O corpo humano também está num nível acima dos demais corpos. De acordo com sua explicação na obra *De Genesi adversus Manichaeos*, o modo ereto do corpo humano significa que ele está num patamar maior de excelência em relação aos animais terrestres e aquáticos:

[...] nosso corpo de tal forma foi formado, que nos indica que somos de melhor condição que os animais e, portanto, semelhantes a Deus, uma vez que os corpos de todos os animais, sejam aqueles que na água ou na terra vivem ou os que no ar voam, têm o corpo inclinado para a terra e não erguido como está o corpo do homem; pelo que se dá também a entender que nossa alma deve dirigir-se para o alto, quer dizer, deve estar levantada para as coisas espirituais eternas.⁶⁴

Corpo e alma, embora juntos na composição do homem, caminham para fins distintos. Enquanto o corpo segue para a morte certa, visto sua mortalidade; a alma é imortal⁶⁵ e marcha de acordo com o fim destinado ao homem, para a eternidade.

⁶⁰ Cf. *De lib. arb.*, I, 7, 16

⁶¹ Cf. *De lib. arb.*, I, 8, 18.

⁶² Cf. *De civ. Dei*, XII, 23.

⁶³ OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1984.

⁶⁴ *Gn. adv. Man.*, I, XVII, 28. “[...] nuestro cuerpo de tal modo ha sido formado, que nos indica que somos de mejor condición que las bestias y, por tanto, semejantes a Dios, puesto que los cuerpos de todos los animales, sea de los que en el agua o en la tierra viven o de los que en el aire vuelan, tienen el cuerpo inclinado hacia la tierra y no erguido como está el cuerpo del hombre; por lo que se da también a entender que nuestra alma debe dirigirse hacia lo alto, es decir, debe estar levantada hacia las cosas espirituales eternas”.

⁶⁵ Agostinho dedicou boas páginas de sua obra de juventude para tratar da questão da imortalidade da alma. No diálogo *Soliloquia*, são usados silogismos para provar a imortalidade da alma. Temos um

1.3 O problema central do homem: a busca da felicidade

Marcado pela tradição greco-romana, Agostinho empenha-se desde o início de seus escritos à tarefa da busca da felicidade, problema vivenciado por ele ainda na juventude e dirimido, já adulto, com sua adesão ao cristianismo. Após anos em busca da verdadeira vida feliz, passando pelo maniqueísmo e até pelo ceticismo, ele encontrará na religião cristã o pórtico da filosofia e, por conseguinte, da felicidade.

A questão da *eudaimonia* exerceu papel central nas últimas expressões filosóficas da antiguidade pagã, com as escolas helenísticas, e tornou-se um dos primeiros assuntos tratados por Agostinho em seus diálogos de Cassiciaco⁶⁶. Recebendo influência principalmente de Cícero, ele adquiriu a convicção de que só o conhecimento da verdade, isto é, a sabedoria, poderia torná-lo verdadeiramente feliz⁶⁷. Sendo assim, é de fundamental importância a compreensão de que a sabedoria se confunde com a própria beatitude⁶⁸. Essa foi uma noção despertada pelo jovem Agostinho, aos dezenove anos, com a leitura do diálogo *Hortensius* de Cícero. Esta obra o abalou profundamente, mudou seus sentimentos, seu modo de agir, seus desejos e aspirações. Ele convenceu-se de que somente com a conquista da sabedoria poderia alcançar aquilo que lhe tornaria plenamente feliz, a imortalidade⁶⁹.

A filosofia agostiniana parte do pressuposto de que todos os homens desejam a felicidade⁷⁰. Não cabe aqui, então, perguntar se os homens querem ser felizes, já que esta é uma simples constatação de um fato universal. A questão se configura de outra maneira, a saber: qual o caminho para a felicidade?

dado irrefutável que é a característica da verdade de ser para sempre, caso contrário, não seria verdade. Sabendo que a ciência trabalha com a verdade e que alma é capacitada a atingir esse tipo de conhecimento, ela obrigatoriamente teria também que ser para sempre, ou seja, imortal (II, 13, 23). Na obra *De immortalitate animae*, outros argumentos são usados, além daqueles já presentes nos *Soliloquia*, entre eles a ideia de que se a alma é vida, pois é ela que dá vida ao corpo, ela não pode morrer, já que a vida jamais poderá faltar a si mesma (IX, 16).

⁶⁶ A questão da felicidade já aparece nos primeiros escritos de Agostinho, como na obra *Soliloquia*. Nela, a busca da felicidade é encarada como uma consequência do exercício racional da busca de Deus (Cf. *Sol.*, VI, 12).

⁶⁷ “Ser feliz não é outra coisa do que não padecer necessidades, e isso é também ser sábio” (*De bea. vit.*, IV, 33).

⁶⁸ “É fato capital para compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude” (GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 17).

⁶⁹ Cf. *Conf.*, III, 4, 7.

⁷⁰ Cf. *De Trin.*, XIII 20,25.

Se a própria tradição filosófica que antecede Agostinho concorda que a busca da felicidade faz parte da natureza humana⁷¹, a grande divergência entre ele e a tradição está naquilo em que consiste tal felicidade e o método para encontrá-la. Uns dirão que a vida feliz será aquela de quem cultiva unicamente os bens do corpo, enquanto outros afirmarão que a felicidade está nos bens da alma. Há um grupo, ainda, que afirmará a vida feliz na união dos dois bens, do corpo e da alma⁷². Para o bispo de Hipona, a felicidade só pode ser encontrada através dos bens da alma, como veremos adiante, e, embora outros filósofos já tenham considerado esse o modelo de vida feliz, o modo de obtê-la, no pensamento agostiniano, é totalmente original.

Para Agostinho, o que os filósofos da tradição grega, epicuristas e estoicos, fizeram foi simplesmente estabelecer como *eudaimonia* o estilo de vida que os agradava. Assim, podemos entender que a felicidade pode ser facilmente definida como “viver conforme o seu agrado”. Tal conceito, contudo, não é suficiente. É demasiado subjetivo e foi criticado até mesmo pelo filósofo romano Cícero. Aquele que vive em meio ao crime e a bandalheira não pode ser feliz, logo a regra “viver conforme o seu agrado” não pode funcionar como um critério para a verdadeira vida feliz. Pensando nisso, Agostinho chega a uma definição, de cunho totalmente filosófico, bem mais completa: feliz é aquele que possui tudo o que quer e nada quer que seja mal⁷³.

Esses dois elementos (ter o que deseja e desejar somente o que deve, isto é, não desejar o mal) formam os bens que são necessários para a vida feliz. É imperativo, portanto, guiar a vontade de alcançar esses bens por meio do exercício das virtudes⁷⁴:

Ora, esses bens que podem existir nesta mísera vida, a vontade os persegue com prudência, temperança, fortaleza e espírito de justiça interiores e, na medida do possível, alcança-os. E graças a esses valores,

⁷¹ Cf. *De Trin.*, XIII 4,7.

⁷² Cf. *De Trin.*, XIII 5,8.

⁷³ Cf. *De Trin.*, XIII 5,8.

⁷⁴ O papel das virtudes é tema recorrente da obra de Agostinho, influência herdada do filósofo Cícero, que recebe, do Bispo de Hipona, o título de “grande mestre da retórica”. É tão relevante o espaço que as virtudes ocupam no pensamento de Agostinho que ele, também no *De Trinitate*, cogita a possibilidade de, na eternidade (na verdadeira felicidade), as virtudes ainda se mostrem úteis, mesmo não havendo os perigos das paixões (XIV, 9, 12). O estudo das virtudes se confunde com o estudo do amor, conexão que faremos no capítulo seguinte, pois como é dito no *De civitate Dei*: “a virtude é a ordem do amor” (XV, 22).

mesmo no meio dos males, poderá ser feliz e o será plenamente, quando terminarem todos os males, e puder se saciar de todos os bens.⁷⁵

Tais bens, como foi dito, são da alma e, portanto, eternos, não passam com o tempo. Agostinho quando se refere a essa vida terrena fala na posse dos bens “na medida do possível” enquanto ao falar da felicidade plena afirma “quando terminarem todos os males”. Há, então, uma felicidade nesta vida, que não é totalmente completa, pois falta ao homem algo sem o qual ele jamais poderá ser efetivamente feliz, a eternidade:

É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximem o homem de seu Deus. Quando, porém, aquele que permanece bom e fiel em meio às misérias desta vida, chegar à vida bem-aventurada, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade.⁷⁶

Já que todos desejam a felicidade, deveriam desejar também a imortalidade, condição para a vida plenamente feliz⁷⁷. Pois, não poderá alcançar a beatitude aquele que perecer com o tempo. Sendo assim, resta ao homem terreno percorrer os caminhos da virtude e buscar os bens da alma para estar junto a Deus, e adquirir o maior grau possível de felicidade que impetrar nesta vida, na esperança da imortalidade⁷⁸.

⁷⁵ *De Trin.*, XIII 6,9.

⁷⁶ *De Trin.*, XIII 7, 10.

⁷⁷ Cf. *De Trin.*, XIII 8, 11.

⁷⁸ Ainda assim, Agostinho reluta em propor uma felicidade plena na terra, e mesmo associada à virtude da paciência a esperança não garante uma vida terrena absolutamente feliz: “Mas quem é feliz pela esperança ainda não é feliz, pois espera com paciência uma felicidade que ainda não possui. Entretanto, aquele que é atribulado sem essa esperança, é atribulado sem qualquer perspectiva de recompensa. Por mais resignação que demonstre, não é deveras feliz, mas corajosamente infeliz. Se não deixa de ser infeliz por isso, por certo, seria muito mais infeliz, se suportasse sem paciência a sua desgraça. E mesmo que essa pessoa não tenha de sofrer o que não quer em seu corpo, nem assim deve se considerar feliz, porque não vive como deseja [...]. Se alguém já é feliz, tudo o que deseja é possível para ele, pois não desejou algo impossível de ser realizado. Mas esse gênero de vida não é próprio à condição mortal, só o será quando se tornar imortal. E se essa imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, **em vão procuraria ela a felicidade, pois sem imortalidade não existe felicidade.**” (*De Trin.*, 7, 10, grifo nosso).

1.4 A vontade, as paixões, o mal e o livre-arbítrio.

Vimos que somente por intermédio das virtudes e na esperança da imortalidade é que se pode conquistar a felicidade, embora relativa, ainda não perfeita; e como o fim da vontade humana é a beatitude, ou a satisfação dos desejos, pois foi impresso no interior do homem o desejo de ser feliz⁷⁹, passemos agora a uma breve exposição da conexão que se faz, na filosofia agostiniana, entre vontade e paixões.

A vontade é uma propriedade central do ser humano. Dada a sua relevância, Gilson afirma que, na filosofia de Agostinho, “[...] assim como é a vontade, tal é o homem”⁸⁰. A vontade é a faculdade que guia os movimentos da alma, e a força de uma decisão depende somente desse movimento livre. Podemos, então, definir a vontade como aquilo que move o ser em certa direção, levando-o a gozar de alguma coisa⁸¹. É ela também a responsável pela escolha humana no que se refere à adesão ou não às paixões. O desejo, a alegria, o medo e a tristeza são as paixões descritas por Agostinho como resultados da consonância ou dissonância da vontade com aquilo que consiste no seu querer⁸². Gilson considera que estas são as quatro paixões fundamentais:

[...] o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar.⁸³

Assim sendo, é inegável que, para a antropologia agostiniana, o papel da vontade é essencial. É nela que se reflete o livre-arbítrio humano, pois os movimentos da alma dependem dela, e é com eles que se manifestam os desejos. Desse modo, podemos afirmar que a felicidade está intimamente ligada ao exercício das virtudes e sendo tal exercício uma tarefa que depende de cada sujeito (graças

⁷⁹ Cf. *De Trin.*, XIII 8, 11.

⁸⁰ GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 253.

⁸¹ Cf. *De lib. arb.*, III, 1, 3.

⁸² Cf. *De civ. Dei*, XIV, 6.

⁸³ GILSON, Étienne. *op. cit.*, p.253.

ao livre-arbítrio), a vontade, por conseguinte, será aquilo que conduz a vida humana em todos os seus atos.

O livre-arbítrio ou a escolha voluntária reside na decisão de querer, de aderir ao objeto guiado pela vontade. Tanto a vontade como o livre-arbítrio são realidades que procedem de Deus. Portanto, são bens para o homem. Se há uma deficiência na vontade livre esta não vem de Deus, mas do próprio homem. Pois, toda a natureza ou toda realidade procede do criador, e por isso constitui um bem. Observemos o seguinte trecho de um diálogo de Agostinho com Evódio:

[...] todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário está posto sob nosso poder⁸⁴.

Logo, o mal no mundo está diretamente relacionado com a ação humana, ou seja, com o livre-arbítrio e a vontade. De acordo com Costa:

No universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, e o mal não pode ser definido como uma substância, visto ser toda a natureza um bem. O mal, ao contrário, caracteriza-se por ser uma ausência do que deveria ser, ou pelo que ele não é; é uma corrupção que arrasta ou leva tudo em direção ao não ser. Portanto, o mal é corrupção, e como tal não tem consistência ontológica, é simplesmente “não ser” ou “nada”.⁸⁵

Visto que não há um mal ontológico, a origem do mal moral está no homem, na sua má vontade. No uso pervertido do seu livre-arbítrio, o homem se afasta da ordem natural estabelecida por Deus e deixa-se guiar pelas paixões, perpetuando o mal no mundo. O autor do mal não é um único ser, mas cada pessoa que o pratica⁸⁶.

Como dissemos, a vontade é um bem, logo não é ela a causa do mal ou do pecado. Agostinho entende por pecado “[...] as más ações que cometemos por ignorância e as boas que não conseguimos praticar”⁸⁷. Nesse sentido, não há espaço para um mal ontológico, o mal está no plano do agir humano, no gozo dos bens temporais, ou seja, no mau uso do livre-arbítrio, que escolhe, inflamado pela

⁸⁴ *De lib. arb.*, II, 20, 54.

⁸⁵ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *op. cit.*, p. 36.

⁸⁶ Cf. *De lib. arb.*, I, 1, 1.

⁸⁷ Cf. *De lib. arb.*, III, 19, 53.

vontade, dá as costas aos bens superiores. É preciso descobrir, já que a vontade não constitui um mal, o que a movimenta, em outras palavras: de onde vem o impulso que a afasta do verdadeiro Bem e a faz procurar os bens mutáveis?

Por causa do pecado do primeiro homem, a natureza humana encontra-se debilitada, sem forças para fazer o bem e inclinada às paixões. Por esse motivo o homem cresce em meio à desordem, carregando a ignorância e a mortalidade, deficiente no seu livre-arbítrio, atraído pelo pecado⁸⁸.

Pelo orgulho o homem caiu e por suas próprias forças não é capaz de erguer-se novamente. Por ter desejado a independência em relação ao criador o homem foi tomado pelo orgulho e o primeiro pecado teve como consequência o hábito de pecar. Para resgatar o homem de sua condição decaída e derrotar o pecado do orgulho Deus oferece o caminho da humildade. É, portanto, através da humildade, com a aceitação da graça divina, que o homem pode orientar sua livre vontade à contemplação do Bem⁸⁹.

1.5 A graça e a liberdade.

Até a seção anterior, fizemos uma exposição da condição humana que apresentava a meta da felicidade, ou o porto do peregrino (como usa Agostinho), como um desígnio que dependia apenas da livre vontade do homem. No entanto, para que nossa análise da condição humana em Agostinho se complete, falta um elemento imprescindível do seu pensamento: a graça divina.

Durante a vida de Agostinho, a questão da graça divina surge com ênfase nos debates com os pelagianos. Estes eram defensores implacáveis do livre-arbítrio e negavam os auxílios da graça, pois, segundo eles, o pecado original praticado pelo primeiro homem estaria restrito a ele, e em hipótese nenhuma seria transmitido aos seus descendentes. Logo, a humanidade não seria pecadora por causa do pecado original, mas por seus próprios pecados. Para eles, o homem peca voluntariamente e por suas próprias forças e é capaz de se libertar do pecado. É um retorno às concepções greco-romanas de um homem autossuficiente, que depende apenas de

⁸⁸ Cf. *De lib. arb.*, III, 20, 55.

⁸⁹ Cf. *De lib. arb.*, III, 25, 76.

sua própria força de vontade para viver a vida virtuosa. Assim, a cura para o mal (ou o pecado) residiria apenas no livre-arbítrio⁹⁰.

Agostinho refuta as ideias de Pelágio e seus seguidores afirmando tanto a graça divina como a liberdade⁹¹. Veremos adiante como esses dois elementos fundamentais não se anulam, mas harmonizam-se. Para fundamentar seu pensamento, o Hiponense utiliza frequentemente os textos do apóstolo Paulo. Serão as cartas paulinas a principal fonte para a afirmação da graça divina. Segundo Gilson, o contato de Agostinho com os textos de São Paulo consistiu numa “iluminação decisiva” para a questão da graça⁹².

O ponto de partida para entender como Agostinho tematiza a questão da graça repousa sobre a condição do homem no mundo: por viver em meio à desordem, fruto do pecado original, o homem tem dificuldades de chegar ao seu destino, e muitas vezes o peregrino que viaja nos mares da vida se perde em meio ao mar revolto. Isso acontece porque, diferente do que pensava Pelágio, o pecado de Adão é transmitido à posteridade. A humanidade herda do primeiro homem o pecado original e isso traz sérias consequências⁹³. O pecado original debilita o livre-arbítrio, tornando o homem incapaz de agir retamente e fazer o bem. Assim, o homem é atraído a dispensar seu amor em bens menores, agindo contra a ordem e cometendo o mal. Diz Agostinho:

Portanto, o livre-arbítrio existiu perfeitamente no primeiro homem, mas em nós, antes da graça, não há o livre-arbítrio de modo que não pequemos, mas somente de modo a não quisermos pecar. Mas a graça faz com que não somente queiramos agir retamente, mas também com que o consigamos, não, porém, por nossas próprias forças⁹⁴.

⁹⁰ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *op. cit.*, p. 47.

⁹¹ A conciliação entre liberdade e graça não era tarefa fácil e, para deixar o tema ainda mais delicado, Agostinho desenvolve seu pensamento em meio ao debate com Pelágio. Ao revisar sua vasta obra Agostinho conta que os próprios pelagianos usaram o *De libero arbitrio* para afirmar a autossuficiência da vontade contra a graça divina (*Retra.*, I, 9, 3), levando-o a empreender uma defesa contundente da graça divina, mas sem negar o papel do livre-arbítrio. Acerca das dificuldades que envolvem esse tema e das interpretações dos escritos de Agostinho comenta Rodrigues: “Confessa de si mesmo S. Agostinho, nas suas Retratações, que ao defender o livre-arbítrio contra os maniqueus, de tal modo o exalta que parecia desconhecer a graça; ao invés, contra Pelágio, ao sair pelos direitos da Graça dava a impressão de menoscar a Natureza” (RODRIGUES, Afonso. **Psicologia da Graça**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 32).

⁹² Cf. GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 301.

⁹³ Cf. *ex. prop. Rm.*, XII, 13-18.

⁹⁴ *ex. prop. Rm.*, XII, 13-18.

Há, então, uma deficiência no livre-arbítrio que é resolvida com os auxílios da graça, sem ela é impossível ao ser humano não pecar. Pode até existir o desejo de não pecar, mas não há forças para efetivá-lo. A força necessária para fazer valer a vontade de fazer o bem procede da graça, de Deus. Apesar disso, é preciso salientar que Deus não fez a natureza humana viciada, pois toda obra de Deus é boa; a corrupção que debilita o homem é fruto do seu próprio livre-arbítrio⁹⁵. Necessita o homem, então, de uma ajuda, pois por si só não tem forças para buscar os bens que o satisfaçam.

