



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FRANCISCO DAMAZIO DE AZEVEDO SEGUNDO

**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO N'A *CIDADE DE DEUS*, DE
SANTO AGOSTINHO**

JOÃO PESSOA/2017

FRANCISCO DAMAZIO DE AZEVEDO SEGUNDO

**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO N'A *CIDADE DE DEUS*, DE
SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Orientadora: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira.

JOÃO PESSOA/2017

F818a Azevedo Segundo, Francisco Damazio de.

O amor como fundamento ético-político na Cidade de Deus, de Santo Agostinho / Francisco Damazio de Azevedo Segundo. - João Pessoa, 2017.

83 f.

Orientação: Maria Simone Marinho Nogueira.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.


1. Filosofia. 2. Amor - fundamento ético-político. 3. Ética. 4. Política. I. Nogueira, Maria Simone Marinho.
II. Título.


UFPB/BC


**ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO CANDIDATO
FRANCISCO DAMAZIO DE AZEVEDO SEGUNDO**

Aos vinte e cinco dias do mês de setembro do ano de dois mil e dezessete (25/09/2017) às 10:00 horas, na Sala 506 do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação do mestrando **Francisco Damazio de Azevedo Segundo**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A banca examinadora foi constituída pelos professores: Dra. Maria Simone Marinho Nogueira (orientador/UEPB), Dr. Giuseppe Tosi (membro/UFPB) e Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (membro externo/UFPE). Dando início à sessão, a professora Dra. Maria Simone Marinho Nogueira, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra para o mestrando Francisco Damazio de Azevedo Segundo, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada “**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO N’A CIDADE DE DEUS, DE SANTO AGOSTINHO**”. Após a exposição do candidato o mesmo foi sucessivamente argüido por cada um dos membros da banca. Terminadas as argüições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um bom intervalo, a banca examinadora retornou à sala e a presidente Dra. Maria Simone Marinho Nogueira, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou APROVADA a dissertação “**O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO N’A CIDADE DE DEUS, DE SANTO AGOSTINHO**”, tendo declarado que seu autor Francisco Damazio de Azevedo Segundo faz jus ao título de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da Expedição do Diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 25 de setembro de 2017.


Francisco da Costa Almeida
Secretário


Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira
(orientador/UEPB)


Prof. Dr. Giuseppe Tosi
(membro/UFPB)


Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa
(membro/UFPE)

LISTA DE ABREVIATURAS

Conf.

De beat. vita

De civ. Dei

De doc. christ.

De lib. arb.

De mor.

Ecclesiae Manichaeorum

De nat. boni

De vera rel.

Sol.

Confissões

Sobre a Vida Feliz

Sobre a Cidade de Deus

Sobre a Doutrina Cristã

Sobre o Livre Arbítrio

De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus

Sobre a Natureza do Bem

Sobre a Verdadeira Religião

Solilóquios

À mamãe por ser minha
primeira manifestação de amor
e à Vanessa, pela vida...

AGRADECIMENTOS

A Deus, a “Vida da minha vida”, e a Nossa Senhora, agradeço por cada momento!

À minha família, mamãe (Sônia), papai (Damazio), meu irmão (Noé) e irmã (Aurilene), que me ensinaram que o amor muitas vezes se manifesta de forma dolorosa, e mesmo assim permanece sendo amor. A alegria de vocês sempre foi minha maior motivação.

À Vanessa, por ter surgido do nada na minha vida e ter me mostrado que é minha razão. As ligações diárias não encerram a saudade, mas ouvir sua voz faz com que meu coração repouse. A saudade demonstra-se como a manifestação que o amor é maior do que a distância e o tempo. Se hoje aqui estou, é por seu sorriso ter me abrigado.

Aos amigos que mesmo à distância estiveram presentes, sejam aqueles desde a época do ensino médio (Ailton, Fabrício, Thiago), por mostrar que a eternidade pode se fazer no tempo; aos da época do seminário, hoje padres Mário e João Paulo, agradeço pelas orações sinceras; os da época de professor do estado do Ceará, Balduino e Gérson; aos do tempo da faculdade de Direito, Marcus e Thiago; aos colegas do mestrado, de um modo especial Bruno e Sérgio, que são amigos que levarei para a eternidade; e aos de hoje, do IFAP, Luciana, Arthur, Luan, Fabrício “Josianes” e Camila, por estarem comigo nos momentos mais difíceis, sobretudo, serem presença diante da ausência da família. A amizade vossa torna suave o fardo.

Aos alunos de quem fui professor e amigo, que eu tenha sido sinal de Deus na vida de vocês!

À Professora Doutora Maria Simone Marinho Nogueira. Não tenho palavras para dizer o quão sou grato, pois aceitou a orientação de todo coração e sempre foi zelosa. Perdão pela distância e desculpa as falhas. Sentirei saudade das cobranças por e-mail. De orientando me tornei fã! Obrigado por tudo! Obrigado de todo coração!

Ao Professor Doutor Marcos Roberto Nunes Costa, a quem já admirava, e ao Professor Doutor Anderson D'Arc Ferreira, por terem aceito participar da banca de qualificação deste trabalho, eternamente agradecido pela acolhida e correções!!

Aos professores do mestrado, agradeço na pessoa de prof. Giuseppe Tosi, obrigado por ter me ensinado em suas aulas a ser mais humano.

“O amor é uma companhia.
Já não sei andar só pelos caminhos,
Porque já não posso andar só.
Um pensamento visível faz-me andar mais depressa
E ver menos, e ao mesmo tempo gostar bem de ir vendo tudo.
Mesmo a ausência dela é uma coisa que está comigo.
E eu gosto tanto dela que não sei como a desejar.
Se a não vejo, imagino-a e sou forte como as árvores altas.
Mas se a vejo tremo, não sei o que é feito do que sinto na
ausência dela.
Todo eu sou qualquer força que me abandona.
Toda a realidade olha para mim como um girassol com a cara
dela no meio”
(PESSOA, F. Poemas de Alberto Caeiro. Madrid: Visor Libros,
1984, p. 166-168).

“All you need is love”
(LENNON, John & McCartney, Paul. All you need is love. *In*.
Yellow submarine. Abbey Road Studios: Londres, 1967).

RESUMO

A presente dissertação tem por escopo apresentar o amor como fundamento ético-político no pensamento de Aurélio Agostinho, tendo como fonte basilar a obra *A Cidade de Deus*. A temática se faz necessária diante das problemáticas éticas e políticas vivenciadas na contemporaneidade, com o uso do Estado e das instituições sociais para manutenção das desigualdades sociais, raciais, religiosas, o que deságua na exclusão e sofrimento do outro. A hipótese aqui levantada diz respeito ao amor, enquanto fundamento e motivador das ações humanas, desta forma, será averiguada a via ética agostiniana de amar “onde tudo é Justiça”, a fim de serem percebidas as falhas da ação ética-política quando os cidadãos não amam o que deve ser amado. Para tanto, a fim de que esse estudo seja salutar, num primeiro momento será analisado o lugar que a ética possui no pensamento do Filósofo africano. Posteriormente, a análise da ética propriamente agostiniana e, por fim, o estudo do amor enquanto fundamento ético-político. O amor se apresenta como fundamento, porém, o objeto a ser tratado no que se deve amar, diante dos problemas vivenciados de injustiças sociais e ideologias discriminatórias. Os capítulos, desta maneira, dividem-se em três momentos: primeiramente, será analisada a divisão de Filosofia perpetrada pelo Bispo de Hipona no livro supracitado, sendo decorrente da filosofia platônica, no caso: as áreas racional, natural e moral; que, por sua vez, são ramificações do pensamento socrático, da sabedoria contemplativa e da sabedoria ativa. Após chegar à compreensão de qual seja o espaço da ética, enquanto via emergente da moral e, portanto, da vida ativa, que possui por objetivo “amar onde tudo é Justiça”, então será estudado o que é a ética. Desta maneira, a segunda parte estará imersa na conceituação da ética agostiniana, suas categorias, a fim de se verificar quais as condições para que uma determinada ação seja compreendida como ética ou não. Assim, será desenvolvida uma pesquisa sobre o problema da existência do mal, na visão maniqueia, que será rechaçada pelo Filósofo africano, tendo como pano de fundo o livre-arbítrio e, conseqüentemente, a categoria de vontade, bem como a importância do amor como “peso”, que inclina o homem e, portanto, as suas ações. No terceiro capítulo, o estudo estará centrado na análise da questão da sociabilidade do homem que ocorre por fatores naturais e contingentes, diante do livre-arbítrio da vontade. Por fim, será analisado o problema das relações entre lei temporal e lei eterna, a fim de verificar se os conflitos existentes entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus, que estão fundamentadas no amor e, que no itinerário humano, este retorna para o próprio amor, com o objetivo de encontrar a Felicidade (*beate vivere*).

Palavras-chaves: Amor. Ética. Política.

ABSTRACT

The present dissertation objectifies depict the love as an ethical-political foundation in thinking of Aurelio Agustín, considering as foundation the book *The City of God*. The theme is necessary in front of ethical-political problems experienced in the contemporary, as the use of the State and the social institutions to the maintenance of social, racial, religious inequalities which unleashes in exclusion and suffering of neighbour. The hypothesis supported here is in respect to the love, while foundation and motivating of human's actions, therefore, it will be ascertained Augustinian ethical of love "where everything is Justice", in order to be perceived the failure of ethical-political action when the citizens do not love what have to be loved. For this purpose, in order to this study be salutary, in the first moment it will be analyzed the place of ethics takes up in the mind of African philosopher. Subsequently, the analysis of the ethics and, finally, the study of love as an ethical-political foundation. The love presents itself as the foundation, however the focus in this study is in what must to be loved, in front of the problems experienced about social injustices discriminatory ideologies. The chapters are divided in three moments: the division philosophy perpetrated for the Bishop of Hippona in the aforesaid book, resulting platonic philosophy, in this case: the rational area, natural and moral; which, in turn, are ramifications of Socratic's thought, the contemplative knowledge and about the active knowledge. After arriving in the comprehension in what be the space of ethics, while the emerging point of view about the moral and, therefore, the active life, in what has aimed "love where everything is Justice", so it will be studied what is ethics. Therefore, the second part presents the concept of the Augustinian ethics, their categories, in order to be noted in what conditions a certain action can be understood as ethical or not. Therefore, it will be developed a research about the problem of existence of evil, in Manichean vision, that will be rejected for the African philosopher, which the scenary is the freewilland, consequently, the category of will, as well as the importance of love as "balance", which tendency the man and, consequently, their actions. In the third chapter, the study will be focused in the analysis about the man's sociability which occurs by natural factors and contingents, in front of the freewill. Finally, it will be analysed the problem of relations between temporal time limit and everlasting law, in order to verify the conflicts between City Of Men and City Of God, in which is founded in love and, in its human itinerary, returns for the self-love, in order to find the happiness (*beate vivere*).

Keywords: Love. Ethics. Politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 DA SABEDORIA CONTEMPLATIVA À SABEDORIA ATIVA EM AGOSTINHO .	15
1.1 O <i>LOCUS</i> DA ÉTICA NA FILOSOFIA AGOSTINIANA	17
1.1.1 A finalidade da filosofia em Agostinho	18
1.1.2 As ramificações da filosofia platônica	19
1.2 A NATUREZA DO HOMEM: A VERDADE INTERIOR	22
1.2.1 A descoberta do homem interior	23
1.2.2 A relação corpo-alma em Agostinho	27
1.3 O EUDAIMONISMO COMO BEATITUDE EM AGOSTINHO	31
1.3.1 A vida feliz como meta última	32
1.3.2 A beatitude enquanto sabedoria	35
1.4 A ÉTICA COMO <i>VITA ACTIVA</i>	37
2 O PENSAMENTO ÉTICO AGOSTINIANO	41
2.1 O PROBLEMA DO MAL NO LIVRE-ARBÍTRIO AGOSTINIANO	42
2.1.1 A compreensão de mal no maniqueísmo	43
2.1.2 A crítica agostiniana à compreensão maniqueia	45
2.2 O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE	48
2.2.1 O Livre-Arbítrio como causa das ações morais	49
2.2.2 A Influência (Neo)platônica e Paulina sobre a categoria de Vontade	51
2.2.3 A Vontade como Pressuposto do Livre-Arbítrio	56
3 O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO EM AGOSTINHO	64
3.1 A SOCIABILIDADE HUMANA	65
3.1.1 A noção agostiniana de povo	67
3.1.2 O governo como serviço	69
3.2 O FUNDAMENTO DAS CIDADES	70
3.2.1 A dialética das cidades	71
3.2.2 A dicotomia entre a lei eterna e a lei temporal	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	81

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo compreender o amor como fundamento no pensamento ético-político de santo Agostinho, tendo como obra basilar *A Cidade de Deus*. A fim de melhor entender a proposta filosófica do autor em apreço, este trabalho será dividido em três momentos, a saber: entender qual o espaço que a ética ocupa no pensamento do Bispo africano, posteriormente, compreender o que, de fato, é a ética e qual a relação que possui com o amor; por fim, será analisado o amor como fundamento ético-político, no que tange a questão da sociabilidade do homem com seus pares, com as instituições sociais e com o Estado.

O amor apresenta-se como fundamento da ação do indivíduo. O que se coloca como problema, portanto, não é se é possível amar, mas o que deve ser amado. Desta forma, o imbróglio agostiniano perpassa a esfera ética-política e também jurídica, tendo em vista que se trata de uma discussão deontológica, a qual parte de um fundamento ontológico. Segundo esse, o pensamento judaico-cristão é causa de toda a natureza e, inclusive, do ser humano, este criado à “imagem e semelhança” de Deus.

A discussão proposta relaciona-se aos problemas contemporaneamente vivenciados, seja no campo na ética e da política, tendo em vista que na modernidade, seguindo o modelo kantiano, é possível falar da política separadamente do direito e da moral, fato discutido nesse trabalho, tendo em vista que a política é extensão do comportamento ético do sujeito, e este transparece enquanto cidadania na participação da sociedade. Na discussão política atual, sobretudo com tantos “muros” que são construídos e exteriorizam a divisão entre os povos, não há espaço para a solidariedade e para o respeito com o próximo por conta de tantas ideologias que cegam o ser humano. Essa cegueira ideológico-religiosa-partidária não permite que a política esteja voltada para o amor ao próximo, àquele que sofre, que passa fome e tem a pobreza como sua companheira. É a miséria que serve como palanque. A desigualdade social cada vez mais cega o olhar humano para o pobre e o rejeitado. Todas estas atividades, entretanto, podem ser observadas no pensamento agostiniano enquanto ações éticas-políticas em que o ser humano ama, mas ama aquilo que não deveria ser amado, ama a indiferença,

ama a exclusão social, ama o preconceito e as desigualdades, afastando-se, desta maneira, da *ordo amoris* e, portanto, de si mesmo, enquanto ser humano.

Num primeiro momento, a preocupação estará vertida na compreensão do *lócus* que a ética possui no arcabouço filosófico agostiniano, pois é sumamente necessário compreender como ocorre a estruturação da sua reflexão e “onde” a reflexão em torno do agir moral está situada, a fim de compreender, posteriormente, o que ela é.