Mas o que seria então a graça divina? Para responder essa questão, na obra *De gratia et libero arbitrio*, mais uma vez apoiando-se nas cartas do apóstolo Paulo, Agostinho afirma que a graça é a vida eterna⁹⁶. No entanto, vimos nas seções anteriores que a vida feliz só é conquistada mediante o exercício das virtudes na busca dos bens eternos, ou seja, não basta somente viver a vida reta, mas ela precisa necessariamente estar orientada a Deus. Mesmo assim, essa felicidade ainda não é completa, pois falta ainda a imortalidade. É precisamente neste ponto que a ideia da graça é entrelaçada ao problema da beatitude. A verdadeira e cabal felicidade é concretizada na vida eterna por intermédio da graça divina, de modo que até a vida reta não seria possível sem os seus auxílios. Sobre isso, diz o Hiponense:

Assim, caríssimos, se a nossa vida reta nada mais é que a graça de Deus, a vida eterna, recompensa da vida reta, é, sem dúvida, a graça de Deus, a qual é outorgada gratuitamente, porque é dada gratuitamente a quem é outorgada. Somente esta a quem se dá, é chamada graça; a vida eterna, outorgada a quem viveu na graça, como é prêmio, é graça sobre graça, a modo de recompensa pela prática da justiça. Assim é para que seja verdade, porque é verdade, que Deus retribui a cada um conforme suas obras.⁹⁷

Os auxílios da graça para aquele que persegue a sabedoria e a felicidade, assim como seu atino com a imortalidade, exibem o contraste entre o orgulho e a humildade. Agostinho é enfático em afirmar que a raiz de todos os males é o orgulho⁹⁸ o seu remédio é a humildade⁹⁹. Foi justamente a humildade que careceu aos neoplatônicos¹⁰⁰ e ao próprio Pelágio quando anulou a atuação salvífica da

⁹⁵ Cf. *De nat. et grat.*, 3,3.

⁹⁶ Cf. *gr. et lib. arb.*, VIII, 19.

⁹⁷ *gr. et lib. arb.*, VIII, 20.

⁹⁸ Cf. *De lib. arb.*, III, 25, 76.

⁹⁹ Cf. *De doct., christ.*, I, 14, 13.

¹⁰⁰ Ver o livro VII da obra *Confessiones*.

graça. Aqui, esforço e humildade caminham lado a lado; muito diferente da visão greco-romana que prega um homem autossuficiente, capaz de agir moderadamente, externar as virtudes e cultivar a vida boa unicamente por seus próprios empenhos. No pensamento agostiniano, o papel da graça é tão fundamental como o da vontade, pois só ela pode restaurar a liberdade perdida com o pecado. Por estar em meio à corrupção do pecado, o livre-arbítrio é atraído a subverter a ordem divina. A possibilidade de fazer o bem e restabelecer a liberdade vem com o auxílio da graça divina:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura vontade, pela qual se ama livremente a justiça.¹⁰¹

É por meio da graça que o livre-arbítrio se renova e a liberdade se efetiva; a graça “cura” a vontade desfazendo sua viciada tendência de voltar-se àquilo que não é digno para, enfim, poder fazer o bem. Assim, o homem que tem em seu íntimo a vontade de buscar a satisfação dos desejos (a felicidade) e, por conseguinte, ser realmente livre, depende da ação da graça divina. Veremos no capítulo seguinte o caminho para o sumo bem do homem, ou seja, como a beatitude descrita nesse capítulo pode ser conquistada mediante a compreensão da ordem divina.

¹⁰¹ *De spirit. et litt.*, 30, 52.

2. ORDO AMORIS

No capítulo anterior fizemos uma breve exposição da antropologia agostiniana, tendo como núcleo o problema da felicidade. Desenvolvemos o primeiro aspecto desse problema - em que consiste o “sumo bem” do homem - e agora entraremos no segundo aspecto - o caminho para o “sumo bem”. Ao analisar os aspectos fundamentais do homem, destacamos o desejo natural de ser feliz e onde reside a beatitude. Agora, nesse capítulo, veremos qual o caminho para a vida feliz e qual lugar ocupa o amor nessa empresa. Passaremos, então, para um estudo da ordem do amor. O problema da beatitude ou o problema do destino do homem é dirimido na medida em que focalizamos nossa pesquisa no amor como elemento ordenador do homem e da sociedade. Assim, o objetivo deste capítulo é a exposição da ordem do amor e suas conexões com a antropologia e a ética agostiniana.

2.1 *Inquietum cor*

Desde o seu nascimento o ser humano vivencia a experiência do desejo. A vontade¹⁰² não surge a partir de um determinado momento da existência humana, mas faz parte do próprio homem. Mesmo os bebês em sua inocência exprimem por meio dos desejos sua vontade interior¹⁰³. Tal é a condição dos homens, na visão do filósofo Agostinho, porque há em todos os seres uma inclinação natural.

Agostinho compara essa inclinação com um peso, pois tudo aquilo que possui peso é sempre puxado por ele ao seu lugar de repouso. Assim como a força da gravidade, que tudo atrai pra junto do solo, o peso funciona de modo análogo, direcionando o ente para o lugar que lhe é próprio. Mas Agostinho não foi o primeiro a pensar nisso. De acordo com a física grega todo corpo possui um peso natural, que o arrebatava para um determinado lugar no universo. Assim, se misturássemos os

¹⁰² O leitor pode estranhar o uso que fizemos dos termos vontade e desejo como conceitos interligados ou praticamente sinônimos. Apresentamos, então, os desejos como o ato, ainda que psicológico, no qual a vontade se manifesta. Apesar do lugar central que a vontade ocupa em sua filosofia, Agostinho não oferece, em nenhuma obra, uma explanação sistemática acerca da natureza ou das funções da vontade. Isto é o que afirma Marianne Djuth no **Diccionario de San Agustín**. Ainda de acordo com ela, embora o significado mais comum seja o de compreender a vontade como um poder ou faculdade da alma que move um ser em certa direção, Agostinho, por vezes, aplica o termo vontade (*vonlutas*) a diversos aspectos da alma, como por exemplo: os desejos, as intenções, as finalidades, as emoções e os afetos (cf. DJUTH, Marianne. **Voluntad**. In: FITZGERALD, Allan. *op. cit.*, p.1339).

¹⁰³ *Conf.*, I, 7, 11.

elementos numa espécie de desarmonia, cada um buscaria seu lugar natural próprio: o fogo no alto, o ar abaixo do fogo, a terra em baixo e a água abaixo da terra¹⁰⁴. A novidade do filósofo cristão é vincular tal inclinação à vontade humana e, por consequência, ao amor.

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 se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhe compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva.¹⁰⁵

O amor, então, emerge do interior do homem como uma força que o direciona ao seu lugar de repouso, usando, para isso, sua vontade¹⁰⁶. Como diz Agostinho, “*amor meus pondus meum*”¹⁰⁷. Portanto, se o amor pode ser definido como uma tendência natural para certo bem, podemos dizer que ele é o motor da vontade, aquilo que movimenta o homem.

A primeira consequência disso é que a ação humana tem, por necessidade, uma conexão direta com o amor que a move. Qualquer ato para se concretizar percorre uma trilha interior que inicia na inquietação natural de buscar o repouso e define-se com o assentimento ou não da vontade. Sem a presença do amor não haveria movimento. Todas as práticas humanas, sejam boas ou más, têm sua gênese no seu amor. Diz Gilson:

De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mal, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento¹⁰⁸.

Uma segunda implicação dessa centralidade do amor na antropologia agostiniana é que, se o homem jamais repousa em seu amor, isto é, está sempre compelido a buscar seu lugar de repouso, não cabe aqui a pergunta se “faz parte do

¹⁰⁴ GILSON, Étienne. *op., cit.*, p. 256.

¹⁰⁵ *Conf.*, XIII, 9, 10.

¹⁰⁶ Cf. *Gn. litt.*, IV, 4, 8.

¹⁰⁷ *Conf.*, XIII, 9, 10.

¹⁰⁸ GILSON, Étienne. *op., cit.*, p. 258.

homem amar”, mas, visto que essa é uma condição natural, a questão é “o que se deve amar?” ou “onde eu devo repousar o meu amor para enfim encontrar a beatitude?”. E, como dissemos no capítulo anterior, a trilha para a beatitude passa pelas veredas da virtude.

2.2 O amor e as virtudes

Agostinho, como bom estudioso, soube colher os frutos daqueles que o antecederam, mesmo no caso dos autores pagãos. E, em consonância com a tradição, compreende a síntese do Bem em quatro virtudes, das quais brotam todas as outras. São elas: prudência, força, temperança e justiça. A prudência é entendida como o conhecimento das coisas que devem ser desejadas e das coisas que devem ser rejeitadas; a força, aquela disposição da alma de suportar os eventos e perdas dos quais não temos poder; a temperança, a capacidade de conter o nosso desejo longe das coisas a serem evitadas; a justiça, a virtude pela qual distribuímos a cada um o que é seu¹⁰⁹.

Vejamos agora como o nosso autor associa as quatro nobres virtudes ao amor:

A temperança é o amor que se entrega totalmente ao objeto amado; a força é o amor que tudo suporta pelo objeto do seu amor; a justiça é o amor escravo unicamente daquilo que ama e exerce, portanto, senhorio conforme a razão; e, finalmente, a prudência é amor que com sagacidade e sabedoria elege os meios de defesa contra todos os tipos de obstáculos.¹¹⁰

Vale notar que essa divisão do ser virtuoso em quatro virtudes (temperança, força, justiça e prudência) não corresponde a quatro tipos de amor, mas expressões de um mesmo amor. E, já que não estamos falando de um amor qualquer, pois buscamos a beatitude e vimos que não há outro recurso para tal empresa a não ser direcionar o amor a Deus¹¹¹, Agostinho redesenha, na mesma obra, sua relação entre amor e virtudes a fim de elevar ainda mais suas definições:

¹⁰⁹ Cf. *De lib. arb.*, I, 13, 27.

¹¹⁰ “La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos”. (*De mor. Eccl. Cath. et mor. man.*, I 15, 25.)

¹¹¹ Ver a seção “O problema central do homem: a busca da felicidade” no capítulo 1.

Este amor, como dissemos, não é amor de um objeto qualquer, mas o amor de Deus, ou seja, do sumo bem, suma sabedoria e suma paz. Por esta razão, aprofundando ainda mais as definições, podemos dizer que a temperança é o amor que se conserva íntegro e incorruptível para Deus; a força é o amor que tudo suporta, em vista de Deus; a justiça é amor que só serve a Deus e, por conseguinte, exerce seu senhorio, conforme a razão, sobre tudo que é inferior ao homem; e a prudência, finalmente, é o amor que sabe discernir o que é útil para ir a Deus do que, ao contrário, pode afastar o homem Dele.¹¹²

Finalmente, ordenando o amor por meio do exercício da virtude e direcionando-o a Deus temos a maior expressão do amor do homem: a caridade¹¹³. Para tanto, faz-se necessária a compreensão da noção de ordem. Corrigir o amor por meio das virtudes é, em outras palavras, submeter a vontade à ordem ideal impressa na natureza, a qual todos os seres estão sujeitos. Passemos, então, para uma breve exposição da ordem.

2.3 A ordem

Embora haja um diálogo chamado *De Ordine*, uma das primeiras obras do mestre de Hipona, a discussão acerca da hierarquia dos seres ou da ordem no amor não se encontra nesse trabalho. Visto os entraves surgidos, talvez pela falta de erudição dos participantes, temas importantes são deixados de lado¹¹⁴, aparecendo apenas em obras futuras, como o *De libero arbitrio* e *De doctrina christiana*. Começemos, portanto, pela descrição da ordem dos seres contida no diálogo com Evódio.

¹¹² “Este amor, hemos dicho, no es amor de un objeto cualquiera, sino amor de Dios, es decir, del sumo bien, suma sabiduría y suma paz. Por esta razón, precisando algo más las definiciones, se puede decir que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para solo Dios; la fortaleza es el amor que todo lo sufre sin pena, con la vista fija en Dios; la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío, conforme a razón, sobre todo lo inferior al hombre; y la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que le puede alejar de Él”. (*De mor. Eccl. Cath. et mor. man*, I 15, 25.)

¹¹³ “A ideia central da moral à qual somos conduzidos é o amor pelo bem supremo, ou seja, a caridade” (GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 261).

¹¹⁴ Ao contrário de outros diálogos, na obra *De ordine*, Agostinho encontra certa dificuldade em conduzir a discussão. Seus interlocutores dificultam o debate, levando ele a mudar a direção da obra do meio para o fim, a partir do livro II a questão do mal e da ordem vão ficando de lado para o estudo das disciplinas liberais, da instrução e da sabedoria.

2.3.1 A hierarquia dos seres

É manifesto que na natureza existem animais com as mais diversas características e habilidades, e que esses predados, em muitos casos, superam facilmente as potencialidades humanas. O homem poderia estar sujeito à dominação de feras que lhe sobrepujam em força e nos sentidos, mas o que se costuma perceber é o contrário: o homem, apesar dos limitados atributos físicos, é capaz de domar os animais e submetê-los a seu talante. Isso porque possui algo que carece nos demais animais, aquilo que chamamos razão¹¹⁵. Logo, podemos dizer que, por causa da razão, o homem é superior aos animais irracionais e ocupa um lugar mais elevado na hierarquia dos seres.

Na visão de Agostinho, entre todos os seres que existem na natureza, há os que são dotados de vida e os que não são e é notório que os primeiros são melhores que os segundos. Há também, entre os seres vivos, aqueles que têm consciência que vivem e que, por isso, estão num patamar mais elevado do que aqueles que apenas vivem, pois “nem todo ser vivo sabe que vive, ainda que todo aquele que sabe que vive seja necessariamente ser vivo”¹¹⁶. Logo, existem na natureza três realidades: o ser, o viver e o entender.

É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor que do que aquele que não possui senão uma ou duas delas.¹¹⁷

Já que o homem é o único ser terreno possuidor das três realidades (existir, viver e entender) é indubitável que, por isso mesmo, ocupa o topo da hierarquia dos seres, sendo, na natureza, o que há de mais elevado¹¹⁸.

¹¹⁵ Cf. *De lib., arb.*, I, 7, 16.

¹¹⁶ *De lib., arb.*, I, 7, 16.

¹¹⁷ *De lib., arb.*, II, 3, 7.

¹¹⁸ Essa gradação das criaturas em três realidades pode ainda ser subdividida de acordo com outros critérios. Pois, apesar de possuírem vida, um animal e um vegetal, não ocupam o mesmo patamar entre os seres vivos. Sobre isso, diz Agostinho: “Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu ator, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens [...]. Tal gradação parte da ordem de natureza” (*De civ. Dei*, XI, 16.). Ainda na obra *De civitate Dei*, Agostinho estabelece outros critérios para a hierarquizar os seres. Ao invés da gradação cósmica, na qual a razão organiza o ser pelo seu valor natural (existir, viver e entender), a utilidade estabelece o que é proveitoso de acordo com o fim

2.3.2 O homem ordenado

Apesar de ter sido posto no topo da escala dos seres, o homem, para fazer valer tal posição, precisa estar internamente ordenado. Como poderia o homem ser considerado o mais elevado das criaturas se, por exemplo, age semelhante a criaturas inferiores? Para entendermos a harmonia da ordem é preciso levar em conta pelo menos dois elementos constituintes da antropologia agostiniana: as paixões e a razão.

2.3.2.1 A razão e as paixões

Existem no homem várias características comuns aos animais (como crescer, ingerir alimentos e fortificar-se) e outras que são exclusivas do homem (como raciocinar). Dessas propriedades que não compartilhamos com os demais animais, temos algumas que, por sua excelência, elevam-nos na escala dos seres; e outras que não são dignas de louvor. O desejo das glórias terrenas e a vontade de subjugar aqueles que por natureza nos são iguais, são características que não nos tornam superiores, mas miseráveis. E o que motiva tais infortúnios são os movimentos irracionais da alma, chamados paixões¹¹⁹.

Segundo a ordem divina é natural que as coisas menos boas se subordinem àquelas que são melhores¹²⁰. Toda a hierarquia dos seres é pensada dessa maneira por Agostinho. Aquilo que é melhor estará sempre acima daquilo que lhe é inferior, o maior estará sempre acima do menor¹²¹. Segundo essa lei, é natural que dos elementos que constituem o homem a razão ocupe lugar de primazia em relação às paixões. Mais que isso, a razão, no que concerne às paixões, deve manter uma relação de dominação. Só é possível dizer que o homem está

pretendido. Ora, quem não prefere dinheiro à companhia de insetos? Deste modo, inverte-se o lugar, na ordem de preferência, entre o “viver” e o “existir”. Se o dinheiro, mero objeto que não possui valor natural, é preferível no lugar de pragas, que são seres vivos, não quer dizer, contudo, que a primazia natural na hierarquia dos seres (do *viver* em relação ao *existir*) foi alterada, mas apenas que, inflamado pelo peso da vontade e do amor, poderá a reflexão racional dá lugar à satisfação da necessidade e ao gozo do prazer (cf. *De civ. Dei*, XI, 16).

¹¹⁹ Cf. *De lib., arb.*, I, 8, 18.

¹²⁰ Cf. *ep.*, 140, 2, 4.

¹²¹ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *op. cit.*, p.37.

perfeitamente ordenado quando “a razão domina todos os movimentos da alma”¹²². E é somente aquele em que a mente exerce seu senhorio que, segundo Agostinho, podemos chamar de sábio¹²³. A sabedoria consiste, portanto, no domínio da mente sobre as paixões, em outras palavras, a sabedoria incide no reconhecimento da ordem natural e na sua aplicação. Mas, será que existe algum impedimento para o ordenamento do homem? Algum ser pode constranger a mente a se subordinar às paixões?

Para o bispo de Hipona, a resposta é não. Pois se assim fosse, a ordem seria pervertida. Já que, de acordo com a lei natural, o menor se subordina ao maior. E do mesmo modo que o vício não pode ser mais forte que a virtude, as paixões não podem ser mais poderosas que a razão. Portanto, não é possível que algo inferior submeta naturalmente o que é mais elevado. Nem é admissível que uma mente venha obrigar outra a cair no vício, pois para isso a primeira precisaria estar viciada e, por isso mesmo, não teria força para se equiparar àquela que se mantém ordenada. De fato, com exceção do ser supremo, nada existe de mais nobre que um homem ordenado, isto é, uma mente dotada de razão e sabedoria¹²⁴.

Acaso poderia Deus, o único ser que ultrapassa em excelência o homem ordenado, força-lo a subverter a ordem? Para essa pergunta a resposta também é não. Por ser aquilo de mais perfeito, tal ser, não seria injusto¹²⁵. Como poderia um ser perfeito carregar predicados negativos ou vícios? Perfeição e injustiça são predicados antagônicos, nenhum ser considerado perfeito poderia agir injustamente, pois estaria cedendo ao vício, e um ser viciado não pode ser considerado perfeito. Logo, o único responsável por não permitir ao homem dominar as paixões é ele mesmo. Conforme o que vimos anteriormente, no primeiro capítulo, “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio”¹²⁶.