O projeto filosófico do pensador cristão em apreço, desta maneira, parte de uma visão tripartida de filosofia, em que essa se divide em racional, natural e moral, acompanha, assim, a estrutura platônica, que se subdivide em física, lógica e ética. Cada campo filosófico possui um objetivo específico, mas não são independentes, pois possuem uma ligação íntima no pensamento agostiniano, em que um necessita do outro a fim de cumprirem o seu objetivo comum, que é a meta última de todo ser humano: a felicidade, que não se confunde com o *bene vivere*, mas com o *beate vivere*.

Uma análise correlata de cada área será empreendida a fim de se compreender qual a especificidade em ação e objeto de cada uma, como pode ser intuída da área natural, que visa *contemplar* onde é *certo*; o racional, ao *buscar* a *segurança*; e, por fim, o campo da moral, que se realiza em *amar* onde tudo é *Justiça*. A ação das áreas filosóficas é a própria capacidade do homem de *contemplar, buscar e amar*. Contudo, tais atividades possuem um objeto próprio, aquilo que é *certo*, ou seja, que não se é possível duvidar, que não esvaece; o que é *seguro*, que não é capaz de se perder na efemeridade das coisas; e, finalmente, a *Justiça*, em que é dado a cada ser o que lhe pertence, nada mais ou menos o que merece, mas somente o necessário, tendo como relação o que ele é. Todas as áreas, assim como o próprio ser humano, aspiram à Felicidade.

A ética, enquanto pertencente ao campo da moral, dispõe a respeito do amor, da capacidade do ser humano em amar, mas amar o que? Amar onde tudo é *Justiça*. O problema ético em Agostinho gira em torno do que é possível amar, a fim de que este amor seja orientado à *Justiça*?

O objeto de todas essas áreas, tendo em vista que Agostinho recebe influências, juntamente com o platonismo, das Sagradas Escrituras da tradição judaico-cristã traz em si um entendimento de Deus, enquanto a causa de todas as coisas e o criador de todas as criaturas. O Pensador africano realiza uma síntese do

pensamento platônico e dos Livros Sacros, e que aquilo que é *certo, seguro e Justo*, que deve ser *contemplado, buscado e amado* funde-se na figura de Deus.

A problemática, a partir de agora, reside na questão do como e onde procurar Deus. Agostinho propõe que Deus, enquanto *interior*, deve ser procurado no *coração do homem*, ou seja, o criador, enquanto causa da criatura, deve ser procurada no mais íntimo da criatura, por um itinerário de autoconhecimento, cuja meta é conhecer o ser, natureza de todas as naturezas e que as supera e concede uma ordem na qual todas as criaturas estão dispostas.

Na medida em que o ser humano conhece as coisas, o que elas realmente são, compreende também a ordem em que elas estão dispostas devendo fruir do que deve ser fruído, ou seja, de Deus, uma vez que somente Ele é certo e seguro, diante da sua eternidade e perfeição. Contrariamente ao que ocorre frente às criaturas, perante a efemeridade e a imperfeição, estas devem ser utilizadas, pois são meio para alcançar o fim. Assim, tudo está dentro de uma ordem, em que cada uma possui também uma ordem, de gozo ou de uso, quando há a quebra desta ordem há uma confusão, em que o homem ama aquilo que não deveria ser amado. O que resulta na própria ação ética do sujeito diante da sua vida.

No segundo capítulo, compreendido o *lugar* em que se situa a ética no agostinianismo, então passará a ser estudado o que é a ética, como é possível conceituar a ética de Santo Agostinho. Desta maneira, o primeiro problema que se faz é referente à compreensão maniqueia do mal, pois os maniqueus projetavam o mal enquanto estatuto ontológico que, juntamente com o bem, estariam em eterno conflito. Tal visão é combatida pelo filósofo em apreço, pois o mal não é visto como essência, mas como carência do bem, fruto das más escolhas do ser humano frente à natureza criada e ordenada.

Deus enquanto o bem e criador de todas as coisas não pode ter criado o mal, pois se o tivesse, Ele seria mau. O problema do mal passa de uma questão ontológica para uma questão moral, sendo derivado do mau uso que o homem faz do seu livre-arbítrio, que é dádiva divina e, portanto, bom. O livre-arbítrio, por sua vez, será objeto de estudo, juntamente com o conceito de vontade, que é o principal elemento gerenciador das ações humanas.

A vontade é *conditio sine qua non* da ética agostiniana, pois é a partir dela que o ser humano pode escolher as suas ações, rompendo com o paradigma grego platônico cujo conhecimento inclina à ação. A partir de agora há uma relação tríplice

entre conhecer-querer-agir. A ação ética é aquela que, diante do conhecimento e da vontade, age de acordo com a vontade de Deus, do seu princípio criador. Tal assimilação é eivada de virtude, enquanto *ordo amoris*, a qual é a predisposição humana que na busca cumpre a ação moral em que ama aquilo que deve ser amado.

O terceiro capítulo estará envolvido na discussão do amor enquanto fundamento ético-político. Neste íterim, serão discutidas duas temáticas importantes para a discussão política, a saber: a questão da sociabilidade, o que importa ao ser humano em duas esferas, como necessidade natural, mas também que se projeta na sociedade de forma dinâmica por conta do livre-arbítrio da vontade. Desta maneira, será compreendido o conceito de povo que inova, comparado à noção do pensador romano Cícero, pois Agostinho introjeta a noção de amor, que parte do ser humano e se estende ao seu convívio social e também como a função do governo, cuja existência deve ser para garantir ao povo uma vida harmônica por meio do serviço.

Por fim, será analisada a questão do fundamento das cidades, no caso a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, que consiste no amor. A problemática não trata a respeito de uma questão ontológica, mas sim moral, tendo em vista que são manifestações do próprio amor, ou seja, a Cidade de Deus, cujo amor está voltado a Deus e à glória d'Ele, enquanto que na Cidade dos Homens o amor volta-se para o próprio homem, um amor egoísta e desordenado, que busca a glória passageira dos homens.

A Cidade de Deus é aquela que ama a Deus, ou seja, ama de forma ordenada, ama aquilo que deve ser amado. Relação esta em que o homem se entrega ao fim, no qual a própria sociedade deve estar submetida, à Felicidade, procurando esse amor ordenado e buscando a concórdia entre o povo e a vontade de Deus. O fundamento das referidas Cidades encontra-se concretizado no amor, da mesma forma que o agir ético, no agir ordenado, em que se propõe a *ordo amoris*, que tanto é uma predisposição principiológica quanto parte da decisão do indivíduo em conhecer e querer agir conforme o amor, a fim de concretizar a vida feliz, que não se encerra no indivíduo, mas no bem-estar da sociedade.

Na passagem dessa relação ético-moral do fundamento das cidades será analisada a problemática voltada para a dicotomia entre a lei eterna e a lei temporal. O conflito se baseia na lei temporal, enquanto não submetida ao crivo da Lei divina,

sendo esta Justa, torna-se injusta. Assim, a lei temporal se restringe meramente a uma relação de poder, não beneficiando a sociedade como um todo, mas tão somente interesses contingentes, é o amor egoísta, que visa somente o seu interesse em detrimento do social, ou seja, ama desordenadamente. A lei, a fim de que seja Justa, encontra seu fundamento na própria disposição de dar a cada um o que lhe pertence, mantendo a ordem em que o governo serve ao povo, garantindo a vivência da paz, mesmo que ainda não seja a paz celestial, diante dos conflitos terrenos, favorecendo cada vez mais a *ordo amoris*, de modo a garantir o respeito e a misericórdia para com o próximo.

1 DA SABEDORIA CONTEMPLATIVA À SABEDORIA ATIVA EM AGOSTINHO

No pensamento agostiniano coexistem alguns problemas que devem ser tomados em questão anteriormente a toda e qualquer explanação, pois elas permearão todo o trabalho. Esses conflitos são resultantes da própria complexidade que o Bispo de Hipona teve à sua frente durante a produção de sua teoria filosófica, que estava voltada, não para defender um sistema rigorosamente organizado, mas tinha como escopo a formação do povo, a fim de conduzi-lo à “salvação das almas” no período do cristianismo nascente que começara a se expandir pelo mundo (Cf. RAMOS, 1984 p. 28). Dentro dos conflitos¹, demonstrou toda a sua originalidade na formação de uma nova estrutura de pensar, favorecendo a construção de um novo modelo filosófico, abrindo margem para uma nova filosofia: a filosofia cristã.

A respeito do pensamento filosófico cristão de Agostinho, constata-se a presença de três características que são essenciais, a fim de que seja possível compreender o seu pensamento, a saber: é um autor assistemático, fronteiro e original.

Assistemático², pois não há em Agostinho uma obra que seja capaz de traduzir claramente todo o seu pensamento, pois ele não tinha como objetivo de construir um sistema, com o intuito de gerar uma reflexão aprimorada sobre temas específicos. Desta forma, o autor trabalha de modo esparsa em suas obras, contudo, mesmo diante desta fragmentação, possui uma unidade de pensamento, “um corpo teórico coerente” um todo unitário, que tem por objetivo a apologética e a edificação da fé cristã (Cf. COSTA, 2000, p. 39-40).

Pensador de fronteira³, por mais que seja caracterizado como um pensador medieval, duas características são fundamentais para considerá-lo como

¹ Não é possível refletir o pensamento de Agostinho sem ter em mente as problemáticas existentes em seu dado histórico, querelas estas que estavam associadas a tantos conflitos políticos com o Império Romano, pois era levantada a hipótese que o saque de Roma, feito por Alarico, rei dos Visigodos, em 410, fora gerado por conta do pensamento cristão, por não ser uma religião que fomentasse a formação de guerreiros, desta forma, não sendo viável para a defesa do Império Romano. Este é um dos casos que motivaram Agostinho a escrever a obra “A Cidade de Deus” (Cf. COSTA, 2000, p. 11).

² Tal característica encontra amparo também em Hannah Arendt (2014, p. 349) quando escreve: “Não há dúvida de que Agostinho está entre os maiores e mais originais pensadores; não era, porém, um ‘pensador sistemático’”.

³ A questão do pensamento fronteiro correlaciona-se às problemáticas históricas e conceituais, conforme dispõe Comte-Sponville (2005, p. 45) a respeito do Santo Doutor: “Filósofo? Teólogo? Ele é

último representante da Antiguidade clássica, a saber: a historicidade e categorias de pensamento. Com relação à circunstância histórica, a Idade Média tem início com a Queda do Império Romano do Ocidente (século IV d.C.); já as categorias de pensamento trazem em seu bojo a estrutura da Antiguidade clássica, tendo como alicerce filosófico o platonismo, o neoplatonismo e o pensamento helenístico, a fim de que se pudesse refletir e erguer, tendo como base as Sagradas Escrituras de tradição judaico-cristã, o prédio da filosofia cristã, que será tenazmente discutida em todo o medievo.

Original, pois realiza o encontro das Sagradas Escrituras de matriz judaico-cristã com a filosofia platônica⁴, sobretudo o neoplatonismo, juntamente com o helenístico com o pensamento cristão, nascendo assim uma nova filosofia que pensa os dados da revelação cristã, surgindo, deste modo, o que será posteriormente chamado de filosofia cristã. Realiza, desta maneira, de forma crítica o embate entre fé e razão e acrescenta novas temáticas ao debate filosófico, tais como Deus, enquanto interior e superior ao homem, como também a noção de sentido e fim último da história.

Feita esta breve explanação, neste capítulo introdutório serão analisadas algumas problemáticas que se fazem presentes na discussão em torno do pensamento ético-filosófico de Agostinho. No primeiro momento, será realizada uma discussão relacionada à separação que Agostinho faz na filosofia, seguindo os preceitos platônicos, seja no campo da física, lógica e ética bem como a partir do Bispo de Hipona, assim, encontram o equivalente latino e, portanto, são referentes à filosofia natural, racional e moral⁵.

um e outro, indissociavelmente. Não busca a verdade. Tenta compreender aquela que já encontrou, segundo acredita, ou antes que o encontrou, a ele, que não o largará mais e à qual ele quer senão servir. É nisso que Santo Agostinho faz parte da Idade Média, aberta por ele (embora tradicionalmente se considere que esta só começa com a queda do Império Romano do Ocidente, em 470), tanto quanto da Antiguidade tardia, por ele encerrada. Entre esses dois maciços, ele é o desfiladeiro mais elevado, um desfiladeiro que seria ao mesmo tempo um cume”.

⁴ Mesmo havendo uma profunda influência do platonismo ao pensamento agostiniano, utilizando-se de conceitos próprios daquele. Diferentemente dos demais autores cristãos, que não tentaram correlacionar o cristianismo e o platonismo, em “Santo Agostinho, por outra parte, o pensamento original na filosofia pura é estimulado pelo fato de que o platonismo, sob certos aspectos, não está em harmonia com o Gênese” (RUSSEL, 1967, p. 52). Desta forma, é possível constatar a originalidade de Agostinho, na medida em que não “cristianiza o platonismo”, mas, na verdade, utiliza-se de conceitos do platonismo, a fim de compreender as Escrituras Sagradas.

⁵ A problemática relacionada a essa visão tríplice da filosofia, de acordo com a visão de Mariana Sérvulo, desemboca em uma das “similitudes trinitárias”, ou seja, a assimilação à própria visão de Trindade de Agostinho, sendo a outra a questão do conhecimento, mais propriamente ao conhecimento de si (*memoria, intelligentia e voluntas*), em que desvela o homem interior em vistas a alcançar, ou não, o bem supremo (Cf. SÉRVULO, 1996, p. 57).

Não é possível esquivar que o próprio ser humano encontra, enquanto ser criado, em sua causa (Deus) a sua própria finalidade (*eudaimonia*), que se dá em seu agir histórico. A finalidade de todas as áreas da filosofia centrar-se-ão na busca do *ontos* (Deus, a Verdade, a Sabedoria), em função de um *telos* (Felicidade), conforme será visto mais adiante. Sendo, portanto, necessário demonstrar o que é cada área da filosofia, compreendendo, desta forma, os seus campos distintivos e de concatenação entre si. Realizado este estudo, em seguida será verificado o *lócus* da ética enquanto disciplina filosófica, ou seja, o que é compreendido por Ética, sendo possível visualizar qual a circunferência que tal disciplina possui no pensamento do Santo Doutor. Neste primeiro capítulo, serão utilizadas como ponto de partida as obras *A Cidade de Deus*, *Confissões* e *A Vida Feliz*.

A partir desta breve apresentação, serão compreendidas *pari passu* as áreas, conforme o Bispo de Hipona as elege. Assim, num primeiro momento, haverá a distinção das áreas da Filosofia, no que se refere à sabedoria contemplativa (natural e racional), ao objetivo do saber (*eudaimonia*) e à sabedoria ativa (ética). Secundariamente, serão apreciadas as áreas isoladamente, no que tange primeiramente à questão do conhecimento da Verdade, o que acaba por desaguar no conhecimento de Si. Num terceiro instante, o estudo estará centrado na problemática da finalidade das ações do ser humano, qual seja, a vida feliz. Por fim, será identificado qual é o objeto da ética.