Embora no *De libero arbitrio* Agostinho afirme que nada obriga o homem a se submeter às paixões; que, naturalmente, a virtude é maior que o vício e que o homem só se ordenará quando a razão governar todos os movimentos da alma, isso não quer dizer que as paixões cessarão ou que permanecerão plenamente

¹²² *De lib., arb.*, I, 8, 18.

¹²³ Cf. *De lib., arb.*, I, 9, 19.

¹²⁴ Cf. *De lib., arb.*, I, 10, 20.

¹²⁵ Cf. *De lib., arb.*, I, 11a, 21b.

¹²⁶ *De lib., arb.*, I 11a, 21b.

dominadas durante toda a vida. Alguns anos mais tarde, na obra *De civitate Dei*, ele irá asseverar que o combate contra as paixões é constante, cabendo ao homem resistir rogando os auxílios da graça. Pois apenas na incorruptibilidade da imortalidade as paixões deixarão de existir¹²⁷.

2.4 A ordem do amor

Vejamos o que diz Agostinho acerca da ordem do amor:

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o 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.¹²⁸

É preciso, como diz Agostinho, avaliar as coisas, distribuir o amor com equilíbrio, para que não seja cometido o grave erro de inverter a ordem: amar com todas as forças aquilo que é inferior, em detrimento das realidades superiores, aquelas que deveríamos amar com prioridade. Nesse momento, a antropologia agostiniana caminha lado a lado com a ética: aquele peso natural (o amor), que guia a vontade, volta-se aos seres e a partir daí cabe ao homem determinar onde e como deve dispensar seu amor.

Pensar as virtudes como luzes que orientam os navegantes em direção ao porto seguro não sugere necessariamente uma atividade contemplativa. A razão humana, ao compreender a ordem perfeitíssima impressa na natureza, volta-se à prática. Há, portanto, uma relação entre contemplação e ação que revela uma hierarquia do amor. É necessário agora saber o que se deve amar e como amar.

2.4.1 O amor a Deus e às coisas temporais

Em diálogo com Evódio, Agostinho busca esclarecer o que é “cometer o mal”, tal questão o atormentou durante boa parte da sua vida. Vale lembrar que o nosso autor, como um buscador inquieto da verdade, passou anos investigando incessantemente o sentido da vida, a beatitude e o problema do mal. Por causa

¹²⁷ Cf. *De civ. Dei*, XIX, 27.

¹²⁸ *De doct., christ.*, I, 27, 28.

disso, permaneceu alguns anos com os maniqueus, famosa seita da antiguidade tardia que apresentava uma solução plausível para a questão do mal e sua relação com Deus¹²⁹. Ao abandonar o maniqueísmo, Agostinho precisava dirimir o problema do mal e, ao mesmo tempo, não atribuir nenhum predicado negativo a Deus. Como já sabemos, esse obstáculo é superado por que, para ele, como Deus é sumamente bom, não poderia ser o autor do mal; logo, é do homem que brota o pecado, por meio do livre-arbítrio e da vontade. Mas, retornando à pergunta inicial, cometer o mal nada mais é que menosprezar os bens eternos e ir em direção aos bens temporais¹³⁰. Temos então uma conexão direta entre relegar a ordem natural e fazer o mal, aquele que ignora a ordem perfeitíssima e estabelece seus próprios critérios se distancia da verdade e do bem, e esse desvio traz como consequência o mal moral. Assim, conforme a ordem, o menor deve se subordinar ao maior; do mesmo modo, devemos conferir nosso amor em uma proporção diferente no que concerne aos bens, priorizando aquilo que tem maior ser¹³¹. E é claro que o bem eterno e imutável ocupa o auge de qualquer hierarquia de bens, enquanto aquilo que é passageiro ou temporal situa-se, evidentemente, num nível inferior.

O homem, como já foi dito, possui um peso natural (o amor) que o impele ao seu lugar de repouso. Tal repouso só é possível com a satisfação dos desejos, ou seja, no direcionamento do amor àquilo que satisfaz inteiramente o homem. Portanto, faz-se mister amar não aquilo que é passageiro, mas um bem durável, que não passa com o tempo. A verdadeira felicidade terrena se torna possível quando depositamos nosso amor naquilo que é eterno. Cumpre-se, dessa maneira, o que abordamos no primeiro capítulo, a felicidade reside em possuir tudo o que quer (isto

¹²⁹ A seita dos maniqueus formou uma doutrina sincrética entre elementos do cristianismo, zoroastrismo e gnosticismo. Para eles, havia uma dualidade no universo, “no qual aparecem dois princípios ontológicos originantes do cosmo: a Luz (o Bem) e as trevas ou a matéria (o Mal), ambos de naturezas corpóreas, incriadas ou coeternas, com iguais poderes de criação, ou melhor, de emanações. Da mistura e luta entre esses dois reinos surgiram os diversos seres no universo, sendo o segundo princípio – a matéria, o responsável pelos males no mundo. A partir desse dualismo ontológico, deduzia uma moral, na qual explicava a origem do mal no homem, por ser o homem uma mescla de corpo e alma, ou melhor, uma mistura das duas substâncias originárias, corpo – matéria ou o Mal – e a alma – Luz ou o Bem. E assim como no universo a matéria é responsável pelos males físicos, no homem, o corpo é a causa dos males, inclusive os morais. Melhor dito, os males no homem também são de natureza física, fruto da parte má de sua natureza, o que significa dizer que o mal moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, ou que não há o princípio da culpa ou responsabilidade. Com isso, os maniqueus pensavam isentar Deus de toda a responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente” (COSTA, Marcos Roberto Nunes. *op. cit.*, p. 34).

¹³⁰ Cf. *De lib., arb.*, I, 16, 35a.

¹³¹ “A ordem do ser funda a ordem do dever, o ontológico - comanda ao ético”.(Cf.RAMOS, Manfredo. *op. cit.*, p. 47).

é, aquilo ao qual nosso ser está inclinado) e não querer nada de mal, já que somente em Deus é-nos possível aplacar o mais íntimo dos nossos desejos¹³². Assim, é possível afirmar que a felicidade confunde-se com o repouso dos desejos naquilo que satisfaz o homem plenamente, somente é feliz quem encontra o lugar para o qual sempre esteve atraído, e o único bem que pode oferecer o repouso ao homem é aquele que é eterno. Resumindo o que vimos até aqui, o homem que busca naturalmente a satisfação dos seus desejos (ou seja, que busca a felicidade) somente atingirá sua meta em Deus, corrigindo as desordens do amor por meio do exercício da virtude compreenderá a ordem natural e tomando ela como modelo ordenará a si mesmo, chegando, enfim, à sabedoria e a beatitude.

Agostinho, didaticamente, ensina como amar de modo ordenado através dos conceitos de “utilizar” e “fruir”. Veremos nas seções seguintes como essa centralidade do amor na antropologia agostiniana irá finalmente revelar-se no campo da ética com o amor ao próximo.

2.4.2 Utilizar e fruir

Na ordem do amor os bens estão divididos hierarquicamente e há uma disposição adequada do amor em relação a esses bens, para explicitar essa estrutura Agostinho elabora a teoria do “utilizar” e do “fruir”.

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objetos de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas. ¹³³

Para ele, as coisas podem ser divididas em dois grupos no que concerne ao modo de amar. Há aquelas das quais devemos fruir, isto é, aderir por amor a elas próprias. E as outras, que devemos amar utilizando-as; que significa um modo diferente de amar, nesse caso não depositamos nosso amor diretamente, mas orientamos o amor daquilo que usamos para chegar àquele bem do qual devemos fruir. Vejamos a bela analogia do peregrino feita pelo Bispo de Hipona no *De doctrina christiana*:

¹³² Cf. *Conf.*, I, 1, 1.

¹³³ *De doctr., christ.*, I 3, 3.

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade.¹³⁴

É o triste destino daqueles que não compreendem ou não aceitam a autoridade da ordem, desviando-se da verdadeira pátria perdem-se em meio aos bens menores, jamais alcançando o apropriado repouso. A verdadeira vida feliz só é possível quando usamos das coisas criadas, ou seja, dos bens temporais, para alcançar as realidades eternas. Mesmo no que se refere aos homens, o amor recíproco também deve obedecer a esse critério. Por serem criatura, também os homens devem amar-se não visando aí à obtenção do deleite no gozo mútuo, mas utilizando-se uns dos outros para chegarem ao gozo mútuo em Deus. Agostinho esclarece essa questão, mostrando que “usar” de outro homem não significa um ato de individualismo ou alienação, pelo contrário, consiste na conquista simultânea do deleite em Deus:

O homem justo e os santos anjos, quando nos veem cansados e desejosos de repousar e deter-nos neles, reconfortam-nos com os bens que receberam para serem empregados em nosso favor, ou com os bens que receberam para si próprios. Esses bens, entretanto, não procedem deles. E após nos terem reconfortados, incitam-nos a prosseguir o caminho para a pátria, onde seremos felizes, gozando com eles.¹³⁵

Agostinho reforça, em outra passagem do *De doctrina christiana* sua classificação dupla dos seres, separando Deus, o criador, das demais coisas, as criaturas. Afirma, ainda, que a fruição (o gozo) é destinada apenas a Deus, pois de todos os outros seres existentes do mundo nosso amor seguramente não poderá neles encontrar seu fim, mas usá-los para, por fim, ancorar no único ser digno de deleite:

Na verdade, usar alguma coisa com deleite é certamente encontrar nela seu gozo. Porque quando está presente um objeto do qual se gosta,

¹³⁴ *De doct., christ.*, I, 4, 4.

¹³⁵ *De doct., christ.*, I, 33, 36.

necessariamente isso traz consigo certo deleite. Mas se, transcendendo o deleite, te referires àquele em que hás de permanecer, então usas do objeto amado e dir-se-á, só de modo abusivo, que gozas dele. Mas se adereres a esse objeto que amas e permaneces nele, pondo aí o fim de tua alegria, então, com propriedade, dir-se-á que gozas dele. Ora, tal deve acontecer somente com a Trindade, isto é, o sumo e imutável Bem.¹³⁶

Portanto, deve o homem somente fruir de Deus. Deste modo, não estará somente cumprindo a ordem natural, mas encontrando também o caminho da felicidade e, por conseguinte, a Verdade. Pois, felicidade e Verdade coincidem e a Verdade ensina que o sumo bem do homem está em fruir de Deus¹³⁷.

2.4.3 Os objetos a serem amados

Segundo Agostinho, nem todos os objetos destinados ao nosso uso são dignos de amor, mas somente aqueles que nos ligam a Deus. Sobre isso, ele diz:

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. A respeito do segundo e do quarto não foi necessário serem dados preceitos. Pois, por muito que o homem se afaste da verdade, sempre lhe ficará o amor a si próprio e o amor a seu corpo. Porque o espírito que foge à luz imutável que reina sobre todas as coisas, o faz para ser senhor de si mesmo e do próprio corpo. Por conseguinte, não pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo.¹³⁸

Quando ele diz “nós próprios” e o que está “abaixo de nós” refere-se, respectivamente, à alma e ao corpo. Para ele, nunca houve necessidade de se ter um mandamento para o amor de si próprio, mas é necessário, no entanto, que compreendamos como devemos efetivar esse amor, para que não haja nenhum abuso.

É um erro comum à humanidade considerar a boa vida aquela em que nos tornamos superiores, seja pelo status ou pelas riquezas. A maior vitória consistiria em cercar-se de servos e dominar os que por natureza estão ao nosso lado, ou seja, ocupando o mesmo patamar na escala dos seres. A raiz desse mal, e de tantos outros, é o orgulho, o desejo de tentar se elevar além da sua condição natural e tentar subjugar o próximo. Daí, conforme pensa Agostinho, derivam os tormentos e perturbações que afligem uma alma corrupta, pois o verdadeiro cuidado

¹³⁶ *De doct., christ.*, I, 36, 37.

¹³⁷ Cf. RAMOS, Manfredo. *op. cit.*, p. 42.

¹³⁸ *De doct., christ.*, I, 23, 22

com a alma reside unicamente no apego solidário a um bem superior, em outras palavras, a alma não se mantém hígida no aferro aos bens transitórios, mas somente ao contemplar um bem verdadeiramente superior: Deus ¹³⁹. Não é possível uma vida ordenada e sábia quando a alma se distancia das realidades superiores. Qualquer relação de dominação entre os homens, como veremos adiante, desloca o homem da luz da sabedoria e o lança na escuridão da miséria humana.

Quanto ao corpo, é manifesto que todos buscam sua conservação e saúde. Até aqueles que submetem o próprio corpo a pesadas labutas e privações, se o fazem retamente, não fazem no sentido de aniquilar o próprio corpo, mas sim com a intenção de reprimir as paixões. Diz Agostinho:

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 queriam, sem dúvida, não é ficar sem o corpo, mas tê-lo incorruptível e perfeitamente ágil. ¹⁴⁰

Esse exemplo, para Agostinho, é bastante interessante por ilustrar sua noção de ordem natural. O corpo, por ser inferior ao espírito, precisa estar por ele dominado. Devido ao mau hábito, corpo e alma estão em desordem, por esse motivo é necessário que o primeiro esteja em harmonia com o segundo. Para tanto, a alma deve reger todos os movimentos corporais, isso para que seus apetites desmedidos não afastem o homem dos caminhos da virtude¹⁴¹.

Assim, é necessário que esse amor seja ensinado. Pois o “amar a si mesmo” integral, levando em conta os dois aspectos constitutivos do homem (corpo e alma), precisa estar em consonância com a ordem natural. Os bens da alma e a saúde corporal não formam um antagonismo, pelo contrário, eles estão interligados para quem busca assimilar a ordem e viver a felicidade possível nessa vida.

2.4.4 O amor a Deus e ao próximo

Enquanto o amor de si próprio é entendido como algo natural, sendo apenas necessário o entendimento correto para que corpo e alma estejam em acordo, o amor a Deus e ao próximo precisa ser incentivado. Diz Agostinho:

¹³⁹ Cf. *De doctr., christ.*, I, 23, 23.

¹⁴⁰ *De doctr., christ.*, I, 24, 24.

¹⁴¹ Cf. *De doctr., christ.*, I, 24, 25.

Não houve necessidade de ser dado preceito ao homem para amar-se a si próprio e amar ao seu corpo. Isso porque o que somos e o que está posto abaixo de nós e em relação conosco, nós os amamos pela lei inviolável da natureza.¹⁴²

Para justificar o amor a Deus e ao próximo, Agostinho busca inspiração no mandamento cristão “amarás a Deus e ao próximo com a ti mesmo”. No entanto, tal mandamento apenas reforça o que pode ser percebido racionalmente pela compreensão da ordem natural e perfeita¹⁴³.

Sobre o amor a Deus já vimos que é somente dele que devemos fruir, porque de todas as outras coisas e seres a maneira apropriada de amar é usando-os para chegar a Deus. Resta-nos expor a hierarquia no amor ao próximo.

No tocante ao amor ao próximo, Agostinho é bem claro: “[...] todos devem ser amados de forma igual”¹⁴⁴. Não há distinção entre as pessoas, pois o próximo não é somente aquele que está ao nosso lado, mas qualquer um, ou seja, todo homem é nosso próximo.

Entre os que podem gozar de Deus conosco, amamos alguns a quem favorecemos; amamos outros que nos favorecem; amamos aqueles de cujo auxílio necessitamos e ao mesmo tempo atendemos às suas indigências; por fim, amamos a certos a quem não somos de nenhuma utilidade e tampouco deles esperamos coisa alguma.¹⁴⁵

“Devemos amar o próximo como amamos a nós mesmo”, tal mandamento, retirado do texto bíblico, é, antes disso, a chamada “regra de ouro” da moralidade antiga: “não faças ao outro o que não queres que te façam”¹⁴⁶. Segundo Arendt, esse preceito situa-se numa esfera pré-teológica, é anterior ao dogma religioso. É o próprio entendimento da ordem que traz às claras o amor universal, destinado a toda criação, por esse motivo todos são considerados nosso próximo. “É evidente que é a todo homem que se há de considerar como próximo, visto que não se há de fazer mal a ninguém”¹⁴⁷.

Não é possível, contudo, deixar de lado a seguinte situação: devido à presença do mal do mundo (fruto da ação humana) é comum encontrarmos quem

¹⁴² *De doctr., christ.*, I, 26, 27.

¹⁴³ Cf. ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 10.

¹⁴⁴ *De doctr., christ.*, I, 28, 29.

¹⁴⁵ *De doctr., christ.*, I, 29, 30.

¹⁴⁶ *De doctr., christ.*, III, 14, 22.

¹⁴⁷ *De doctr., christ.*, I, 30, 32.

viva carente dos bens necessários para a manutenção e desenvolvimento da vida. Nesse caso, aquilo que temos de supérfluo deve ser destinado à satisfação da necessidade do próximo, esta é a caridade fraterna. Como veremos adiante, existem vários níveis de caridade, e o ponto de partida para a perfeição da caridade é atender o necessitado em suas carências materiais.

Eis por onde começa a caridade [...]. Que a caridade já mova tuas entranhas, a fim de te fazer agir, não por ostentação, mas por superabundância de misericórdia; vinda do fundo do coração. Que a caridade te torne atento à miséria em que está imerso teu irmão.¹⁴⁸

Isso nos coloca outra dificuldade: se, por exemplo, o número de carentes ultrapassa as nossas condições assistenciais, o que fazer? Como definir a quem prioritariamente socorrer? Para Agostinho, “[...] em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos”¹⁴⁹, isto é, “[...] devemos atender de modo especial aos que nos estão mais ligados pelas circunstâncias concretas de tempo e de lugar”¹⁵⁰.

Agostinho avança ainda mais em sua reflexão e aborda uma situação por vezes impensável no convívio cotidiano. Ora, se devemos amar a todos, sem distinção, também precisa estar incluído nessa prática o amor aos nossos inimigos. O objetivo aí é concretizar a perfeição da ordem, na qual todos amariam a Deus: “[...] devemos querer acima de tudo que todos amem a Deus conosco, e que toda ajuda que lhes dermos ou que deles recebermos seja orientada para essa única finalidade”¹⁵¹. Portanto, até os inimigos devem ser amados, justamente para deixarem de serem inimigos, a fim de que, por meio do amor mútuo, possam direcionar o objeto da sua felicidade a Deus. Agostinho reforça na obra *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus* a necessidade do amor aos inimigos, ao dizer: “[...] ama teus inimigos, desejando que eles se tornem teus irmãos; ama teus inimigos pedindo para que sejam chamados a entrar em comunhão contigo”¹⁵².

Assim, amando o próximo como a si mesmo, utilizando desse amor para o deleite em Deus, pode o homem sintonizar seu amor com a hierarquia da ordem

¹⁴⁸ *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 12.

¹⁴⁹ *De civ. Dei*, XIX, 16.

¹⁵⁰ *De doctr., christ.*, I, 28, 29

¹⁵¹ *De doctr., christ.*, I, 29, 30.

¹⁵² *In ep. Joan. ad Parthos*, I, 9.

natural e perfeita. É, pois, através do próximo que um dos caminhos para Deus irrompe. A respeito disso, fala o bispo de Hipona:

Se te deleitas desse modo no convívio com o homem em Deus, antes gozas de Deus do que do homem. Gozas do bem pelo qual chegarás a ser feliz. E um dia, alegrar-te-á por teres chegado àquele em quem puseste a esperança de ser feliz.¹⁵³

2.4 A paz e a ordem na sociedade humana

Depois de termos investigado a ordem nas suas dimensões ontológica (hierarquia dos seres), antropológica (o homem ordenado) e ética (a hierarquia no amor ao próximo), vejamos como Agostinho insere no contexto sócio-político suas noções de amor e ordem. O amor humano, por ser força e motor da vontade, traz consigo não só implicações éticas no nível intersubjetivo, mas também nas relações entre cidadãos de uma mesma sociedade, familiares, governantes e governados; com exceção do seu criador (o ser supremo), que está acima dela, nada escapa das teias da ordem. Todos os seres racionais devem, se pretendem alcançar seu *telos* natural, compreender e aceitar seu lugar na ordem justa das coisas, inclusive a associação de homens que juntos formam uma sociedade.

A esse respeito, diz Gilson:

É um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade. Para descobrir a causa desse fato, torna-se necessário voltarmos mais uma vez à raiz de toda vida moral, ou seja, ao amor e, por consequência, à vontade¹⁵⁴.

Voltemo-nos novamente ao homem e seu amor. De nenhum outro modo nos seria possível compreender o pensamento social de Agostinho. Como na sua antropologia, não seria forçoso afirmar que também no âmbito social o núcleo é o amor. É partir do tipo de amor que se configuram e se diferenciam as sociedades humanas. Para essa associação de homens, Agostinho dá o nome “cidade”¹⁵⁵.

Há, com efeito, dois grupos de homens e, por conseguinte, duas cidades. O grupo dos homens que passa por essa vida orientando seu amor às coisas terrenas ou temporais e fruindo dos bens que deveriam servir como instrumento

¹⁵³ *De doct., christ.*, I, 36, 37.

¹⁵⁴ GILSON, Étienne. *op., cit.*, p. 326.

¹⁵⁵ Cf. *De civ. Dei*, XV, 1.

para um bem maior, forma a primeira cidade: a Cidade terrestre. O segundo grupo, aquele dos homens que observam a ordem natural e que estão conectados pelo elo do amor divino, constitui a Cidade celeste. Vejamos nas palavras de Agostinho:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a 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.¹⁵⁶

De fato, tal divisão leva em consideração não uma estrutura geográfica ou política, mas a disposição dos homens no que concerne seu amor. E o conjunto desses homens Agostinho chama “povo”¹⁵⁷. Nas palavras de Gilson: “um povo é a associação de uma multidão de seres racionais, associados pela vontade e posse comuns do que eles amam”¹⁵⁸.

Aquilo que o povo ama representa o fim comum a qual todos estão unidos. Apesar de existirem diferentes povos e culturas, toda sociedade caminha para um fim comum: a paz. Para Agostinho, esse é um desejo universal, comum a todos os povos. Do mesmo modo que a felicidade é uma busca natural para todos os homens, a paz é o fim comum de todas as associações humanas.

Mesmo os homens que vivem em disputas e guerras não desejam outra coisa senão a paz. Afirma Agostinho:

Os próprios amigos da guerra apenas desejam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando, chegar à gloriosa paz. E em que consiste a vitória senão em sujeitar os rebeldes? Logrado esse efeito, chega a paz. A paz é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que se afoam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. Onde se segue ser a paz o verdadeiro fim da guerra. O homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam muda-la a seu talante.¹⁵⁹

O trecho cita aqueles que, por meio da guerra, buscam a paz e, também, outros que, perturbando a paz alheia, buscam estabelecer sua própria paz, governar de acordo com seu bel-prazer e instituir suas condições de paz. Nesse caso, essa “paz” estabelecida mediante a preferência de cada um não deve sequer ser

¹⁵⁶ *De civ. Dei*, XIV, 28.

¹⁵⁷ Cf. *De civ. Dei*, XIX, 24.

¹⁵⁸ GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 328.

¹⁵⁹ *De civ. Dei*, XIX, 12.

considerada verdadeira paz, já que está contrária à ordem. A verdadeira paz é, nas palavras de Agostinho, a tranquilidade da ordem:

A paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz de casa é a ordenada concórdia ente os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem.¹⁶⁰

Esse texto merece ser examinado minuciosamente e faremos isso por partes. Nele, Agostinho faz um belo resumo da ordem em diversos níveis, da vida do corpo à vida na cidade celeste, partindo da estrutura humana para a vida social e para a vida eterna. Primeiramente, em relação ao corpo e os movimentos irracionais da alma, a tranquilidade reside na calma de suas apetências, isto é, no domínio sobre as paixões. “A justiça consiste em que Deus mande no homem obediente, a alma no corpo e a razão nos vícios”¹⁶¹.

A paz entre o homem e Deus encerra-se no cumprimento da lei eterna. Para qualquer caminho que tome o homem, se não estiver em consonância com a ordem não estará cumprindo a lei eterna e, assim, trilhará um percurso que o afasta da verdade e da beatitude. Vale lembrar que a lei eterna não está acima de Deus, como pensavam os gregos¹⁶², mas é ela própria criação de Deus. Deus, como sumo bem, fez da lei natural e eterna aquilo que jamais poderá ser superado, resta ao homem entendê-la e aceitá-la¹⁶³.

A respeito da paz entre os homens, já dissemos que essa é uma busca natural, mas que diverge em relação ao fim pretendido, perdendo algumas vezes até mesmo o direito de ser chamada paz, já que subverte a lei eterna. A paz terrena dos homens é sua ordenada concórdia.

¹⁶⁰ *De civ. Dei*, XIX, 13.

¹⁶¹ *De civ. Dei*, XIX, 27

¹⁶² Em um dos momentos do diálogo *De ordine* (I, VI, 18), um dos interlocutores de Agostinho, Licêncio, sugere que a ordem esteja em patamar igual ou maior que Deus. Mais adiante (no livro II), eles chegarão a uma definição melhor acerca da ordem.

¹⁶³ Cf. GILSON, Étienne. Op., cit., p. 252.

As relações domésticas também seguem uma ordem. A regra é a mesma do amor ao próximo, o amar como ama a si mesmo. Agostinho confirma essa regra e estende à família:

Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos e com os demais homens com quem puder, como quer olhe o próximo por ele, caso venha a necessitar. Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia. Eis a ordem que se há de seguir: primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer o bem a quem a gente possa. Em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos.¹⁶⁴

Assim, fica claro o que abordamos anteriormente na seção sobre a hierarquia do amor: o bem a ser praticado deve levar em consideração prioritariamente os que estão mais próximos. Nas relações domésticas a paz depende da concórdia entre os que mandam (como o homem à mulher e os pais aos filhos) e os que obedecem (como os filhos aos pais e as mulheres aos maridos). No entanto essa disposição de mandar e obedecer não sugere uma relação de dominação. A dominação do homem pelo homem é explicitamente condenada:

(Deus) quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem ao irracional. Eis o motivo de os primeiros justos haverem sido pastores e não reis.¹⁶⁵

Aqueles que mandam jamais devem ter por meta dominar ou obter vantagens sobre os que obedecem. Pelo contrário, o “mandar” significa “cuidar”. Mesmo falando da escravidão no seu tempo, Agostinho reforça que o guia para as ações são as noções de “serviço” e “cuidado”, e o cuidado dos pais em relação aos seus engloba todos de casa, inclusive os escravos¹⁶⁶: “[...] os autênticos pais de família consideram filhos todos os membros da família”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *De civ. Dei*, XIX, 14.

¹⁶⁵ *De civ. Dei*, XIX, 15.

¹⁶⁶ Apesar de parecer demonstrar um pensamento conformista sobre a escravidão, é preciso notar que Agostinho não endossa, em nenhum momento, a ideia da “exploração do homem pelo homem”. Pelo contrário, esse é um pensamento que ele abomina, como já expomos. Mas como todo o seu pensamento se volta em direção à vida eterna, as tribulações dessa vida, se não são possíveis cessar, devem ser suportadas na esperança da vida futura. Para não nos alongarmos em demasia neste ponto, desviando-nos de nossos objetivos principais, citemos apenas esse trecho, onde ele aborda a relação entre os senhores e os escravos: “se os donos não lhes dão liberdade, tornem eles, de certa maneira, livre sua servidão, não servindo com temor falso, mas com amor fiel, até que passe

A paz doméstica é, pois, a base para a paz na sociedade. Se não há ordenada concórdia entre os de casa, como haverá na cidade? Logo, aquele que manda, não manda pelo desejo de reinar, mas pelo desejo de servir:

A casa deve ser o princípio e fundamento da cidade. Todo princípio relaciona-se com seu fim e toda parte com seu todo. E, por isso, claro e lógico deva a paz doméstica redundar em proveito da paz cívica, quer dizer, deva a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem relacionar-se com a ordenada concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem. Donde se segue que o pai de família deve dirigir sua casa pelas leis da cidade, de tal forma que se acomode à paz da cidade.¹⁶⁸

Sobre a sociedade humana, não devemos nos esquecer de que as duas cidades, terrestre e celeste, encontram-se misturadas, coexistindo desde as origens da humanidade. Pois, “[...] ambas as cidades enlaçam-se e confundem-se no século até que o juízo final as separe”¹⁶⁹. Certamente, essas “cidades” não correspondem a um limite geográfico ou político, ou melhor, uma condição empírica de estar ou permanecer à determinada instituição. As “cidades” também não devem ser entendidas como uma oposição entre Estado (cidade terrestre) e Igreja (cidade celeste). Na verdade, as “duas cidades” se referem à intenção dos atos realizados nessa vida. Representam um viver segundo os bens: temporais (cidade terrestre) ou eternos (cidade celeste). Nesse caso, as “cidades” se configuram como uma realidade mística¹⁷⁰.

Não é desenvolvida, portanto, uma teoria estritamente política a partir dos ideais que orientam a cidade celeste. Nem as variadas configurações da cidade terrena são escrutinadas no intento de eleger o modelo ideal. Como os cidadãos das duas “cidades” vivem juntos, o que vale, para a vida em sociedade, é a conservação da paz. Pouco importa nessa peregrinação terrena a estrutura política adotada¹⁷¹. Precisamente para este ponto, comenta Gilson:

a iniquidade e se aniquilem o principado e o poder humano e Deus seja todo em todas as coisas” (*De civ. Dei*, XIX, 15.).

¹⁶⁷ *De civ. Dei*, XIX, 16.

¹⁶⁸ *De civ. Dei*, XIX, 16.

¹⁶⁹ *De civ. Dei*, I, 35.

¹⁷⁰ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Extra Ecclesiam Nulla Salus**: Semelhanças e diferenças entre a “Cidade de Deus” e a Igreja (Católica) na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Revista Symposium, ano 8, nº 2, 2004.

¹⁷¹ Um bom exemplo disto está na obra *De libero arbitrio*, onde Agostinho diz ser preferível um governo de um só justo (uma monarquia) no lugar de uma democracia corrompida. (Cf. *De lib., arb.*, I, 6, 14).

Agostinho jamais preconizou a adoção de uma forma determinada de governo civil. A história de Roma, sempre presente em sua memória, bastaria para convencê-lo de que, segundo as circunstâncias e, sobretudo, a natureza do povo que se trata de governar, uma constituição pode ser preferível a outra.¹⁷²

Agostinho usa como exemplo a própria história de Roma para fundamentar seu pensamento¹⁷³. Marcada por glórias e vexames, a história da civilização romana é um exemplo claro de que os tipos de governo não importam tanto quanto a natureza do seu povo. Uma democracia poderia dar lugar a qualquer outra configuração política se, por exemplo, estiver mergulhada em corrupção. Nesse sentido, continua Gilson:

Se uma sociedade for composta de homens ponderados, guardiões vigilantes do bem comum e dos quais cada um faz seu interesse pessoal vir depois do de todos, nada impede de autorizar a escolha dos magistrados encarregados de administrar a república; mas se esse mesmo povo acaba se depravando progressivamente, de modo que os cidadãos seus interesses privados ao interesse público, as eleições se tornariam venais e o governo passaria às mãos dos piores criminosos. Por que não seria legítimo que um homem de bem surgisse então e retirasse desse povo o direito de conferir cargos públicos e a reserva seja a um pequeno número de magistrados seja mesmo a um único? Somente a lei eterna é imutável; as leis temporais não são.¹⁷⁴

As variadas leis e costumes das diferentes associações humanas marcham para um mesmo fim: a paz. Isso se não relegarem a supremacia de Deus:

A cidade celeste, ou melhor, a parte que peregrina neste vale da fé usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz. Por isso, enquanto está como viajante cativa na cidade terrena, onde recebeu a promessa de sua redenção e como penhor dela o dom espiritual, não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e do sustento da vida mortal.¹⁷⁵

Não há dúvidas que todas as sociedades buscam a paz. No entanto, de acordo com a vontade de cada um, podem existir variados tipos de paz. Para alcançar a verdadeira paz é preciso harmonizar a lei temporal com a lei eterna. Quando isso não ocorre, cabe aos cidadãos da cidade celeste suportarem todas as

¹⁷² GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 341.

¹⁷³ Nos primeiros livros da obra *De civitate Dei* (especialmente, do livro I ao IV) Agostinho esmiúça a história de Roma, desde suas origens lendárias, com Rômulo e Remo, até os últimos eventos do seu tempo.

¹⁷⁴ GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 341.

¹⁷⁵ *De civ. Dei*, XIX, 16

adversidades, amparados pelos auxílios divinos. É com o pensamento em Deus que os cidadãos de todo o mundo se agrupam numa única sociedade:

Acontece, porém que a cidade terrena teve certos sábios condenados pela doutrina de Deus, sábios que, por conjeturas ou por artifícios dos demônios, disseram que deviam acomodar muitos deuses às coisas humanas [...]. A cidade celeste, ao contrário, conhece um só Deus, único a quem se deve o culto e a servidão, em grego chamada *latrêia*, e pensa com piedade fiel não ser devido senão a Deus. Tais diferenças deram motivo a que essa cidade e a cidade terrena não possam ter em comum as leis religiosas. Por causa delas a cidade celeste se vê na necessidade de dissentir da cidade terrestre, ser carga para os que tinham opinião contrária e suportar-lhes a cólera, o ódio e as violentas perseguições, a menos que algumas vezes refreie a animosidade dos inimigos com a multidão de fiéis e sempre com o auxílio de Deus. Enquanto peregrina, a cidade celeste vai chamando cidadãos por todas as nações e formando, de todas as línguas, a verdadeira cidade viajora.¹⁷⁶

Ao cidadão da cidade celeste não resta apenas a opção de aceitar passivamente sua condição nos diversos tipos de sociedades humanas. Se as leis são injustas e distanciam a moral da ordem determinada pela lei eterna, seu dever é aprimorar cada vez mais a convivência terrena, balizados pela lei eterna, e, caso não seja possível, suportar pacientemente as tribulações dessa vida na esperança da vida futura¹⁷⁷.

Os cidadãos da Cidade de Deus que almejam a felicidade somente a possuem envolvidos na virtude da esperança. De acordo com o que explicitamos no primeiro capítulo, a felicidade terrena se concretiza na esperança da felicidade eterna:

Quem se conduz de tal modo que ao fim da que ardentíssima e fidelissimamente espera refere o uso pode com razão chamar-se feliz neste mundo, mais, na verdade, pela esperança do que pela realidade. A realidade presente, sem tal esperança, é felicidade falsa e autêntica miséria, porque não usa dos verdadeiros bens do espírito. Não é verdadeira sabedoria a que nessas coisas, que discerne com prudência, suporta com fortaleza, reprime com temperança e ordena com justiça, não se propõe o supremo fim, em que Deus será todo em todas as coisas na certeza da eternidade e na perfeição da paz.¹⁷⁸

Seguindo ainda o pensamento de Agostinho no *De civitate Dei*, deparamo-nos com os gêneros de vida, isto é, o modo mais adequado de viver em sociedade e dispor dos bens. Para finalizar nossa reflexão sobre a vida social,

¹⁷⁶ *De civ. Dei*, XIX, 16

¹⁷⁷ Cf. *Ep.*, 138, III, 17.

¹⁷⁸ *De civ. Dei*, XIX, 20.

observemos a consideração que ele faz a partir da visão do filósofo Varrão, que sintetiza os gêneros de vida em três. Dentre os três estilos de vida (ocioso, ativo e misto) não há um que seja superior aos outros. Cada um dos gêneros pode lograr êxito estando harmonizado à lei eterna. Há, portanto, de se seguir um critério duplo, erguido em dois pilares: a verdade e a caridade. Diz Agostinho:

Quanto aos três gêneros de vida, o ocioso, o ativo e o misto, embora, sem prejuízo da fé, cada qual possa escolher o que lhe agrada e chegar por ele aos prêmios eternos, interessa considerar o que o amor à verdade nos dá e o que o dever da caridade nos pede. Ninguém deve, com efeito, entregar-se de tal maneira ao ócio, que se esqueça de ser útil ao próximo, nem de tal maneira à ação, que se esqueça de da contemplação de Deus. No ócio não se deve amar a inação, mas buscar o encontro da verdade, a fim de cada qual progredir em tal conhecimento e não invejar ninguém. Na ação não se devem amar a honra ou o poderio nesta vida, porque tudo que há sob o sol é vaidade, mas o trabalho, de que a honra e o poderio não passam de instrumentos, o trabalho em si mesmo, se se propõe a justiça e a utilidade, quer dizer, a incolumidade dos que nos estão subordinados segundo Deus.¹⁷⁹

Temos, então, duas possibilidades para quem deseja a excelência nessa vida e busca nela conquistar, apoiado na esperança, a felicidade terrena em vista da felicidade eterna. Mas os dois caminhos se completam. Não é possível eleger um em detrimento do outro, a contemplação de Deus (ou da verdade) e a utilidade ao próximo são peças que se completam, não se excluem, mas tendem ao mesmo fim. No próximo capítulo, veremos exclusivamente o segundo caminho: como é possível reconhecer Deus no próximo e como esse reconhecimento assume uma ação voltada aos mais carentes (a caridade fraterna). Nas palavras do bispo de Hipona, a caridade “se propõe a justiça e a utilidade, quer dizer, a incolumidade dos que estão subordinados segundo Deus”. Vejamos como Agostinho resume seu pensamento acerca da ordem e do amor ao próximo na sociedade humana:

Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, na integridade e união da espécie, tudo o que é necessário à manutenção ou à recuperação dessa paz, como, por exemplo, os elementos na conveniência e no domínio de nossos sentidos, a luz visível, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo, sob a condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da

¹⁷⁹ *De civ. Dei*, XIX, 19.

imortalidade, acompanhada de glória e de honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus.¹⁸⁰

É preciso, então, ser justo e útil a fim de conquistar a paz terrena, levando em conta o uso e distribuição dos bens na perspectiva de assegurar condições salubres para a vida do próximo. Agostinho não dá atenção apenas aos bens espirituais, mas também aos materiais (alimentação, água, vestimentas etc.). Garantir a integridade humana é essencial na busca da “paz dos mortais” que almejam, contudo, uma paz mais duradoura: a paz da imortalidade.

¹⁸⁰ *De civ. Dei*, XIX, 13.

3. A VIVÊNCIA DO AMOR: AMOR FRATERNAL, JUSTIÇA E IGUALDADE

No primeiro capítulo deste trabalho apontamos os conceitos mais básicos da antropologia agostiniana. Desses conceitos, entendemos que dois sintetizam nossa pesquisa, a saber: o amor e a felicidade. A presença do amor no interior humano e o desejo natural de ser feliz inerente a todo homem constituem o núcleo da nossa análise no primeiro capítulo.

A ordem do amor foi nosso tema do segundo capítulo. Investigamos como o amor move o homem e como ele deve ser ordenado balizado pela lei divina. A ordem divina abarca todas as dimensões da vida humana, seja no contato interpessoal ou no querer universal que brota de todas as sociedades humanas: a conquista da paz. E tudo isso, de algum modo, está interligado ao amor. Como o amor é o motor da vontade, qualquer coisa que o homem faz é um retrato do amor que o move. A ética em Agostinho, seja no nível intersubjetivo ou social, é uma ética do amor.