1.1 O LOCUS DA ÉTICA NA FILOSOFIA AGOSTINIANA

Neste momento será compreendida a visão que o Bispo de Hipona tem de filosofia. Para tal análise, a atenção verterá aos livros VIII e XIX, da obra *A Cidade de Deus*, Agostinho se propõe a falar sobre o que é filosofia. Inicia traçando um itinerário da história da filosofia grega, que vai desde as origens da nomenclatura de filosofia e, desta forma, da apreciação do termo “filósofo”, passando pelos filósofos da natureza, Sócrates e Platão que, de todos os apresentados, possuem a “doutrina mais próxima do cristianismo” (Cf. *De civ. Dei*, VIII, V). Este critério de proximidade faz com que Agostinho se utilize de categorias filosóficas platônicas e neoplatônicas para, juntamente com as Sagradas Escrituras da tradição judaico-cristã, fomentar a filosofia cristã.

1.1.1 A finalidade da filosofia em Agostinho

A expressão filosofia, conforme Agostinho, pela própria genealogia literal do termo, significa “amor à sabedoria”. Do termo em análise, contudo, o problema que reside é o que seja a sabedoria; ora, para Agostinho a sabedoria é Deus, pois é a partir d’Ele que todas as coisas foram criadas, então, desta forma, a busca do filósofo deve ser amar a Deus (Cf. *De civ. Dei*, VIII, I). Nota-se, desta forma, que o próprio sentido do filósofo, enquanto amante da sabedoria, está posto na causa única de todos os seres: Deus. É a causa do ser humano que surge também como sentido, meta última a ser procurada, uma função no ato de filosofar, consistindo não somente na busca, mas no amor a Deus, o qual é a causa e o fim de toda a natureza, inclusive, do próprio ser humano.

Em seguida, acompanha o escrutínio da filosofia primeira, no caso os filósofos da física (*physis*), os quais possuem como objetivo compreender a natureza das coisas, ou melhor, a origem (*arché*) de toda a natureza. Sócrates, diferentemente dos seus antecessores, traz a reflexão filosófica para o plano dos costumes, o que é necessário para a consecução da “vida feliz”, sendo este o “motivo único” a que se dirigem as investigações dos filósofos, sendo possível tal compreensão somente às “mentes purificadas” (Cf. *De civ. Dei*, VIII, III).

A respeito destas reflexões é possível inferir certas características ao ser filósofo, o que auxiliará na compreensão de filosofia e do modelo adotado por Platão, que será seguido por Agostinho. O objetivo do filósofo é amar a sabedoria e, portanto, Deus; com relação à filosofia moral socrática, a própria filosofia deve ensinar ao homem a “vida feliz”⁶ (*beata vita*), o que é resultante de um próprio processo de busca e de conhecimento.

Tal como afirma GILSON (2006, p. 75): “A filosofia é o amor da sabedoria; o fim da filosofia é a posse da sabedoria beatificadora”. A afirmação diz respeito à problemática dos conflitos relacionados à fé e razão, bem como à inquietação dos cétricos em ser inviável conhecer algo. Com relação aos cétricos, a própria filosofia se propõe a um fim, a um objetivo posto, que seja a sabedoria e beatitude. Com relação

⁶ Afinal, o próprio desejo que motiva e impulsiona o ser humano a agir é a felicidade, e da mesma maneira deve ser com o filósofo, aquele que ama a sabedoria e, desta maneira, ama a Deus, pois ele visa a felicidade, não existindo no próprio ato de filosofar, pois não é ao acaso, mas sim na medida em que o filosofar cumpre com a sua motivação de amar a Deus e, desta forma, encontrar a sabedoria beatificadora, conforme afirma Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, I, 3): “[...] o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é a meta do bem”.

aos dilemas de fé e razão, o problema está, conforme Gilson, na incapacidade de a razão poder compreender tudo, necessitando também do dado da fé para poder compreender o que seja Deus e Beatitude (Cf. *Ibidem*).

A visão da filosofia deve ser compreendida em duas áreas que dizem respeito à sabedoria: a ativa e a contemplativa. A sabedoria ativa tem por objeto organizar a vida, ou seja, trazer uma “ordem” para as ações humanas, estabelecendo costumes. A sabedoria contemplativa, por sua vez, se dirige a considerar as causas da natureza e a verdade pura (Cf. *De civ. Dei*, VIII, IV). Ou seja, a busca encerra-se na origem e, a partir desta relação de encontro final com a causa inicial, há o cumprimento de uma ordem moral, enquanto que a sabedoria contemplativa busca a própria natureza das coisas que, em Agostinho, está alicerçada em Deus, isto é, na “vida feliz”.

Concebendo a filosofia como aquela que se dispõe ao amor à sabedoria e, conseqüentemente, a Deus, no subcapítulo vindouro serão compreendidas as divisões da filosofia e Agostinho, que segue o molde platônico, bem como elas se fundamentam na busca de Deus.

1.1.2 As ramificações da filosofia platônica

Platão, seguindo os passos de seu mestre Sócrates, de acordo com o pensamento de Agostinho, faz uma divisão da filosofia em três grupos. A diferença é que antes havia sabedoria contemplativa e ativa, agora há uma divisão tripartida da filosofia, a moral, natural e racional, a saber:

Uma é a moral e diz respeito principalmente à ação; outra, a natural, compete à contemplação; a terceira, a racional, distingue o verdadeiro do falso. Embora necessária a ambas, ou seja, à ação e à contemplação, esta de modo primordial postula o conhecimento da verdade. Portanto, a divisão tripartida não se opõe à outra distinção, que se reduz a declarar consistir na ação e na contemplação todo o estudo da sabedoria (*De civ. Dei*, VIII, IV).

Como descrito acima, não há a manutenção da estrutura bipartida socrática, mas, sim, a adoção de um novo modelo constante de três campos distintos do saber filosófico. O primeiro, a moral, tem seqüência do modelo de sabedoria ativa, relacionado às ações humanas, bem como aos costumes. A sabedoria contemplativa, por sua vez, subdivide-se em natural e racional. Sendo aquela referente à contemplação da natureza das coisas, ou seja, da causa primeira

de tudo, pela qual tudo fora criado. Já a racional diz respeito à capacidade do ser humano em distinguir o verdadeiro do falso, ou seja, é o próprio exercício da razão, cujo objetivo último é conhecer a verdade.

Cada parte disciplina uma função para o próprio ser humano, na medida em que todas encontram seu fundamento em Deus, “o Ser por excelência”, encontrando nEle mesmo a meta última comum a todos a ser alcançada, a saber:

Se, por conseguinte, o homem foi criado para atingir, pela excelência do ser, o Ser por excelência, quer dizer o único Deus verdadeiro, soberanamente bom, sem o qual natureza nenhuma subsiste, nenhuma ciência instrui e nenhum costume convém, busquem-no onde tudo é segurança, contemplem onde tudo é certeza, amem-no onde tudo é Justiça (*De civ. Dei*, VIII, IV).

Conforme supracitado, as áreas da filosofia possuem fundamento em Deus, na medida em que ele fornece a “subsistência” da natureza, ou seja, a natureza das coisas depende necessariamente de Deus. O campo racional também possui Deus como justificativa, na medida em que a razão (ciência) só é capaz de instruir se estiver amparada nEle. E, por fim, a moral, em que as leis morais devem ter o alicerce sustentado no Bem supremo. Contudo, conforme ainda é possível extrair da citação, não bastam somente as áreas terem um fundamento, também possuem uma finalidade que deve ser alcançada, uma vez que o sujeito possui uma motivação última: amar a Deus.

Desta maneira, de acordo com a área natural, deve ser contemplado onde é certo, ou seja, que não há variações que não estejam sujeitas à efemeridade, portanto a necessidade de buscar a natureza das coisas. O campo racional, quando diferencia o verdadeiro do falso, sendo instruído pela ciência deve propiciar a busca por Deus, pois é nEle onde reside a segurança. Por fim, o campo moral consiste em amar, mas o que amar? Amar onde tudo é Justiça, onde há retidão.