Antes de passarmos ao assunto deste capítulo relembremos algumas conclusões que nos serão úteis nessa última etapa. 1) Desde seu contato com a obra de Cícero, ainda na juventude, Agostinho se convence que felicidade e sabedoria caminham lado a lado. E tal sabedoria não é nada mais que a piedade ou a fé no verdadeiro Deus. 2) A verdadeira felicidade não pode ser efetivada nessa vida terrena, falta ao homem a segurança da eternidade. De modo que a única felicidade possível nessa vida mortal é conquistada apoiada na virtude da esperança. 3) A compreensão e aceitação da ordem natural é o liame entre a antropologia e a ética em Agostinho. É o conhecimento da ordem que deverá nortear o amor do homem. Chegamos, enfim, às três virtudes que orientam a vida em sua totalidade: a fé, a esperança e o amor.

Iniciaremos esta última parte com a análise destas virtudes: a fé, a esperança e o amor. Temos, assim, com o estudo das virtudes teológicas¹⁸¹, um desdobramento da abordagem que realizamos nos capítulos anteriores. Em seguida,

¹⁸¹ Para o estudo das virtudes teológicas usaremos principalmente as obras *Enchiridion de fide spe et caritate* e *De fide rerum invisibilium*. Nessas obras não há, por Agostinho, o emprego do termo “teológico” ao se referir as virtudes da fé, esperança e amor. Faremos uso, portanto, da terminologia “virtudes teológicas” por ser, desde a idade média, a forma habitual empregada no que se refere às três virtudes cristãs. Tomás de Aquino, na obra *Summa Teológica*, apresenta uma explicação pormenorizada das virtudes, e as divide em virtudes cardeais e teológicas (Cf. **Summa Theologiae**. V. II, Parte I-II, Q. 61-62).

concentramos nossa atenção especificamente naquilo que pertence à virtude do amor, à ética do amor. Veremos como o amor fraterno (amor ao próximo) se relaciona com Deus (o único ser que devemos amar fruindo), com a imortalidade (condição para a felicidade plena) e com a justiça (dever ético de auxílio aos mais necessitados). Portanto, realizaremos um percurso que parte do amor numa dimensão transcendente - na busca de Deus e da eternidade – para uma dimensão material, isto é, as condições concretas de vida que envolvem todos os homens. Pretendemos, com esse itinerário, apresentar Agostinho como um filósofo cristão¹⁸² que não estava somente preocupado com a salvação individual e o pós-morte, mas um filósofo cristão que não ignorou o cuidado com próximo e os critérios de justiça e dignidade que abarcam a vida como um todo.

3.1 As virtudes teologais: fé, esperança e amor.

Conforme exposto no capítulo anterior, seria necessário harmonizar as quatro virtudes morais (justiça, fortaleza, temperança e prudência) ao amor para que enfim surgisse a caridade. A caridade se junta ao grupo das virtudes teologais, mais elevadas, capazes de orientar o homem em todos os aspectos de sua vida. Fé, esperança e amor constituem o apoio que encerra a vida humana no maior grau de perfeição que pode ser conquistado nessa vida mortal:

Acontece que, com tal apoio, levantou-se nesses homens tão grande edifício de fé, esperança e caridade, que, possuindo já esse bem perfeito, não precisam buscar o que é parcial. Digo que eles possuem já o que é perfeito, mas só enquanto pode ser possuído nesta vida mortal, porque comparado à perfeição da vida futura, a do justo e santo neste mundo é imperfeita.¹⁸³

¹⁸² O problema da filosofia cristã recai justamente sobre a possibilidade mesma de existir uma *filosofia cristã*. Até onde a filosofia cristã é realmente uma filosofia ou será puramente uma teologia? Contra os críticos da filosofia cristã, Gilson levanta uma série de argumentos no primeiro capítulo da sua obra *O espírito da filosofia medieval* em defesa da união entre filosofia e cristianismo e da união entre fé e razão. Segundo ele, não há uma independência da filosofia em relação a tudo que não é ela mesma, de modo que é perfeitamente possível a filosofia trabalhar associada com outros âmbitos, sejam as ciências, a arte ou a religião. Além disso, o cristianismo, apesar de não ser filosofia, possuía noções favoráveis ao trato filosófico, como: a mística especulativa da primeira epístola de São João, a doutrina do verbo no evangelho de São João, a pregação paulina da graça, o trabalho dos padres apostólicos e as noções de “Deus providência” e “vida eterna”. (Cf. GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 5-24).

¹⁸³ *De doctr., christ.*, I, 39, 43.

Portanto, essas três virtudes abarcam, quando conjuntas, a perfeição da vida terrena. Sabendo que a sabedoria nada mais é que a piedade, e a piedade o culto a Deus, podemos afirmar que a perfeição na vida terrena é o estado de sabedoria, que alcança o homem através da piedade, isto é, o culto prestado mediante fé, esperança e amor¹⁸⁴.

As três virtudes possuem uma relação de interdependência. Apesar de serem diferentes umas das outras, elas se complementam, pois isoladas não fariam sentido algum¹⁸⁵. A fé trata das coisas passadas, presentes e futuras. Segundo Agostinho, cada um crê, por exemplo, que passou a existir a partir de algum momento e que a eternidade não se aplica aos homens, animais ou objetos. A esperança, no entanto, embora seja um tipo de crença, não se limita a isso, pois é fundamentalmente uma espera, e se refere unicamente às coisas futuras¹⁸⁶. Não há esperança de coisas passadas, pois já não existem ou muito menos no presente que está sempre mudando¹⁸⁷, a esperança é depositada apenas no que ainda se espera, nas coisas futuras. Já o amor é considerado a maior das virtudes: a fé sem o amor seria inútil e a esperança sem ele não poderia permanecer. É através do amor que a fé opera, mas é por meio da esperança que o amor atua, “[...] conclui-se daí que nem o amor pode existir sem a esperança, nem a esperança sem o amor, nem ambos sem a fé”¹⁸⁸. Vejamos com atenção as três virtudes.

3.1.1 A fé

Primeiramente, observemos como Agostinho define fé. Para ele, ter fé significa “crer nas coisas que não se veem”¹⁸⁹, ou seja, a fé se relaciona com as

¹⁸⁴ Cf. *Ench.*, I, 3.

¹⁸⁵ “La fe, la creencia en lo que no se ha visto [..], es el comienzo de la vida temporal buena que conduce a la vida eterna. La esperanza, un aguardar atento y en oración o la recompensa prometida por la fe, completa a la fe y la refuerza. La caridad, amor de Dios, es el elemento transformador que da sentido, cohesión y dirección a las otras virtudes” (FITZGERALD, Allan. *op. cit.*, p. 1336).

¹⁸⁶ Cf. *Ench.*, II, 8.

¹⁸⁷ Diz Agostinho, no seu belo texto autobiográfico, que o presente é um momento fugaz, praticamente impossível de precisar seu instante, “passa tão velozmente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração” (*Conf.*, XI, 20).

¹⁸⁸ *Ench.*, II, 8.

¹⁸⁹ *Ench.*, II, 8. A fé é um dos fundamentos do cristianismo e aquilo que define a filosofia cristã. Acerca do ato de crer e do objeto da crença, explica Saranyana: “O cristianismo, com efeito, que surgiu em um momento de crise ou esgotamento do pensamento filosófico clássico – exceto quanto ao veio neoplatônico -, é acima de tudo a religião revelada por Deus ordenada à redenção de todos os homens. É, pois, uma doutrina de salvação. Seu fundamento é a fé (*fides qua*) na revelação sobrenatural transmitida pela tradição e pelas Sagradas Escrituras (*fide quae*)” (SARANYANA, Josep-

realidades invisíveis. O objeto da fé não são as ciências naturais, que os gregos denominaram *física*, como o estudo da natureza ou dos astros; nem a ciência dos números e do movimento ou a ciência que estuda os animais e vegetais. O conteúdo da fé não é o mesmo das ciências. A fé tem como objetivo a conexão do homem com Deus¹⁹⁰.

Apesar de a fé estar, a princípio, ligada às realidades invisíveis, a relações humanas concretas também são sustentadas por ela. Sem a fé a realidade seria caótica e desconexa¹⁹¹. Como a humanidade poderia conviver em harmonia sem o intermédio da fé se ela surge com um pressuposto para as relações humanas? O amor ou a boa vontade, por exemplo, são realidades que não estão visíveis aos olhos corporais, dependem da fé. Como agiríamos com nossos amigos ou parentes sem crer no afeto ou na ausência de maldade em tal relação? Como poderia existir amizade, confiança ou benevolência mútua entre as pessoas sem a crença em tais realidades? Para Agostinho, sem a fé, essas questões não teriam resposta positiva¹⁹². Na verdade, toda a vida em sociedade brota de uma relação primária que não poderia existir sem a fé, a amizade:

Quem seria amado com mútua caridade por alguém, quando o próprio amor é invisível e se não devo crer no que não vejo? Assim, toda amizade pereceria, pois esta não é senão amor recíproco. Afinal, o que se poderia receber de amor de quem quer que seja, se não se crê que nada dele seja oferecido? Além disso, perdendo a amizade, não se conservarão no espírito nem vínculo matrimonial, nem laços de consanguinidade, nem de afetividade; pois também nesses vínculos existe, certamente, um sentimento de amizade¹⁹³.

Portanto, a fé é fundamental para a própria a vida em sua totalidade, sem a crença ou o assentimento naquilo que não se pode ver, não haveria condições mínimas de sociabilidade.

A fé ainda possui outra importância, apesar de ser diferente da razão e não ter como objeto a ciência, ela possuiu certa relação com o conhecimento. O conhecimento das realidades invisíveis, por tão elevado que é, deve estar em constante busca. Temos então uma relação de complementaridade entre fé e razão.

Ignasi. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. Tradução de Fernando Sales. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2006. p. 43).

¹⁹⁰ Cf. *Ench.*, III, 9.

¹⁹¹ “Se essa fé fosse subtraída das relações humanas, quem não daria atenção [...] a tão horrendo caos que se seguiria?” (*f. invis.*, II, 4).

¹⁹² Cf. *f. invis.*, I, 2

¹⁹³ *f. invis.*, II, 4.

A inteligência humana tem com finalidade encontrar Deus, mas não pode alcançar tal conquista somente pelo uso da razão. A fé tem um papel ativo. Basta que lembremos a famosa fórmula repetida por Agostinho: “*Nisi credideritis non intellegitis*”¹⁹⁴. Quando se trata das realidades eternas e imutáveis é a fé quem busca, mas o entendimento que encontra, por isso a dialética se completa com o “*intelligo ut credam*”¹⁹⁵. Portanto, fé e razão caminham juntas na constante busca daquilo que é incompreensível¹⁹⁶. Nas palavras de Novaes: “A racionalidade da fé está, pois, no papel de orientação e impulso que exerce sobre a razão: quem entende é a razão, não a fé; esta indica um caminho a seguir, e impulsiona”¹⁹⁷.

Logo, o papel da fé é indiscutível. Além de atuar como pressuposto para a sociabilidade e ser o motor do conhecimento¹⁹⁸, a fé é condição indispensável para graça divina. Há uma relação tão expressiva entre os dois elementos que Gilson chega a afirmar que “o começo da graça é a fé”¹⁹⁹. Para ilustrar essa ideia, pensemos na relação entre a fé e as obras. Para Agostinho, a graça precede as obras, pois qualquer boa ação, como vimos no primeiro capítulo, é impossível de ser concretizada apenas pelo querer, é necessário a ação da graça divina para recuperar o homem de seu estado de decadência que o impede de praticar livremente o bem. Isso quer dizer que a graça não é concedida ao homem pelas suas obras, é justamente o inverso; é a graça divina que possibilita a realização de

¹⁹⁴ “Se não credes, não entenderéis” (Is 7, 9), numa tradução imprecisa do livro de Isaías usada por Agostinho.

¹⁹⁵ Cf. *Serm.*, 43, 3.

¹⁹⁶ Como Deus deve ser sempre buscado, Agostinho fala que sua procura precisa ser constante, pois é “assim que as realidades incompreensíveis devem ser procuradas, de modo que não considere ter encontrado, aquele que compreende quão incompreensível é o que busca” (*De Trin.* XV, 2,2). Em outro momento da obra *De Trinitate* Agostinho reforça a ideia de uma procura perpétua do conhecimento perfeito ou de Deus com sua famosa máxima: “procuremos como se houvéssomos de encontrar, e encontremos como quem há de procurar ainda” (*De Trin.* XIX, 1, 1). Essa busca, no entanto, deve ser levada adiante pela razão em conjunto com a fé: “[...] pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente: como as coisas que são certas no âmbito das ciências são tais como as coisas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar” (*Sol.*, I, 6, 12).

¹⁹⁷ NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2ª ed. São Paulo: Discurso editorial/Paulus, 2009. p. 105.

¹⁹⁸ “Pois é a fé declarada que, de certo modo, inicia o conhecimento” (*De Trin.* XIX, 1, 1).

¹⁹⁹ GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 292.

boas obras, e para recebê-la faz-se necessária a mediação da fé²⁰⁰. Por esse motivo, é dito que a fé age pelas obras, isto é, pela caridade.

3.1.2 A esperança

A virtude da esperança pode ser definida como a aspiração dos bens futuros²⁰¹. Sua importância já foi mencionada rapidamente no tópico “A busca central do homem: o problema da felicidade” no primeiro capítulo. Como foi visto, a felicidade plena não será alcançada senão na vida futura, e enquanto isso, para aquele que busca a beatitude, cabe cultivar as virtudes apoiado na esperança da outra vida. Somente o contato *face a face* com Deus, o sumo bem do homem, irá conferir aos corações inquietos o repouso indelével. Mas enquanto essa contemplação ainda não é possível, a esperança mantém a fé, até que seu objeto se torne visível²⁰². Quando fala dos obstáculos que aqueles que buscam a vida feliz enfrentam, Agostinho reforça o papel da esperança, fundamental no percurso para a beatitude:

Quem gostaria de viver entre tormentos, fossem mesmo aqueles homens que, por força de paciência, podem em meio a eles permanecer justos e levar vida digna de louvor? [...] Muitos entre tais homens, por meio desses males transitórios, encaminharam-se com fortaleza para os bens eternos. Certamente, são felizes pela esperança, mesmo no meio dos males transitórios, pois por esse meio chegam a bens não passageiros.²⁰³

O que motiva a virtude da esperança é a condição mortal na qual a humanidade se encontra e o desejo de conquistar a beatitude na imortalidade: “O que a alma certamente não põe em dúvida é a sua própria infelicidade e o fato de desejar ser feliz. Logo, o fundamento de sua esperança é a sua natureza mutável”²⁰⁴.

As três virtudes são pensadas por Agostinho sempre em conjunto, isoladas podem até desviar o homem do sumo bem. Por isso, fé e esperança estão

²⁰⁰ Cf. *Simpl.*, I, 2,2. Não queremos, contudo, alongar-nos nesse tema que não consiste no núcleo dessa dissertação. Por essa razão não adentraremos nas complexas questões que naturalmente deveriam suceder o estudo sobre a fé a graça, como a predestinação e sua conciliação com a liberdade.

²⁰¹ Cf. *Ench.*, II, 8.

²⁰² Cf. *De Trin.*, I, 8, 17.

²⁰³ *De Trin.*, XIII, 7, 10.

²⁰⁴ *De Trin.*, XIV, 15, 21.

em permanente conexão, alerta o Hiponense que “deve-se cuidar de que a alma ao crer no que não vê, não imagine coisas irrealis, e dê um falso objetivo à sua esperança”²⁰⁵. Do mesmo modo, é preciso atenção em relação ao amor: “Pois aquele que não se alimentar de esperança de alcançar o que se propõe, ou amará frouxamente, ou nem mesmo amará”²⁰⁶.

3.1.3 O amor

Se o amor²⁰⁷ funciona como um peso atraindo o homem para o seu lugar de repouso²⁰⁸, podemos definir o amor como um movimento, uma inclinação ou uma tendência para certo bem. O amor é a base da vida, é ele quem determina a natureza dos nossos atos, para o bem ou para o mal; por esse motivo dissemos anteriormente que o amor está em conexão com a vontade: amar nada mais é que desejar²⁰⁹, e assim como é sua vontade é o homem.

Existem diversos tipos de amor²¹⁰, mas somente o amor ordenado manifesta virtude, ou melhor, o amor ordenado é a própria definição de virtude²¹¹. E amamos ordenadamente quando amamos aquilo que deve ser amado²¹². Se o homem, guiado pela vontade, mover seu amor mirando bens menores, priorizando-os no lugar de bens superiores, esse amor será mau. Foi por causa desse amor desordenado, direcionado àquilo que deveria ser apenas meio, e não fim, que surgiu

²⁰⁵ *De Trin.*, VIII, 4, 6.

²⁰⁶ *De Trin.*, X, 1, 2.

²⁰⁷ Segundo Gilson, Agostinho usa os termos *amor*, *caritas* e *dilectio* como sinônimos (Cf. GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p.261). Essa mesma opinião é sustentada por Bavel (Cf. BAVEL, Tarsicius J. Van. *Amor. In: FITZGERALD, Allan. op. cit.*, p. 39). Tendo como referência esses autores não estabelecemos diferença entre os termos. No entanto, apoiados nas palavras do próprio Agostinho, “Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur” (*En. Ps.*, 31, II, 5), neste trabalho usamos preferencialmente “amor” quando este é relacionado ao impulso natural humano e “caridade” quando fazemos referência ao amor a Deus e ao próximo.

²⁰⁸ Cf. *Conf.*, XIII, 9, 10.

²⁰⁹ Cf. *Div. qu.*, 35, 1.

²¹⁰ “Sabemos qué grandes cosas hace el amor. Con frecuencia este amor es reprobable y lascivo: ¡cuántas calamidades han sufrido los hombres, por cuántas deshonras han tenido que pasar y tolerar para llegar al objeto de su amor! Es igual que se trate de un amante del dinero, es decir, de un avaro; o de un amante de cargos públicos, es decir, de un ambicioso; o de un amante de los cuerpos hermosos, es decir, de un lascivo. Pero ¿quién puede enumerar todos los amores? Considerad, sin embargo, cuánto se fatigan todos los amantes y, no obstante, no sienten la fatiga; y más fatigas asumen cuando alguien les impide sufrir esas mismas fatigas. Si, pues, la mayor parte de los hombres son como son sus amores, de ninguna otra cosa debe uno preocuparse en la vida sino de elegir lo que ha de amar” (*Serm.*, 96, 1).

²¹¹ “A virtude é a ordem do amor” (*De civ., Dei*, XV, 22).

²¹² “La caridad es la virtud con que se ama aquello que se debe amar.” (Ep. 167, 4, 15). Sobre esse tema, ver o tópico “a ordem do amor”, no segundo capítulo deste trabalho.

o orgulho²¹³, a raiz do mal no mundo²¹⁴. O orgulho, para o Hiponense, significa o desprezo da ordem divina e ao, relegar a ordem, o homem fecha-se em si mesmo, passa a concentrar seu amor em si mesmo, na criatura; comete, então, o mal. Ora, se os males são resultados da ação do amor, por que, então, o amor ocupa um lugar especial entre as virtudes? Não seria mais prudente tentar suprimir o amor do homem? Para Agostinho isso é impossível²¹⁵. O amor faz parte da natureza humana, e, visto sua conexão com a vontade, um homem sem amor seria um ser apático, inerte. Já a respeito da centralidade do amor entre as virtudes, podemos dizer que de tão elevado que é o amor ele se confunde com a própria noção de virtude. Como qualquer ação humana envolve o amor, então não somente as más, mas também as boas possuem nele sua gênese.

Já em relação as três virtudes que estamos analisando, o amor possui primazia. É por reconhecer o papel absoluto do amor que Agostinho apresenta a máxima: “ama e faze o que quiseres”²¹⁶. Fé e esperança tendem a desaparecer mediante o alcance da verdadeira beatitude, com a imortalidade, mas o amor não. Não será necessário esperar algo que já é real, nem crer naquilo que passou a ser visível. Somente a caridade permanecerá:

Ora, à fé sucederá a clara visão que teremos na vida futura. À esperança sucederá a posse da própria beatitude à qual haveremos de chegar. **Quanto à caridade, crescerá sempre, ainda depois que desapareçam as duas primeiras virtudes [...].** E se, apenas ao esperar, amamos o que ainda não obtivemos, quanto mais amaremos quando o possuímos! Quanta diferença entre as coisas temporais e as eternas! Um bem temporal é mais amado antes de ser possuído. Depois, porém, perde seu valor, pois não saciou a alma para a qual o eterno somente é o verdadeiro e seguro descanso. O bem eterno, ao contrário, é amado com tanto maior ardor ao ser possuído do que fora ao ser desejado.²¹⁷

²¹³ Se o orgulho é uma perversão do amor, a humildade é a sua correção. A dicotomia entre orgulho e humildade também está ligada ao amor: “O orgulho destrói a caridade; a humildade, ao contrário, fortifica a caridade; a caridade apaga os pecados” (*In ep. Joan. ad Parthos*, I, 6).

²¹⁴ Cf. *Serm.*, 96, 2.

²¹⁵ “¿Acaso se os dice que no améis nada? De ninguna manera. Seréis perezosos, estaréis muertos, seréis detestables, desgraciados, si no amáis nada. Amad, sí, pero mirad bien lo que amáis” (*En Ps.*, 31 II, 5).

²¹⁶ *Ep. Jo.*, tr. VII, 8.

²¹⁷ *De doct., christ.*, I, 38, 42 (grifo nosso). O mesmo é dito em sua obra de juventude *Soliloquia*: “Mas enquanto a alma estiver neste corpo, ainda que veja, isto é, entenda plenamente a Deus, contudo, uma vez que faz uso dos sentidos do corpo para suas finalidades, embora não para o engano, mas, possivelmente, para alguma ambiguidade, pode-se chamar de fé essa força pela qual se resiste a tudo isso e se crê ser verdadeiro tudo aquilo. Além disso, ainda que nesta vida a alma seja feliz tendo conhecido a Deus, ela está sujeita a muitas moléstias corporais, mas espera-se que todos esses incômodos não subsistirão após a morte. Portanto, tampouco a esperança abandona a alma enquanto ela estiver nesta vida. Mas depois desta vida, quando ela se recolher totalmente a Deus, resta o amor pelo qual ela ali permanece” (*Sol.*, I, VII, 14).

3.2 A ética do amor

Passaremos finalmente, nesta seção, ao exame da ética do amor. Partimos do estudo do homem e seu problema fundamental, a beatitude. Dissertamos sobre no que consiste essa felicidade (Deus) e sobre como buscá-la (ordenando o amor). Chegamos, enfim, às consequências éticas naturais que a busca de Deus revela. Amar a Deus, o único bem que deve ser fruído, também significa amar o próximo. Não há beatitude sem imortalidade, não há imortalidade sem Deus e não há como amar Deus sem amar o próximo. A condição natural do homem, o desejo de ser feliz, realiza-se em Deus e nesse percurso um critério ético é manifestado: o amor ao próximo. Veremos como o amor fraterno se conecta com Deus e com a imortalidade, condições para a beatitude; e também como esse amor implica uma justiça social, voltada principalmente à satisfação das necessidades materiais mínimas de cada homem. Chamamos esse momento da filosofia de Agostinho de ética do amor, por que não há somente um imperativo prático de amor ao próximo, mas também a responsabilidade de garantir que existam condições para que esse amor cresça e atinja sua plenitude.

3.2.1 O amor fraterno

Ao compreender a ordem divina, o homem se dá conta de que sua existência está atrelada ao seu amor. Desde o nascimento, as crianças exprimem sua inclinação natural através do desejo. Assim, não se pode separar o homem do seu amor, resta a ele a reta escolha acerca do que se deve amar e como amar. Para isso, a ordem natural orienta a subordinar o menor ao maior, e se não há nada maior que Deus, é Ele a quem se deve amar com prioridade. Todos os outros bens são meios para chegar nesse fim, o bem supremo. A respeito do amor às coisas criadas, reflete Agostinho: “Deus não te proíbes amar essas coisas, não quer, entretanto, que faças consistir tua felicidade em amá-las. Deves estimá-las e louvá-las para amares mais o Criador”²¹⁸. Para que não haja dúvidas de como proceder em relação aos bens, Agostinho estabelece dois parâmetros, o *utilizar* e o *fruir*²¹⁹. Deve-se fruir

²¹⁸ *In ep. Joan. ad Parthos*, II, 11.

²¹⁹ A respeito desses conceitos, ver a seção “A ordem do amor” do segundo capítulo desse trabalho.

somente daquilo que deve ser o objeto de nossa felicidade (Deus), todas as outras coisas servirão como meios para esse fim. Os seres recebem, então, uma classificação a partir de dois grupos. Ao ignorar essa divisão dos seres, a ordem natural é subvertida. De fato, o grande erro dos homens e a raiz dos males está exatamente na subversão da ordem divina. É na compreensão e na aceitação da ordem divina, ou seja, na vida virtuosa, que o mandamento e os textos sagrados tornam-se opcionais, pois a lei se torna natural²²⁰. Logo, a chave de toda a antropologia e ética em Agostinho repousa no amor. Ao orientar seu amor pelo exercício das virtudes, com boa vontade e auxiliado pela graça divina²²¹, o homem finalmente atinge seu *telos* natural, que é a posse do único bem que pode satisfazer plenamente suas inquietações: Deus. Por isso, a lei natural e o mandamento ordenam: “ame a Deus acima de todas as coisas”. O amor a Deus é o objetivo primeiro da vida humana e encerra toda felicidade e vida virtuosa possível de ser conquistada. Alguém, contudo, poderia inquirir “como amo Deus, que não posso ver?”, é precisamente neste ponto que ancoramos no amor ao próximo ou amor fraterno. Pois é amando o próximo que se torna possível o amor a Deus²²².

Agostinho, aprofundando mais ainda sua reflexão acerca lugar do amor ao próximo, chega à conclusão que o mandamento das escrituras sagradas: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua mente; e amarás o teu próximo como a ti mesmo”²²³ pode ser sintetizado somente no amor fraterno. “Ama o próximo e basta”²²⁴, diz Agostinho. As consequências dessa afirmação são preciosas: dizer que toda a vida pode ser resumida numa única regra - “amar o próximo como a si mesmo” – significa redesenhar toda a ética de Agostinho no amor fraterno. Se no amor ordenado ao próximo se encontra o amor a Deus, é possível declarar que também neste amor estará o percurso para a vida virtuosa, para a felicidade e para a imortalidade. Assim, o problema do destino do homem estaria dirimido de modo prático com o amor fraterno. Vejamos com mais detalhes.

²²⁰ Cf. *De doctr., christ.*, I, 39, 43.

²²¹ É necessário, então, ao homem para atingir a plenitude na vida terrena: 1) usar bem a razão, para compreender a ordem e o objeto da felicidade, isto é, a vida virtuosa; 2) querer agir bem, pois de nada adianta a graça divina sem a boa vontade do homem; 3) Com fé, receber e aceitar a graça divina.

²²² Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 7.

²²³ Mt., 22, 37-39.

²²⁴ *Disc. Chr.*, VI, 5.

3.2.2 O amor a Deus e o amor fraterno

De acordo com Agostinho, amar o próximo significa amar a Deus. Vejamos nas suas palavras:

Como devemos praticar o amor fraterno? Tu podes me replicar: - Não vejo a Deus! Acaso poderás me dizer: - Não vejo aos homens? - Ama, pois, teu irmão! Se amas o irmão que vês, pelo fato mesmo, verás a Deus, pois verás a própria caridade e nela habita Deus.²²⁵

Portanto, no amor ao próximo está também o amor a Deus. Não há efúgio para aquele que não sabe como amar uma realidade que olhos não podem ver; Agostinho, apoiado nas escrituras²²⁶, cuidadosamente pensa uma alternativa para esse problema. Se, por exemplo, alguém possui dificuldades de amar a Deus através da inteligência e da fé, acessando os predicados divinos de onipotência e humildade²²⁷, não poderá replicar que é impossível amar a Deus, pois não há apenas um meio. Sobre isso, argumenta o Bispo de Hipona:

Que ninguém diga: “Não sei o que amar”. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que o do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido, porque Ihe está mais presente. Deus Ihe será mais conhecido porque Ihe é mais íntimo. Mais conhecido porque mais seguro. Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor.²²⁸

Logo, é amando a realidade concreta do próximo que se torna acessível a realidade invisível de Deus. E, para Agostinho “[...] todas as pessoas com as quais um homem se encontra, todas as pessoas com as quais um homem pode se unir são seus próximos”²²⁹, o que nos resta a concluir que a caridade fraterna se estende a todos, sem distinções. Não há ressalvas para a prática da caridade, não importa a nacionalidade ou a religião. Se o amor deve-se estender “a quem o homem encontra”, ele é universal. O amor fraterno deve atingir a quem as circunstâncias da

²²⁵ *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 7.

²²⁶ Agostinho toma como referência a primeira epístola de São João e a carta aos Gálatas de São Paulo, na qual é afirmado o amor ao próximo como cumprimento de toda lei (I Jo, 4, 7; Gl 5, 14).

²²⁷ Cf. *De Trin.*, VIII, 5, 7b.

²²⁸ *De Trin.*, VIII, 8, 12 (grifo nosso).

²²⁹ *Disc. Chr.*, 4,4.

vida colocar frente a frente ao homem. Agostinho pensa, então, uma ética do amor universal.

Por isso, como foi exposto do capítulo anterior, até os inimigos devem ser amados, justamente para deixarem de ser inimigos. Para Agostinho, a caridade deve ser estendida a todos, e isso significa atingir até aqueles que não são próximos:

Estende o teu amor aos que te estão próximos, mas, na verdade, ainda não chames a isso estender. Porque é a ti mesmo que amas, quando amas os que te estão estreitamente unidos. Estende o teu amor até os desconhecidos que não te fizeram nenhum mal. E vai mais longe ainda. Chega até a amar os teus inimigos.²³⁰

Deste modo, não será admissível amar a Deus sem amar o próximo:

Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor. Ser-lhe-ia possível amar o irmão e não amar o Amor? É necessariamente que ama o Amor. Mas será que pelo fato de alguém amar o amor, ame a Deus? Sim! Amando o amor, ama a Deus [...]. Se Deus é amor, todos aqueles que amam o amor, amam a Deus. Ama, pois, teu irmão e considera-te seguro. Não podes dizer: Amo meu irmão, mas não amo a Deus. Do mesmo modo, mentirias se dissesse: “Amo a Deus”, se não amasses o irmão. Tu te enganarias se dissesse: “Amo o irmão”, julgando que não amas a Deus. Tu que amas teu irmão, necessariamente, amas o mesmo amor.²³¹

Por mais que seja possível buscar Deus por outros modos, o amor ao próximo é indispensável. Um exemplo disso está na fé. Quem ama a Deus pela fé também ama o próximo, já que a fé age pelas obras. Por isso, aquele que não ama, não vê Deus, “e o motivo de não ver a Deus é a falta de amor ao irmão. Quem, pois, não ama o irmão não está no amor, e quem não está no amor não está em Deus, porque *Deus é Amor*”²³². Ainda na mesma obra, completa Agostinho:

Portanto, quem não ama o irmão que vê, como poderá amar a Deus que não vê, pois Deus é Amor. Dele carece quem não ama o irmão. Não deve ser motivo de preocupação a questão da intensidade do amor que devemos ao irmão e a Deus. Pois deve o amor de Deus ser incomparavelmente maior do que o amor que temos a nós mesmos e ao irmão, e a este tanto quanto a

²³⁰ *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 4.

²³¹ *In ep. Joan. ad Parthos*, IX, 10.

²³² *De Trin.*, VIII, 8, 12. Em uma passagem muito semelhante do seu comentário à primeira epístola do São João, diz Agostinho: “Ora, ‘o amor é Deus’. Aquele que ama o irmão, portanto, por certo ama Deus. Se, porém, não amas o irmão que vê, como podes amar a Deus que não vê? E por que este homem não vê a Deus? Porque ele não tem o amor em seu coração. Não vê a Deus, porque não tem o amor. E não tem o amor, porque não ama seu irmão. Eis porque não vê a Deus: porque não tem o amor em si. Assim, quem tem o amor, vê a Deus, porque ‘Deus é amor’” (*In ep. Joan. ad Parthos*, IX, 10).

nós. E amar-nos-emos tanto mais, quanto mais amarmos a Deus. É pois com um e mesmo amor que amamos a Deus e ao próximo, mas amamos a Deus por Deus, e ao próximo por causa de Deus.²³³

É interessante notar que Agostinho não impõe um limite ao amor fraterno²³⁴. A intensidade do amor é desconsiderada para que o amor cresça constantemente. Não há de fazer mal quem ama ordenadamente²³⁵, o amor fraterno é um imperativo. E se não há amor a Deus sem amor ao próximo, “[...] agir contra a caridade é agir contra Deus”²³⁶.

3.2.3 Imortalidade, felicidade e o amor fraterno.

Que a imortalidade é indispensável para a plenitude da vida feliz, já foi exposto por mais de uma vez nesta dissertação. Abordaremos agora, entretanto, como a imortalidade e a vida feliz se conectam ao amor fraterno. Ora, se o amor fraterno é um meio para amar Deus, a imortalidade e a felicidade implicitamente já seriam uma consequência direta desse amor, pois é de Deus que elas procedem. Não obstante, Agostinho não deixa de afirmar o papel da caridade fraterna no que concerne à beatitude e à vida eterna. Vejamos suas considerações.

O homem é o retrato do seu amor, ele se reflete naquilo que ama. Não somente o homem isolado, mas também o conjunto de homens, um povo, identifica-se pelo objeto do seu amor. Por isso, alerta o Hiponense: “[...] apegate antes ao amor de Deus para que – assim como Deus é eterno – assim também tu te mantendas na eternidade. Por que cada um é tal qual aquilo que ama”²³⁷. Cabe nesse momento retornar à reflexão de Agostinho acerca das duas cidades, pois aqueles que amam a Deus e formam a Cidade celeste, encaminham-se para eternidade; enquanto aqueles que amam desordenadamente e se apegam aos bens transitórios, afastam-se da vida eterna, pois ficam presos à transitoriedade dos bens que amam.

²³³ *De Trin.*, VIII, 8, 12.

²³⁴ Compreendendo bem o pensamento de Agostinho, o bispo Severo, a respeito do amor ao próximo, afirma: “aquí ya no se nos impone ninguna medida de amor, ya que la medida es amar sin medida” (*Ep.* 109,2).

²³⁵ “Ama, e assim não poderás fazer senão o bem” (*In ep. Joan. ad Parthos*, X, 7).

²³⁶ *In ep. Joan. ad Parthos*, VII, 4.

²³⁷ *In ep. Joan. ad Parthos*, II, 14.

Não podemos, contudo, esquecer o que já afirmamos em outros momentos deste trabalho. Os bens passageiros não constituem um mal em si, e também não há mal em amá-los. O erro reside em priorizar esses bens em detrimento dos bens eternos e imutáveis. Ao apegar-se aos bens menores, invertendo a ordem natural, distancia-se da beatitude e da imortalidade. Argumenta Agostinho: “Mas por que não poderei amar o que Deus fez? Respondo: Que preferes: Amar as coisas temporais e passar com o tempo, ou desapegar-te do mundo e viver eternamente com Deus?”²³⁸.

Em relação ao amor aos inimigos, alguém poderia questionar: por qual motivo devo amar meus inimigos? A resposta é clara: os inimigos devem ser amados porque também são filhos de Deus criados à sua imagem e semelhança, e para que eles também possam buscar a vida feliz. Sobre isso, sentencia Agostinho: “Deseja-lhe que tenha parte contigo na vida eterna!”²³⁹.

3.2.4 Amor fraterno, justiça e igualdade social.

Segundo Agostinho, as virtudes do amor e da justiça estão intimamente ligadas. Para ele, uma alma justa é:

‘aquela que, segundo os ditames da ciência e da razão, dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes’, mas também esforçar-se por viver eles mesmos conforme a justiça, distribuindo a cada um o seu, não devendo nada a ninguém, a não ser o amor mútuo.²⁴⁰

A única dívida do homem, então, é o amor. Diz Gilson que “[...] um amor para com Deus integralmente realizado confunde-se com uma vida moral integralmente realizada”²⁴¹. O amor completa a virtude da justiça, se o amor cresce, a justiça também cresce. Continua Gilson: “[...] se seu amor progride, a justiça cresce proporcionalmente; se o amor torna-se perfeito de uma vez, a justiça da alma é perfeita”²⁴². O que completa integralmente o homem é a única dívida de uma vida justa: o amor mútuo.

²³⁸ *In ep. Joan. ad Parthos*, II, 10.

²³⁹ *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 10.

²⁴⁰ *De Trin.*, VIII, 6, 9.

²⁴¹ GILSON, Étienne. *Op.*, cit p. 267.

²⁴² GILSON, Étienne. *Op.*, cit p. 267.

Como o amor mútuo está orientado a Deus, a verdadeira justiça é aquela que está submetida a Deus. O mesmo ocorre na sociedade humana, uma cidade justa é aquela na qual impera a obediência a Deus²⁴³. Diz Agostinho na obra *De civitate Dei*: “[...] a justiça consiste em que Deus mande no homem obediente, a alma no corpo e a razão nos vícios”²⁴⁴. Seguindo esses textos, Ramos afirma que a verdadeira justiça reside onde:

“[...] o Deus único e soberano comanda à cidade que lhe obedece segundo sua graça [...], a alma também comanda ao corpo, em todos os homens da mesma cidade que obedecem a Deus, e a razão comanda fielmente a todos os vícios segundo a ordem legítima, de modo que, como um só justo, assim a massa do povo dos justos viva da fé que opera pela caridade, graças à qual o homem ama a Deus como Deus deve ser amado e a seu próximo como a si mesmo”²⁴⁵

O amor a si mesmo é o critério para amar o próximo. Se o homem é capaz de amar a si mesmo justamente, amará o próximo ordenadamente. Agostinho fala que

[...] cada um há de amar-se a si mesmo ou porque é justo ou para que o seja. Só então poderá amar próximo como a si mesmo, sem qualquer perigo. Quem se ama por outro motivo não se ama conforme a justiça, porque se ama não para ser justo. Pois, ama-se a si mesmo para ser mau, e por isso não se ama.²⁴⁶

Há, no entanto, graus a serem observados no que concerne ao amor fraterno. Para que a justiça possa crescer conforme cresce o amor, será necessário que não exista apenas um nível para esse amor. Pelo contrário, o amor cresce, porque há condições para seu progresso. A caridade deve progredir até impetrar o grau mais elevado: a caridade perfeita (*perfecta caritas*). É precisamente neste momento que Agostinho mostra-se preocupado com as condições concretas que envolvem a vida. Pois a caridade até chegar à perfeição trilha um longo percurso, e seu ponto de partida está na ajuda aos necessitados. Diz ele:

Portanto, irmãos, o começo da caridade é dar de seu supérfluo ao necessitado, ao que está colocado em dificuldades. Quem dá da

²⁴³ Cf. *De civ., Dei*, XIX, 23.