Destarte, diante do exposto, percebe-se que tais áreas mesmo sendo dispostas em diferentes âmbitos de atuação, contudo, são componentes de um todo, em que a filosofia deve possibilitar uma mesma finalidade: Deus. É possível, desta maneira, concluir que há uma fusão entre os campos natural e racional, na medida em que, no modelo socrático, são tópicos da sabedoria contemplativa, pois, diametralmente em que ocorre a busca da verdade, “onde tudo é segurança”

(racional), há também a necessidade em “contemplar onde tudo é certeza” (natural), que está relacionada à natureza de todas as coisas criadas⁷.

A segurança almejada e a certeza contemplada encontram-se na natureza de todas as coisas que, ao mesmo instante em que fundamenta, também orienta para um fim, que é ela mesma. Assim, verifica-se a existência de uma ordem no processo de conhecimento, em que Verdade e natureza se coadunam. E, por fim, a própria moral, no que se refere à regulação do comportamento e as ações do indivíduo, devendo consistir em uma experiência do ser humano com o amor, na sua capacidade de amar. Então, neste intuito, percebe-se a necessidade de regulação das ações, surgindo assim uma teoria dos atos morais, ou em sentido propriamente filosófico: a ética.

O sábio, para Platão, nas palavras de Agostinho (*De civ. Dei*, VIII, V), é aquele que “imita, conhece e ama tal Deus”⁸. O imitar está relacionado à natureza do ser humano, pois, de acordo com o pensamento judaico-cristão o homem fora criado à “imagem e semelhança de Deus” (Gen 1,26)⁹, desta forma, a função do sábio é buscar imitá-Lo, mas só é possível imitá-Lo ao conhecê-Lo e amá-Lo.

Tal pensamento é justificado quando analisada a motivação que enseja a inexistência de hierarquia entre as disciplinas. No Livro XIX, d’*A Cidade de Deus*, Agostinho questiona a respeito dos gêneros de vida (que será visto mais à frente), de acordo com Varrão. O questionamento existente é a respeito de qual dos gêneros de vida seria o melhor, se o contemplativo, que faz o sujeito buscar o conhecimento da verdade; se ativo, o qual diz respeito às ações humanas; ou o misto, que se refere a uma união do gênero contemplativo ao ativo. Nota-se que em todos é

⁷ A respeito da natureza do Bem, Agostinho fala na obra homônima: “Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por eles, não são o que Ele é” (*De nat. boni*, 1, I). Assim, vê-se que a procura pela natureza é algo que vai além de todas as coisas criadas, além até mesmo da natureza das coisas criadas. Entrando, desta maneira, em consonância com a antropologia agostiniana quando trata a respeito da natureza interior e superior ao homem.

⁸ Vale ressaltar que Agostinho quando trata de Platão, não o trata puramente de acordo com a sua visão, mas o lê e o compreende de modo a fundamentar a filosofia cristã, nascente em bases platônicas e neoplatônicas, conforme Etienne Gilson (2001, p. 145-146): “Toda a parte filosófica da obra de Agostinho exprime o esforço de uma fé cristã que procura levar o mais longe possível a inteligência de seu próprio conteúdo, com ajuda de uma técnica filosófica cujos elementos principais são tomados do neoplatonismo, em particular de Plotino”.

⁹ O próprio Agostinho (*De civ. Dei*, XII, XXIII) ressalta: “Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e de inteligência, que o tornava superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente”.

evidente a meta última do ser humano, conforme já dito, que é Deus, a “vida feliz”, o que é ocasionado ao sujeito na medida em que “imita, conhece e ama”.

Este fato remete diretamente ao questionamento feito a respeito dos gêneros de vida que devem ser escolhidos, a fim de facilitar a obtenção do “soberano bem”, que é o objetivo final do ser humano: a felicidade (Cf. *De civ. Dei*, XIX, II). Na ratificação da necessidade de conhecer e agir, Agostinho propõe que o gênero de vida necessário ao ser humano é o misto, tendo em vista que, na medida em que conhece, ama a Deus, o qual é a finalidade última.

Desta maneira, na parte que se segue, será compreendida essa questão da natureza do ser humano (antropologia), a problemática da finalidade do ser humano (beatitude) e, por fim, a problemática da ética, que se refere diretamente ao modo do sujeito em se relacionar com as coisas, tendo como referencial a capacidade própria de cada um de amar e sopesar o amor às coisas, amando cada objeto como merece ser amado.

1.2 A NATUREZA DO HOMEM: A VERDADE INTERIOR

A área filosófica natural, conforme anteriormente analisada, busca compreender o fundamento de todas as coisas, pela qual todas subsistem, devendo ter o escopo de “contemplar onde tudo é certeza”. A análise da natureza, quando tratada no pensamento agostiniano, deve ser refletida no conhecimento de Deus, mas como é possível ao ser humano, diante de suas limitações, alcançar o conhecimento e compreender o Bem supremo? Necessariamente, a pergunta “onde procurar?” se torna indispensável, pois em que lugar residiria a Verdade? A natureza da própria natureza, que tudo cria e não é criada?

A natureza deve ser a busca do ser humano, que está relacionada à sabedoria contemplativa, que se relaciona às subáreas racional e natural, pois é na natureza que encontramos a origem de todas as coisas, inclusive a causa da própria natureza, pela qual tudo subsiste e sua identidade concatena-se ao motivo final de todos: a felicidade. Através dela é possível ao sujeito capaz receber reta “instrução”, pois nela o conhecimento é “certo e seguro” que, por sua vez, não possui causa ou origem alguma, pois é o próprio Ser.

Por um estudo da natureza estará voltado prioritariamente ao livro *Confissões* (401), não por ser o relato da vida do Santo Doutor, mas, sobretudo, a

maior fonte de estudos, a fim de que se possa refletir a respeito de uma antropologia agostiniana. A antropologia aqui se faz necessária, pois é a partir do momento em que o próprio ser humano se questiona a respeito de quem, ou o que é, encontra sua natureza buscando, desta maneira, uma natureza comum ao ser humano em geral, que transcenda as suas imperfeições e temporalidade. Agostinho, assim, corrobora com a afirmação genésica supracitada, quando trata o homem enquanto criatura que possui “imagem e semelhança” ao Criador.

O problema que pode residir neste momento é a respeito da noção de “imagem e semelhança” e como ocorre a busca pela natureza do ser humano: o Ser que tudo cria. Neste intuito, este subcapítulo será dividido em duas partes, a saber: num primeiro momento, será trabalhado o “como”, ou seja, qual o meio utilizado pelo homem para conhecer a causa, então será focado na odisseia de descobrimento do *homem interior*, em que o sujeito busca em si, através do autoconhecimento, que desemboca no conhecimento de sua própria natureza.

A seguir, serão compreendidos os problemas relacionados ao homem como “imagem e semelhança”, no que consiste na descoberta do homem interior, bem como o problema que trata a respeito de uma noção relacional diante da dualidade tendo em vista que o Ser Humano só pode ser compreendido em sua totalidade.

1.2.1 A descoberta do homem interior

A descoberta do *homem interior* é uma discussão que permeia toda a obra de Agostinho, tendo em vista que todo o conhecimento inicialmente reside na busca no interior do próprio ser humano, conforme é expresso pelo intento agostiniano já no retiro de *Cassicíaco* (386), logo após a sua conversão. O Bispo de Hipona, destarte, já expressava o desejo de conhecimento da causa criadora de todas as coisas e também do ser humano quando, em diálogo com a sua própria razão, afirma na obra *Solilóquios*, o desejo de “conhecer a Deus e a alma”, quando é inquirido pela própria razão pelo que deseja saber. Logo mais, afirmara não querer saber mais nada, porque seus questionamentos estavam dispostos a compreender esses dois elementos (Cf. *Sol.*, I, II, 7).