²⁴⁴ *De civ., Dei*, XIX, 27.

²⁴⁵ RAMOS, Manfredo. *Op. cit.*, p. 123.

²⁴⁶ *De Trin.*, VIII, 6, 9.

abundância de seus bens temporais, liberta seu irmão de tribulações terrenas. Está aí o início da caridade.²⁴⁷

Este pequeno trecho da obra *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus* carrega o núcleo da ética do amor na filosofia de Agostinho. Amar o próximo significa também estar atento as suas necessidades materiais. Há, então, um imperativo de ajuda mútua, de auxílio ao próximo em suas dificuldades e carências materiais, a fim de libertá-lo das tribulações terrenas. A fome, a sede e a necessidade de abrigo são carências humanas que não podem ser ignoradas, e aqueles que não possuem meios para saciar suas carências precisam ser assistidos²⁴⁸. Quem despreza os pobres, age contra a caridade e age contra Deus²⁴⁹, nas palavras de Jales: “[...] a misericórdia para com o pobre é o caminho mais seguro para encontrarmos a Deus”²⁵⁰. A caridade orienta a interpelar o pobre, compreender suas angústias e agir em seu favor.

Ora, se o início da caridade consiste em atender às carências dos mais pobres através do supérfluo dos mais opulentos, fica claro que o pobre ocupa lugar central no pensamento social de Agostinho. Mais ainda, torna-se critério de salvação²⁵¹. Agir em favor do pobre é expressar o amor a Deus por meio da caridade fraterna. Assim, num mesmo ato, tanto é dado ao carente àquilo que lhe falta como é contemplada a busca humana natural pela beatitude e imortalidade. Não podemos esquecer, contudo, que o amor fraterno deve ter Deus como objeto de fruição. O próximo, como vimos, deve ser considerado como meio para Deus. Apesar disso, não há uma ideia de domínio sobre o outro. Pelo contrário, o amor ao próximo tem como ponto de partida o atendimento de suas carências materiais²⁵².

²⁴⁷ *In ep. Joan. ad Parthos*, VI, I.

²⁴⁸ Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 5.

²⁴⁹ Cf. *En. Ps.*, 37, 24.

²⁵⁰ JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. **Amar e ser feliz**: uma análise do amor e sua relação com a felicidade em Agostinho. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2004, 125p. p. 89.

²⁵¹ Cf. *En. Ps.*, 40, 2.

²⁵² Não queremos afirmar, contudo, que a caridade significa somente o atendimento das carências materiais, se assim fosse, como um pobre poderia transformar sua fé em obras? A respeito disso, argumenta Agostinho: “E se for pobre? Ainda assim é rico. Tu apenas fita com olhos benevolentes as suas riquezas. Vê a sua caixa vazia, e não vê a sua consciência cheia de Deus. Não tem riquezas exteriormente, mas tem interiormente a caridade. Com a caridade, quanto distribui, e ela não se esgota! Efetivamente, se tem bens exteriores, a caridade é que dá do que possui; se não encontra exteriormente o que dar, dá benevolência, dá conselho, se pode; presta auxílio, se é possível; por fim, se não pode ajudar com um conselho, um donativo, ajuda com o desejo, ou reza pelo aflito. Talvez ele é mais atendido do que aquele que dá o pão. Quem possui um coração cheio de caridade tem

Nessa relação de amor mútuo entre os homens, Deus é buscado, mas é na própria humanidade que os frutos são percebidos. Os mais abastados devem compartilhar de seus bens para suprir as necessidades dos mais pobres. Portanto, quem dá de seus bens não deve agir para engradecer-se²⁵³, pois o fim do seu amor não são as honras, mas o amor de Deus e a recompensa da beatitude plena.

Agostinho novamente coloca em oposição orgulho e humildade. Aqueles que agem por orgulho, mesmo praticando boas obras, caminham para longe da verdadeira beatitude, pois falta a eles a virtude da humildade. Agostinho leva em consideração não apenas o ato praticado, mas a intenção do autor²⁵⁴. Somente os que agem com sinceridade e humildade amam verdadeiramente, e atingem Deus pelo mesmo amor²⁵⁵. É preciso agir, então, livre de orgulho, sempre em favor do próximo, visando sua libertação das tribulações terrenas e para isso se faz importante a humildade, que purifica a caridade. Assevera Agostinho: “o bem que realizas não seja para a tua própria glória, mas para a glória daquele por quem pudeste realizá-lo”²⁵⁶. Logo, o centro da filosofia social de Agostinho não é o próprio sujeito, mas o próximo, que deverá ser assistido nas suas carências para que junto ao seu benfeitor busque a beatitude.

É preciso tornar claro, contudo, que não se deve esperar a presença de pobres para praticar o amor fraterno. O amor fraterno pode ser manifestado de múltiplas formas, até mesmo por aqueles que não possuem bens para dividir²⁵⁷. O que queremos salientar é que a ética de Agostinho principia pela assistência aos mais pobres e vê neles um caminho para a vida feliz, mas o ideal seria que não existissem pobres; só assim o amor poderia ser manifesto com a mais completa sinceridade:

sempre o que dar. A caridade também se chama boa vontade. Deus não exige mais de ti do que aquilo que te deu interiormente. A boa vontade não pode ficar inativa” (*En. Ps.*, 36, II, 13).

²⁵³ Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VI, 2.

²⁵⁴ A respeito da repercussão que exerceu na idade média o pensamento de Agostinho no tocante a moralidade do ato humano, comenta Neri: “o tema agostiniano e paulino do cristianismo como religião e ética continua a constituir o motivo condutor da reflexão ética e nesse contexto até se acentua a ideia da reta intenção que, por exemplo, em Santo Anselmo (1033-1109) e sobretudo em Pedro Abelardo (1079-1142), dá lugar a uma forma de ética nitidamente intencionalista e subjetivista” (NERI, Demétrio. **Filosofia moral**: manual introdutório. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004. p. 144).

²⁵⁵ Pois “o orgulho destrói a caridade; a humildade, ao contrário, fortifica a caridade” (*In ep. Joan. ad Parthos*, I, 6)

²⁵⁶ *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 2.

²⁵⁷ Cf. *En. Ps.*, 36, II, 13.

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! Veste o que está nu. Aprouvesse ao céu que todos fossem vestidos e que essa necessidade não se fizesse sentir [...]! Todos esses serviços, com efeito, respondem a necessidades. Suprimi as carências e as obras de misericórdia cessarão. E as obras de misericórdia cessando, quer dizer que o ardor da caridade cessará? Mais autêntico é o amor que dedica a 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 deseje 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 porque dás, tu te imaginas superior àquele a quem dás. Deseja, ao contrário, que ele te seja igual!²⁵⁸

Há, por conseguinte, uma inclinação no pensamento social do Hiponense em buscar uma sociedade igualitária, onde não só as carências primárias são atendidas como, também, existam condições efetivas para vivenciar o amor no seu nível mais alto. Os homens já são iguais por portarem, sem exceções, a imagem de Deus, o que falta é igualdade social²⁵⁹. Assim, a sugestão de Agostinho é de se buscar as condições mínimas para uma sociedade mais justa, onde todos vivam numa situação de igualdade para que o amor possa crescer sem a sombra do orgulho. Neste sentido, de acordo com Jales:

²⁵⁸ *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5.

²⁵⁹ É importante salientar que o desejo que Agostinho demonstra pela igualdade, na obra *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus*, não se refere à abolição das classes ou funções sociais, mas à igualdade de dignidade. Os bens mínimos destinados à vida humana foram dados por Deus a todos, para o uso ordenado: “Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, integridade e união da espécie, tudo o que é necessário à manutenção ou à recuperação dessa paz, como, por exemplo, os elementos na convivência e no domínio de nossos sentidos, a luz visível, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo, sob condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da imortalidade, acompanhada de glória e de honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus” (*De civ. Dei*, XIX, 13). Para que esses bens sejam bem usados e divididos, a fim de obter tanto a paz terrena como a paz celeste, Deus deixou dois preceitos: “[...] o amor a Deus e o amor ao próximo, nos quais o homem descobre três seres como objeto de amor, isto é, Deus, ele mesmo e o próximo, e não pecar, amando-se a si mesmo, quem ama a Deus, é lógico leve cada qual a amar a Deus o próximo a quem o mandam amar como a si mesmo. Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos e com os demais homens com quem puder, como quer olhe o próximo por ele, caso venha a necessitar. Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia. Eis a ordem que se há de seguir: primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer bem a quem a gente possa” (*De civ. Dei*, XIX, 14). Tal ordem precisa ser rigorosamente respeitada para que os homens mantenham uma relação entre si de colaboração mútua e não de dominação, pois Deus: “Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem” (*De civ. Dei*, XIX, 15). Portanto, para garantir o ideal de igualdade, mesmo entre aqueles que mandam e os que obedecem (seja em relação aos deveres domésticos ou políticos), é preciso que exista um vínculo baseado não no domínio, mas no amor mútuo. Até os que mandam, devem mandar servindo: “A razão é que não manda por desejo de domínio, mas por dever de caridade, não por orgulho de reinar, mas por misericórdia de auxiliar” (*De civ. Dei*, XIX, 14).

Todavia, não devemos desejar que sempre existam pobres a fim de que não nos falte esta oportunidade de salvação. Pensar assim, seria o mesmo que admitir que a nossa misericórdia não é autêntica, visto que ela não brota da verdadeira caridade. Pois, quem age movido por ela não aceita que homem algum lhe seja inferior, ao contrário, tudo faz para torná-los iguais. Deste modo, aquele que ama com perfeita caridade, não se contenta apenas em dar do que lhe sobra; uma vez que esta desperta nele uma nova inquietude, chamada fome e sede de justiça, o que o leva a lutar para corrigir as desigualdades socioeconômicas.²⁶⁰

Agostinho fala, também, que o amor mais autêntico é aquele que é dedicado à pessoa feliz, aquela que já é satisfeita em suas carências materiais. Não poderíamos deixar de salientar esse trecho, pois o autor conecta felicidade e ausência de carências. Portanto, não há em Agostinho uma ética voltada apenas para o crescimento da virtude em nível subjetivo, a verdadeira virtude – a ordem do amor – é vivenciada em comunidade, com o próximo, buscando condições para que ele seja feliz e para que todos sejam iguais.

Não podemos esquecer o que apresentamos no capítulo anterior, pois a busca pela igualdade atinge também um sentido político quando é incitada a participação na vida pública a fim de tornar a sociedade mais justa e garantir a paz²⁶¹. No entanto, se não é possível criar condições objetivas de igualdade, cada um deve fazer sua obrigação, e o começo dessa obrigação é atender aos mais pobres. Há a obrigação de dividir, quem não compartilha seu supérfluo não age com caridade e não está em Deus. Para Agostinho, a atitude ideal numa sociedade desigual é a doação do excedente, aquilo que um homem tem de supérfluo já não mais lhe pertence, os bens são de quem deles precisam: “[...] possuem bens alheios os que possuem bens supérfluos”²⁶².

O apego aos bens é contrário ao preceito da caridade e se torna um obstáculo para a vida feliz. Quando, ao invés de compartilhar o excedente, o homem acumula riquezas, traz para si dois grandes problemas. O primeiro problema é a negação da ordem do amor e, por conseguinte, o afastamento de Deus. Se Deus está onde há caridade, aquele que não vivencia a caridade também não vivencia a presença de Deus. A segunda consequência disso são os próprios males oriundos do acúmulo de bens e riquezas, que afastam o homem da vida feliz:

²⁶⁰ JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. *Op. cit.*, p. 98.

²⁶¹ Cf. *Ep.*, 138, III, 17.

²⁶² *En.*, *Ps.*, 147, 12.

As riquezas, o brilho das honras e as demais vaidades com as quais os mortais se julgam felizes — por não conhecerem a verdadeira felicidade — nada trazem de seguro. Pois, que consolo podem trazer, quando para essas pessoas é mais importante a ostentação do que o necessário? Quando os bens adquiridos atormentam mais pelo temor de os perder, do que pelo prazer de os possuir? Com tais bens os homens não se tornam bons. Os que chegam a se tornar bons, na verdade, é pelo bom uso que deles fazem. E isso é o que torna esses bens algo de bom.²⁶³

Portanto, se não são usados retamente, os bens constituem um obstáculo para a vida feliz, e seu acúmulo é nocivo para a vida dos homens. Quem acumula riquezas, para Agostinho preenche-se de perturbações e afasta-se da beatitude. Logo, é preferível ter uma vida moderada, e o supérfluo obrigatoriamente deve ser dividido, pois o acúmulo constitui grave transgressão da ordem do amor.

3.3 Sobre a propriedade privada e a comunhão de bens

O discurso de Agostinho acerca dos bens não se reduz a uma única obra, não é algo sistematizado, mas perpassa boa parte de seus textos, alguns deles foram por nós citados na seção passada. Sua análise de como deve agir o homem em relação aos bens temporais desemboca, de acordo com o itinerário dessa pesquisa, numa visão social onde igualdade, solidariedade e comunhão de bens são valores essenciais. Na verdade, tais valores funcionam como metas a serem alcançadas. Se a caridade deve ser estendida a todos, a igualdade, por exemplo, deve também reinar entre todos, pois ela é consequência da caridade. Agostinho não elabora uma teoria sócio-política bem definida que torne claro e indiscutível essa interpretação, mas aponta sugestões, nas quais nos apoiamos. Portanto, com o objetivo de enriquecer esse trabalho, faremos um breve debate com alguns comentadores de diferentes visões no que concerne à propriedade privada e à comunhão de bens. Ao final, acompanharemos a linha interpretativa que já está sendo desenvolvida neste capítulo e que foi anunciada há pouco: o homem é pensado, na filosofia de Agostinho, com uma tendência natural, através da solidariedade mútua e comunhão de bens, para viver em igualdade. Essa tendência é natural porque brota do amor: é da prática do amor que emerge o dever para com

²⁶³ *Ep.* 130, 1, 3.

os mais pobres e o dever de transformar a vida terrena em uma vida de abundância, onde os bens temporais sejam acessíveis a todos.

Iniciaremos nossa exposição apresentando as ideias de Étienne Gilson, em sua obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Segundo ele, os bens não constituem um mal em si, o problema está no uso desses bens. Logo, a questão repousa no homem e seu livre-arbítrio. Até aí não há nenhuma novidade, pois tudo isso é bastante claro em Agostinho. No entanto, Gilson não se limita a isentar os bens de qualquer mal ontológico, ele avança mais em seu raciocínio e realiza uma defesa, em nome de Agostinho, da propriedade privada. Diz ele: “[...] é claro que existe um direito de propriedade, não mais dos homens com relação a Deus, mas de um homem em relação a outro”²⁶⁴. Tal afirmação não encontra referência em uma obra de Agostinho, é tomado como base a obra de outro comentador²⁶⁵. Gilson ainda afirma que Agostinho não condena a propriedade privada: “Jamais, em qualquer passagem de seus escritos, ele considerou a propriedade humana como ilegítima e aconselhou sua abolição”²⁶⁶.

Diante de temas tão delicados, causa-nos estranheza que Gilson enfatize que Agostinho não condena a propriedade privada e que jamais cogitou sua aniquilação, mas silencie diante da visão do Bispo de Hipona acerca da partilha dos bens como um ideal de vida cristã²⁶⁷. Também gostaríamos de salientar que, apesar de não condenar a propriedade privada, mas tolerá-la mediante o reto uso dos bens, como bem assinala Gilson, Agostinho demonstra clara preferência do que é comum sobre o que é privado²⁶⁸.

Seguindo um estudo minucioso do epistolário de Agostinho, Ramos apresenta uma visão acerca da propriedade por outro ângulo. Ele não parte de uma defesa, mas do questionamento sobre a legitimidade da propriedade privada. Percebe-se que o tema é tratado por outra perspectiva, um pouco diferente da interpretação de Gilson. Enquanto que Gilson justifica o direito à propriedade, o que Ramos quer analisar é se é justo o direito à propriedade. Apoiado pelas epístolas 153 e 140, Ramos afirma que: “o direito de propriedade de qualquer bem terreno aparece aqui justificado pelo princípio básico do ‘*bene uti*’, regulado pela ‘*ordinata*

²⁶⁴ GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 335.

²⁶⁵ *La morale de saint Augustin* de Bernard Roland-Gosselin.

²⁶⁶ GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 336.

²⁶⁷ Ver as várias citações que fizemos do comentário de Agostino da primeira epístola de São João, como, por exemplo, em *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5 e *In ep. Joan. ad Parthos*, VI, 1.

²⁶⁸ Cf. *Ep.* 140, 24-25.

caritas’ da reta razão”²⁶⁹. Portanto, é a ordem do amor que administra retamente o uso dos bens particulares. Acerca da vida em sociedade, e balizado por outras epístolas, continua Ramos:

“os bens materiais por assim dizer ‘externos’, como as riquezas, as honras e o poder, poderão, pois, ser conservados e desejados, em ordem, porém, à incolumidade, à amizade e ao bem dos súditos (Ep. 130), de tal modo que com eles se façam ‘boas obras’ [...]. Contudo, enquanto não impera a ‘vera amicitia’, que se baseia no ‘amor gratuito’ e não em ‘interesses temporais’ (Ep. 155, n.1), são necessárias as leis do Estado para que ‘a iniquidade dos maus [...] seja menos molesta’ (Ep. 153, n. 26)”²⁷⁰

Não há uma condenação ou defesa da propriedade privada segundo Ramos. Há, entretanto, uma tolerância acerca da propriedade privada se considerada o uso correto dela. Para ele, o que Agostinho afirma é que a posse dos bens deve ser orientada pela ordem do amor. E, conforme o que apresentamos neste trabalho, a ordem do amor impele, como princípio básico, a assistência aos mais pobres e o compartilhamento dos bens supérfluos. No caso específico do Estado, é preciso que ele funcione para diminuir as injustiças (como cita Ramos a partir da epístola 153), tornando menos nocivos os que oprimem aqueles mais frágeis. Não existe, portanto, uma acomodação às regras civis. A lei terrena deve ser guiada pela lei eterna e, assim, garantir o mínimo de injustiças, enquanto a verdadeira amizade, baseada no amor gratuito, não é efetivada. Por esse motivo, torna-se claro que há uma primazia, no pensamento social de Agostinho, do comum sobre o privado. Tanto os homens como Estado devem agir priorizando o que é comum. Pois “[...] para a caridade importa mais o que é comum do que o que é privado”²⁷¹ e “é no privado que se deleita toda a soberba”²⁷².

A terceira e última interpretação acerca da posse dos bens que iremos expor será a de Clodovis Boff, em seu comentário a *Regula* de Agostinho. Enquanto que Gilson e Ramos fazem uma análise bastante clara e moderada sem realizar afirmações sobre a comunhão de bens, Boff radicaliza em sua interpretação e, amparado no próprio exemplo de vida de Agostinho e em suas obras, afirma que existem três princípios orientadores da vida em sociedade: a comunhão de bens ou exclusão da propriedade privada, a exclusão da miséria através da distribuição

²⁶⁹ RAMOS, Manfredo. *Op., cit.*, 261.

²⁷⁰ RAMOS, Manfredo., *Op., cit.*, 262.

²⁷¹ *Ep.* 140, **25** 62. “Y pues la caridad mira más por lo común que por lo privado”

²⁷² *Ep.* 140, 24, 61. “en lo privado en lo que se deleita toda soberbia”.

proporcional dos bens e, por último, a sobriedade de vida ou exclusão da acumulação²⁷³. Vejamos cada um desses três princípios apresentados por Boff.

Sobre a “exclusão da acumulação” encontramos base em Agostinho na passagem que citamos do seu comentário aos Salmos²⁷⁴. É contra a ordem do amor acumular bens, pois a caridade incita ao uso reto das riquezas, e nessa retidão reside compartilhar o supérfluo. A ideia de “exclusão da miséria” surge como uma consequência da não acumulação. Se a caridade deve atingir a todos, o desejo de igualdade também deve ter mesmo fim. E, embora essa situação seja hipotética, se todos compartilhassem de seu supérfluo os bens seriam divididos igualmente, não haveria, por conseguinte, miséria.

A respeito do primeiro princípio, a “comunhão de bens”, ainda não foi dito nada, até agora abordamos somente o imperativo de dividir, compartilhar do excedente. Então, vejamos os argumentos de Boff:

“O santo legislador africano está convencido: sem comunhão material de bens não há verdadeira comunidade. Por quê? Porque, para ele, a propriedade particular divide as pessoas. É instrumento de conflito e de dominação do homem sobre o amor”²⁷⁵

Boff encontra força para sua interpretação nas próprias palavras de Agostinho: “Necessariamente se torna soberbo quem possui bens particulares”²⁷⁶. Seria, então, a posse de qualquer bem um passo para a soberba? Agostinho desenvolve esse pensamento em uma longa e importante passagem do mesmo comentário ao Salmo 131:

Quem, contudo, quer arranjar um lugar para o Senhor, contente fica não com seus bens particulares, mas com os comuns. Foi isso que os fiéis então fizeram com seus próprios bens; puseram-nos em comum. Então perderam o que tinham de seu? Se os possuíssem sozinhos, cada qual teria o que era seu; teria apenas isso; ao tornarem comuns seus bens particulares, também os bens dos outros se fizeram seus. A caridade esteja atenta. Por causa dos bens que cada um de nós possui, existem contendas, inimizades, discórdias, lutas entre os homens, tumultos, dissensões, escândalos, pecados, iniquidades, homicídios. Por que razão? Por causa do que possuímos em particular. Acaso brigamos por causa do que possuímos em comum? Em comum respiramos o mesmo ar, vemos em comum o

²⁷³ BOFF, Clodovis. Apresentação e comentários a Regra de Santo Agostinho. *In: A regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 93.

²⁷⁴ Cf. *En., Ps.*, 147, 12.

²⁷⁵ BOFF, Clodovis. *Op., cit.*, p. 58.

²⁷⁶ *En. Ps.*, 131, 7.

mesmo sol. Felizes, portanto, os que de tal modo dispõem um lugar para o Senhor, que não gostam de ter bens particulares.²⁷⁷

Não se pode negar que há uma veemente defesa da comunhão de bens. Os bens compartilhados são um caminho para o fim das pelejas entre os homens, ao passo que o privado inclina a humanidade à soberba. Entre comum e privado, existe clara preferência pela vida em comum, ou seja, pela comunhão de bens. Diz Agostinho, na obra *Regula ad servos Dei*:

Igualmente, que ninguém trabalhe para si próprio, mas cada um de vós trabalhe em favor de todos. E nisso ponha mais aplicação, constância e zelo do que se trabalhasse em benefício pessoal [...]. Isso significa que o bem comum deve se antepor ao bem particular e não o bem particular ao comum. E, assim, podereis medir vosso crescimento, pelo modo com que vos preocupais com o interesse comum, colocando-o acima de vosso interesse particular.²⁷⁸

Apesar de ter sido escrita para o uso monástico, a *Regra* de Agostinho traz ensinamentos importantes, universais, e que corroboram as citações anteriores. Desse modo, entendemos que o compromisso de Agostinho com o bem comum deve nortear a lei terrena. A opção pela comunhão de bens e a igualdade social funciona como um ideal, que talvez possa ser jamais alcançado, mas que existe como modelo de uma sociedade onde impera a caridade e a justiça. Uma vida orientada pela caridade fraterna é uma vida de serviço pelo outro, veremos adiante como esse “dar-se” pelo próximo atinge a caridade perfeita.

3.4 A caridade perfeita

Já afirmamos que a caridade inicia pelo atendimento do pobre em suas carências, mas ainda não falamos sobre até que ponto essa caridade progride. O serviço ao próximo atinge a máxima doação e altruísmo quando a própria vida é dada por inteiro. Agostinho pensa uma moral interior que atinge a perfeição quando o ser humano está pronto a doar sua própria vida pelo próximo. O amor cresce do simples desprendimento dos bens excedentes para um patamar onde a vida do outro é entendida como algo tão precioso que se torna critério para a perfeição da caridade e, por consequência, para a beatitude. Argumenta Agostinho: “Pode haver

²⁷⁷ *En. Ps.*, 131, 5.

²⁷⁸ *Reg.*, V, 31.

obra mais manifesta da caridade do que atender os pobres? [...] Pode haver obra mais excelente do que morrer pelos irmãos?”²⁷⁹ e assevera: “Essa é a perfeita caridade: estares pronto a morrer pelo irmão”²⁸⁰.

A ética do amor em Agostinho é uma ética da vida, pois coloca a vida do outro, ou melhor, a dignidade do outro, como critério de ação da caridade. Estar pronto a morrer pelo próximo nada mais é que afirmar a importância máxima da vida terrena. Em outras palavras, o ato de morrer pelo próximo, que pode até parecer um ato de desprezo à vida, significa, na verdade, uma afirmação da vida. No momento em que um homem está pronto a entregar sua vida para garantir a de outro ele está, também, afirmando a grandiosidade que é a vida do outro. Mas, e em relação à vida daquele que morre, ela também não é importante? Sim, é. E ele só irá abandoná-la pelo ato máximo da caridade, o ato de morrer pelo próximo, para garantir a vida do próximo. Seu ato é realizado pela superabundância de amor, não por repulsa à vida, mas pela defesa da vida do próximo. Uma vida de serviço pela humanidade, alvo da caridade fraterna, se pretende ser perfeita, deve percorrer o caminho que vai do desprendimento do que é excedente (os bens terrenos) ao desprendimento do que é transitório (a vida terrena), em benefício do próximo: “Essa é pois a perfeição da caridade. Se alguém tiver tanto amor a ponto de estar pronto a morrer por seu irmão, nele a caridade é perfeita”²⁸¹.

É, portanto, amando que o homem busca a perfeição terrena: “começa por amar, e tu te tornarás perfeito. Começaste a amar? Deus começou a habitar em ti”²⁸². Quem pratica a caridade está com Deus, quem não age com caridade age contra Deus, pois Deus é amor: “não se pode enaltecer mais o valor da caridade do que dizendo que Deus é amor”²⁸³.

O homem cresce em semelhança e purifica sua imagem do criador agindo por meio da caridade. Questiona Agostinho sobre em que nível de perfeição chegaria o homem amando ordenadamente, acaso poderia ser como o criador? Por portar a imagem de Deus, o *telos* natural do homem é ser como Deus. Não com igualdade plena, mas em proporção à natureza humana. Argumenta Agostinho: “se somos feitos à imagem de Deus, por que não seríamos como Deus? Não se trata de

²⁷⁹ *In ep. Joan. ad Parthos*, VI, 2.

²⁸⁰ *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 4.

²⁸¹ *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 4.

²⁸² *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 12.

²⁸³ *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 14.

semelhança que vá até a igualdade perfeita, mas de semelhança proporcional à nossa medida”²⁸⁴. Logo, é pela caridade que o homem se assemelha a Deus.

A prática da caridade engloba a totalidade da vida humana, tanto no nível pessoal, como meio para a beatitude, como no âmbito social, na medida em que não é possível amar e ignorar as condições de vida do próximo. A ética do amor em Agostinho une caridade e justiça: a prática do amor fraterno envolve a vida em sua totalidade e o seu objetivo é tornar-se perfeita: “a caridade perfeita torna perfeita a justiça”²⁸⁵. O caminho pela beatitude é o caminho para a virtude ou para a ordem do amor e, obrigatoriamente, é um caminho que passa pelo próximo, pela justiça e pela igualdade social. E quanto mais possa crescer o amor, mais crescerá a justiça, até que ambas atinjam a perfeição.

²⁸⁴ *In ep. Joan. ad Parthos*, IX, 3.

²⁸⁵ *In ep. Joan. ad Parthos*, IX, 4.

CONCLUSÃO

Nosso objetivo principal nesta dissertação – a análise da “ética do amor” em Santo Agostinho – foi construído a partir de três eixos, desenvolvidos em três capítulos. Dissertamos acerca do amor, especialmente do amor fraterno e dos desdobramentos desse amor na vida social.

O tema do primeiro capítulo, a antropologia e o problema da felicidade, foi pensado como pressuposto para a análise principal deste trabalho. Sem uma apresentação mínima acerca dos elementos que constituem o homem, seria assaz complicado abordar satisfatoriamente o tema do amor. Apresentamos os aspectos essenciais da condição humana em Agostinho: o homem como ser criado à imagem e semelhança de Deus, as partes constituintes do homem (corpo e alma), o livre-arbítrio e a graça divina. Todos esses momentos complementaram nossa exposição do problema central do homem: o problema da felicidade.

O caminho para conquistar a felicidade passa pelo amor, ou melhor, pela ordem do amor. Esse foi o tema desenvolvido no segundo capítulo. Iniciamos pela ordem dos seres e chegamos ao ideal de homem virtuoso, levando em conta a análise da vontade e das paixões. Em seguida, aportamos na “ordem do amor”, com a discussão sobre o que se deve amar e como amar. Por último, apresentamos as reflexões de Agostinho sobre a ordem na sociedade humana e os conceitos de “cidade terrena” e “cidade celeste”.

Por último, buscamos extrair as práticas éticas voltadas ao próximo fundamentadas na “ordem do amor”. O amor ao próximo foi apresentado como um imperativo ou condição para a felicidade ou para a “posse” de Deus. A partir do amor fraterno destacamos que essa “ética do amor” não está voltada apenas à satisfação do desejo natural do homem de ser feliz e estar com Deus, mas também é uma ética preocupada com as condições espirituais e materiais dos irmãos, criados igualmente à imagem e semelhança de Deus e chamados à comunhão perfeita. Segundo nossa abordagem, a visão social de Agostinho tem como norte uma vivência do amor baseada na solidariedade mútua. Para isso, são tomados como ideais a partilha dos bens, o fim da dominação do homem pelo homem e a igualdade entre as pessoas.

O modo como se ama os bens é a grande questão da moralidade em Agostinho. O homem excede a medida por cobiça, por priorizar aquilo que tem apenas valor terreno e desprezar o que é mais nobre. O uso desordenado dos bens

torna-se um empecilho para a efetiva vivência do amor. O amor mais verdadeiro e desinteressado só é possível num ambiente de igualdade, e para possibilitar esse cenário é incentivada a partilha dos bens e a vida em comunidade, onde aquilo que é comum é preferível ao que é particular. Quem partilha do seu supérfluo se liberta dos males que os bens em excesso podem trazer e liberta o próximo das tribulações terrenas. Além disso, a não acumulação e a partilha dos bens contribuem para tornar as condições de vida em sociedade mais justas, e quanto mais se desenvolvem justiça e igualdade, mais cresce o amor. Logo, a busca pela beatitude ou a busca de Deus, que se realizam pelo amor ao próximo, traz como efeito a transformação da vida terrena numa vida de superabundância de amor, onde as dificuldades materiais são minimizadas através do amor mútuo.

Portanto, consideramos que a análise do amor que realizamos expõe um lado do pensamento social de Agostinho pouco explorado, preocupado com a vida terrena e as condições materiais de vida. Não podemos afirmar que há uma teoria sócio-política explícita em Agostinho que detalhe uma moral fundamentada na comunhão de bens e na igualdade social, mas há indicações em suas obras para entender que tais valores surgem como norte para ação humana. As ideias do Bispo de Hipona, por exemplo, em sua *Regula* ou no comentário *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus* não existem para orientar somente um ideal de vida religiosa ou monástica. Por mais que proponham um modelo comunitário que poderá ser jamais concretizado, essas ideias funcionam como uma bússola para todos os cidadãos da “cidade celeste”, que seguem através dos séculos operando a fé pelas obras da caridade. Dessa forma, o amor em geral e, principalmente, o amor ao próximo está alinhado ao que chamamos hoje de justiça social. Para Agostinho, quem deseja estar em comunhão com Deus e encontrar a vida feliz não pode viver indiferente ao clamor dos mais necessitados.

REFERÊNCIAS

Obras de Santo Agostinho:

AURELIUS AUGUSTINUS

_____. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos (livros I-X). Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991, vol. I, 3ª ed.

_____. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos (livros XI-XXII). Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990, vol. II, 2ª ed.

_____. **A doutrina cristã:** manual de exegese e formação cristã. Tradução, adaptação e notas de Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007 [col. "Patrística", vol. 17].

_____. **A fé e o símbolo; Primeira catequese aos não cristãos; A disciplina cristã; A continência.** Tradução de Fabricio Gerardi, Paulo Mascarenhas, Gerson de Arruda e Marcos Costa. São Paulo: Paulus, 2013 [col. "Patrística", vol. 32].

_____. A fé nas coisas invisíveis. *In:* AGOSTINHO, Santo. **O sermão da Montanha e Escritos sobre a fé.** Tradução Nair Assis Oliveira, Fabricio Gerardi e D. Paulo Evaristo Arns. São Paulo: Paulus, 2017 [col. "Patrística", vol. 36].

_____. A graça e a liberdade. *In:* AGOSTINHO, Santo. **A graça (II).** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999 [col. "Patrística", vol. 13].

_____. A natureza e a graça. *In:* AGOSTINHO, Santo. **A graça (I).** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998 [col. "Patrística", vol. 12].

_____. **A Trindade.** Tradução e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Paulus: 2008 [col. "Patrística", vol. 7].

_____. **Cartas.** Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>.

_____. Comentário Literal ao Gênesis. *In:* AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005 [col. "Patrística", vol. 21].

_____. Comentário Literal ao Gênesis, Inacabado. *In:* AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005 [col. "Patrística", vol. 21].

_____. **Comentário aos Salmos:** Salmos 1-50. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiros de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1997 [col. "Patrística", vol. 9/1].

_____. **Comentário aos Salmos:** Salmos 51-100. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiros de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1997 [col. "Patrística", vol. 9/2].

_____. **Comentário aos Salmos:** Salmos 101-150. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiros de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1997 [col. "Patrística", vol. 9/3].

_____. **Comentário da primeira epístola de São João.** Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 [col. "Patrística", vol. 24].

_____. **Confissões.** Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 21^a ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Cuestiones diversas a Simpliciano.** Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_simpliciano/index.htm>.

_____. **Dos bens do matrimônio; A santa virgindade; Dos bens da viuvez; Cartas a Proba e a Juliana.** Tradução de Vicente Rabanal e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2000 [col. "Patrística", vol. 16].

_____. Enquirídio. *In:* AGOSTINHO, Santo. **O sermão da Montanha e Escritos sobre a fé.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2017 [col. "Patrística", vol. 36].

_____. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009 [col. "Patrística", vol. 25].

_____. **La inmortalidad del alma.** Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index.htm>.

_____. **Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos.** Biblioteca de Autores Cristianos. [Obras completas - versión española]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index.htm>>.

_____. **Las Confesiones.** Edição bilíngue com tradução e notas de Angel Custodio Vega. 8^a ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974 [col. "Obras Completas de San Agustín, vol. II].

_____. **Las Retractaciones.** Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index.htm>>.

_____. **Ochenta y três cuestiones diversas.** Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/ottantatre_questioni/index.htm>.

_____. O espírito e a letra. In: AGOSTINHO, Santo. **A graça (I).** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998 [col. “Patrística”, vol. 12].

_____. **O livre-arbítrio.** Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995 [col. “Patrística”, vol. 8].

_____. **Sermões.** Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>>.

_____. **Solilóquios; A vida feliz.** Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998 [col. “Patrística”, vol. 11].

_____. Sobre o Gênesis contra os Maniqueus. In: AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005 [col. “Patrística”, vol. 21].

_____. Regra para os servos de Deus. In: BOFF, Clodovis. **A regra de Santo Agostinho.** Apresentação e comentários de Clodovis Boff. Petrópolis: Vozes, 2009 [col. Regras comentadas].

Comentários sobre Santo Agostinho:

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2011.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho.** Trad de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho.** Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Extra Ecclesiam Nulla Salus:** Semelhanças e diferenças entre a “Cidade de Deus” e a Igreja (Católica) na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Revista Symposium, ano 8, nº 2, 2004.

_____. **O Amor Enquanto Fundamento Ético-Moral de Socialização do Homem:** A Dimensão Social do Amor em Santo Agostinho. *Cadernos da ESTEF.* Porto Alegre, vol. 2, n. 21, p. 54-63, jul./dez. 1998.

COUTINHO, Gracielle Nascimento. **Santo Agostinho e o percurso da interioridade humana em busca da felicidade.** 2014, 111p. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2014.

FITZGERALD, Allan. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. **Amar e ser feliz**: uma análise do amor e sua relação com a felicidade em Agostinho. 2004, 125p. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2004.

LIMA, João Paulo Araújo Pimentel; JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. **As duas dimensões do amor no pensamento de Agostinho**. Revista Expressão Católica. Quixadá: v. 04, n. 2, p. 9-16, Jul-Dez, 2015.

MONTAGNA, Antonio Leomar. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. 2006, 125p. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2006.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2ª ed. São Paulo: Discurso editorial/Paulus, 2009.

RAMOS, Manfredo. **A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.

SANTOS, Arnaldo do Espírito. **Imagens do amor em Santo Agostinho**. Coimbra. Revista Humanitas. v. LIV, p. 101-113, 2002.

Obras diversas:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: **ARISTÓTELES**: Metafísica – Livro I e II; *Ética a Nicômaco*; *Poética*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BOFF, Leonardo. **A urgência de refundar a ética e a moral**. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2014/10/27/a-urgencia-de-refundar-a-etica-e-a-moral/>>. Acesso em: 10 mar. 2017.

_____. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes: 2012.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. **A companion to philosophy in the Middle Ages**. Oxford, Blackwell, 2002.

NERI, Demetrio. **Filosofia moral**: manual introdutório. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Hösle. In: OLIVEIRA, Manfredo (org). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2009.

PLATÃO. O Banquete. *In*: PLATÃO. **Diálogos V**: O Banquete; Mênon (ou Da Virtude); Timeu; Crítias. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2010.

PLOTINO. **Eneadas V-VI**. Introducciones, traducción y notas de Jesus Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. 2ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

RODRIGUES, Afonso. **Psicologia da Graça**. São Paulo: Loyola, 1995.

ROUSSELOT, Pierre. **The problem of love in the Middle Ages**: a historical contribution. Translated and with an introduction by Alan Vincelette. Marquette University Press [Marquette studies in philosophy, vol. 24].

SANTO, Tomas de Aquino. **Suma de Teologia II**: Parte I-II. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. Tradução de Fernando Sales. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2006.

SÊNECA. Sobre la ira. *In*: SÊNECA. **Diálogos**. Introducciones, traducción y notas de Juan Mariné Isidro. Madrid: Editorial Gredos, 2008.