Da afirmação supra é possível pensar que tanto Deus quanto a alma humana, num primeiro momento, estão em posições diametralmente opostas,

contudo, na segunda parte desta obra ratifica a necessidade em conhecer-se e a Deus, quando reza: “[...] que eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça” (*Sol.*, II, I, 1). Assim, o processo de busca do ser humano, no que se refere ao conhecimento de si mesmo, ou seja, de sua natureza, remetendo diretamente a Deus, a natureza de todas as coisas.

O questionamento em torno do homem desvela-se nas *Confissões* com a inquietação agostiniana de que ele tinha se tornado um problema para si mesmo (Cf. *Conf.*, IV, 4). Para compreender o que é, de fato, o homem em Agostinho de Hipona há necessidade de ser fazer um escrutínio em busca de compreensão de sua própria natureza: o eu interior¹⁰. Desta forma, busca compreender a natureza do ser humano e de sua meta última quando afirma: “[...] porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (*Conf.*, I, 1, 1).

Assim, é possível intuir que a causa do ser humano é também a sua finalidade e que, enquanto esse encontro não se efetiva, o coração humano permanecerá inquieto. O repouso procurado pelo Homem, que surge como objetivo final é a própria Felicidade¹¹. O sujeito, para o Santo Doutor, deve buscar sua própria causa, pois é somente nele em que, na medida encontra a sua natureza, descobre o seu fim, ou seja, a primeira busca é feita pela inquietude do coração humano (interior), pois, no desejo de conhecer a sua natureza (Deus), deve conhecer-se a si mesmo.

A primeira busca do ser humano, portanto, deve ser a busca do interior de si quando expressa: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo” (*De vera rel.*, 39, 72).

É perceptível a oposição entre conhecimento da verdade, eterno e imutável que, enquanto verdadeiro, sustenta o conhecimento e o próprio ser humano e as coisas superficiais e mutáveis, que inviabilizam o próprio processo de

¹⁰ O papa Bento XVI em suas primeiras catequeses a respeito dos Padres da Igreja, enfatiza em Agostinho a relação da intimidade de Deus perante o ser humano, em que este, ao distanciar-se d'Ele, distancia-se de si mesmo; e ao reencontrá-Lo, encontra-se a si mesmo. Há uma profunda intimidade entre Deus e o ser humano, recaindo sobre o seu *eu interior* a sua verdadeira identidade, que só pode ser alcançada mediante uma busca por Deus: “[...] um homem que está distante de Deus também está afastado de si mesmo, alienado de si próprio, e só pode encontrar-se encontrando-se com Deus. Assim também chega a si, ao seu verdadeiro eu, à sua verdadeira identidade” (BENTO XVI, 2012, p. 212).

¹¹ “Agostinho transforma o problema do homem, que não deixa de ser o problema do homem Agostinho, no problema da filosofia como um todo: a busca da felicidade” (COSTA, 2000, p. 44)

conhecimento. A mutabilidade, contingencialidade e efemeridade das coisas criadas não possuem a “segurança”, fundamental aos anseios da ciência, uma vez que esvaecem e sofrem alteração do tempo, sendo, portanto, incertas.

A respeito da imperfeição advinda da matéria e das contingências humanas, GILSON (2001, p. 146) afirma:

Essa falta de estabilidade, que atrai uma falta de ser verdadeiro, os exclui de todo conhecimento propriamente dito. Conhecer é apreender pelo pensamento um objeto que não muda e que sua própria estabilidade permite manter sob o olhar do espírito.

Desta maneira, percebe-se que só pode ser tratado como conhecimento aquilo que gera uma fonte segura, eterna, imutável e estável, que realmente alicerce o ser humano, pois, caso contrário, as imperfeições e mutabilidade das coisas não podem nem ser caracterizadas como conhecimento propriamente dito.

O sujeito deve procurar, desta forma, uma fonte segura, em que o processo de conhecimento deve estar alicerçado. Se tal fato não ocorrer na natureza humana, por conta da mutabilidade e inconstância, então deve “ir além” de si mesmo, ou seja, transcender a si mesmo na busca da Verdade, aquilo que é a natureza eterna e imutável, que fornece segurança e certeza ao conhecimento, que gera todas as coisas, e que não sofra com a mutabilidade sensível. A verdade que não possui causa, nem é motivo, mas que causa e tudo motiva.

A Verdade que não sofre corrupção e é simples, a saber: “por causa da imutabilidade e simplicidade entenderam que Ele fez todas as coisas e não pode ser feito por ninguém” (*De civ. Dei*, VIII, VI). Tal busca é compreendida em uma necessidade imanente ao conhecimento da natureza, o que acaba por residir em um autoconhecimento, mas não uma busca *per se*, há ainda o objetivo de encontrar a causa originária, a natureza de todas as coisas, o que condiciona o ser humano ao seu objetivo final: a felicidade.

Neste ínterim desvela-se o itinerário agostiniano pela busca da Verdade, que não reside fora do Homem, mas dentro de si mesmo. A natureza transcendente reside no próprio homem corpóreo, material, limitado e imperfeito, ou seja, apesar de suas contingências, possui algo de eterno residente em seu próprio íntimo e que transcende a sua própria materialidade e temporalidade. Razão esta que leva o Santo Doutor a afirmar: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (*Conf.*, III, 6, 11).

A primeira busca, desta forma, é pelo interior do próprio ser humano, conforme parte em busca do seu Eu Interior, ele encontra também algo que lhe é superior. O problema está associado ao que se reconhece como interior e também lhe é garantido o postulado de superior. Não são dois objetos, duas realidades distintas, mas uma unidade que se faz no próprio homem. A unidade entre eterno e temporal, a unidade entre perfeito e imperfeito, em que os primeiros se encontram nos segundos, mas não se encerram neles, por serem superiores, mas neles se encontram por ser interior. Agostinho propõe, desta forma, a busca pela Verdade (Deus)¹² enquanto um escrutínio humano em torno do seu próprio íntimo, o que enseja em descobrir o *homem interior*¹³.

De forma bastante clara ressalta Lima Vaz ao tratar a respeito da relação de Deus enquanto algo interior e superior ao afirmar: “Se a conversão de Agostinho é uma conversão ao ‘interior’, é ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao ‘superior’” (VAZ, 2012, p. 79). Assim, é possível afirmar que o próprio Ser que a tudo transcende está imerso na própria historicidade, mas não sendo afetado por ela, pois não se identifica com a natureza das coisas criadas, pois Ele não se identifica com elas, tendo em vista que a natureza da natureza não pode ser outra coisa, a não ser ela mesma. Nesta mesma linha de raciocínio caminha Windelband quando afirma que o processo de busca da verdade no agostinianismo é caracterizado, por transcender a sua própria realidade histórica, como uma “metafísica da experiência interior” (WINDELBAND *apud* GILSON, 2006, p. 456).

Isto posto, sabendo-se que a busca do ser humano concretiza-se no homem interior, em uma busca de autoconhecimento, que deságua em Deus, enquanto causa e essência criadora, no subcapítulo vindouro será tratado a respeito da noção de ser humano, enquanto estrutura diante da relação corpo-alma, o que é

¹² Da mesma forma, é possível intuir de Heidegger (2010, p. 174): “[...] na procura não somente concorda em mim algo relativo à “expressão”, mas constitui minha faticidade e minha preocupação para isso ou aquilo. [...] Isto é, na procura deste algo como Deus eu passo a desempenhar um papel totalmente distinto. Não sou somente *aquela* do qual parte a procura, mas a própria realização da procura é algo dele mesmo”.

¹³ A respeito desta temática discorre Vaz (2015, p. 182) “[...] com Agostinho emerge pela primeira vez com nitidez inconfundível, na história literária e intelectual do Ocidente, o Eu como categoria fundante da Antropologia. Nesse sentido, ele pode ser o primeiro anúncio do homem moderno. O apelo à experiência interior e a busca dos caminhos da interioridade estão presentes em cada um de seus grandes itinerários intelectuais”. Tal pensamento é acompanhado pelo estudo de Hannah Arendt (2014, p. 347) quando escreve: “Agostinho é o primeiro filósofo da vontade e da descoberta do Eu interior”. O itinerário de Agostinho inicia-se no próprio sujeito, na medida em que busca a sua natureza, a sua origem, a causa primeira. O Homem, enquanto sujeito às contingências e às mudanças não é passível de conhecimento seguro, devendo, portanto, buscar o conhecimento do imutável que não está sujeito às variações.

possível inferir qual o meio propício a fim de encontrar a sabedoria e, portanto, a Deus, se pela natureza material do corpo ou pela natureza imaterial da alma.

1.2.2 A relação corpo-alma em Agostinho

A problemática que permeia esta parte do trabalho está referenciada ao “como” buscar a Verdade, ou seja, qual o instrumento que o ser humano deve se utilizar a fim de encontrar Deus, a natureza da natureza, o mais íntimo do próprio íntimo, aquilo que transcende a própria criação.

A filosofia pode ser compreendida em um só objetivo: amar a Deus, então o filósofo é aquele que não se concentra somente na busca de Deus, mas na medida em que O procura, O ama¹⁴. Há, portanto, uma íntima relação entre as categorias naturais, racionais e morais no que satisfaz o conhecer e o amar a Deus, já que tudo encontra segurança nEle, então deve buscá-Lo e amá-Lo.

O problema, destarte, está revestido a “como” o homem pode alcançar esse conhecimento. O ser humano na antropologia agostiniana deve ser compreendido como um nexos entre corpo e alma, ou seja, como uma dualidade entre esses dois elementos, conforme é possível extrair da afirmação do Santo Doutor: “[...] o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza” (*De civ. Dei*, I, XVIII)¹⁵. São duas naturezas distintas, uma natureza para o corpo, enquanto elemento material e exterior, e outra para a alma, enquanto imaterial e interior, contudo, tais elementos não estão em embate, pois, se assim o fosse, repetiria o erro da doutrina maniqueísta. Quando refuta o maniqueísmo, afirma um pensamento de dualidade natural entre o corpo e a alma, que embora

¹⁴ De acordo com Sérvulo (1996, p. 59): “Quando a alma se conhece, seu conhecimento provém de si. Não desejamos conhecer algo sem ter nenhum conhecimento do que procuramos, e só amamos o que conhecemos”. Desta forma, ratifica-se que o conhecimento verdadeiro inicia-se a partir do conhecimento de si, na medida em que conhece essa relação de conhecer e amar se torna íntima, sendo possível afirmar que, na medida em que o sujeito conhece a Verdade (Deus), a ama; e na medida em que a ama, a conhece. O conhecer a si mesmo deságua no conhecimento de Deus e, portanto, no amor a Ele.

¹⁵ Razão esta que faz com que Costa (2000, p. 48) afirme que o Bispo de Hipona reconhece que “[...] embora o homem participe da perfeição do Ser através de sua alma, considerada um bem superior (substância espiritual), ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância completa: o homem. Neste sentido, o corpo não é mero acidente; ele faz parte, também, da natureza do homem”. Mesmo que haja uma diferença hierárquica entre corpo e alma, mas somente a união de ambos pode formar o homem. O que coaduna ao pensamento de Agostinho quando questiona a respeito do bem do homem: “Os que buscaram o bem do homem, quer na alma, quer no corpo, quer em ambos, acreditaram simplesmente cumprir exigi-lo do homem. Mas pedi-lo ao corpo é pedi-lo à pior parte do homem; pedi-lo ao espírito é pedi-lo à parte melhor. Mas, onde quer que o procurem, não o procuram fora do homem” (*De civ. Dei*, VIII, VIII).

diferentes em sua natureza, possuem uma estrutura relacional, em que a alma possui primazia e estruturalmente deve imperar sobre o corpo.

A respeito do homem enquanto ser formado por corpo e alma refere-se Vaz, sobressaltando três aspectos teológicos que enaltecem o pensamento de dualidade do ser humano, a saber: “a) a criação do homem, o que culmina cristaliza a superação ao dualismo maniqueísta, pois tudo é derivado de um mesmo ser; b) a encarnação do Verbo, o que demarca a “assunção do corpo na natureza da unidade humana”; e, por fim, c) a ressurreição de Cristo, demarcada pela própria ressurreição do corpo, simbolizando a “restituição escatológica da unidade” do ser humano” (Cf. VAZ, 1991, p. 65).

A área da natureza que, anteriormente, fora o centro das inquições, cede lugar, neste momento, ao campo racional, que está descrito como aquilo que está disposto a “buscar onde tudo é segurança”. Descoberta a natureza que fornece a segurança necessária, deve-se compreender qual o meio que efetive a busca, a fim de que, diferenciando o verdadeiro do falso, o ser humano deságue na contemplação da verdade.

Agostinho retrata esse problema quando dispõe: “Como é que eu te procuro, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro uma vida feliz” (*Conf.*, X, 20, 29). Desta maneira, o ser humano ao buscar Deus, o que ocorre no seu íntimo, o busca não somente para conhecer a Verdade, mas também porque o seu conhecimento é uma constante disposição de sua vida frente à meta última do ser humano: a beatitude¹⁶.

O filósofo medievalista Etienne Gilson (2001, p. 146) faz a seguinte crítica quando relaciona a antropologia agostiniana à platônica:

[...] a definição do homem dialeticamente justificada por Platão no Alcibíades e retomada em seguida por Plotino exerceu sobre o pensamento de Agostinho uma influência decisiva: o homem é uma alma que se serve de um corpo. Quando fala simplesmente como cristão, Agostinho toma cuidado de lembrar que o homem é a unidade da alma e do corpo; quando filosofa, recai na definição de Platão.

¹⁶ Quando trata a respeito da Sabedoria, sob a óptica agostiniana, Boehner e Gilson (2008, p. 168) afirmam: “A busca da sabedoria implica a busca do saber. Contudo, a sabedoria não equivale simplesmente ao saber, visto que nem todo saber conduz à felicidade. A sabedoria é a busca daquele saber que, por sua própria natureza, torna feliz a quem o cultua”. Verifica-se que a sabedoria possui como mote o saber, não um saber que possui finalidade em outro, mas um saber que “por sua natureza” se basta, tornando o sujeito sabedor feliz.

Intui-se, desta maneira, do supracitado que o pensamento agostiniano não difere completamente da antropologia platônica. Para Platão, o fundamento do conhecimento absoluto não poderia estar ancorado no reino do sensível e sim no reino do inteligível, da alma, deste modo, o conhecimento do verdadeiro não deve ocorrer de modo empírico (experiência), mas como atividade racional¹⁷. Para Agostinho, há a defesa de uma dualidade natural entre corpo e alma, contudo, ao utilizar-se de seu arcabouço filosófico assume a tese platônica.

O que ocorre, na verdade, não é uma obediência cega ao platonismo, mas, na verdade, uma apreciação dos seus próprios conceitos. Agostinianamente, o ser humano é compreendido enquanto uma estrutura relacional entre corpo e alma, porém, tais elementos possuem uma hierarquia entre si, em que um possui uma disposição de superioridade ao outro, não podendo coexistir separadamente, mas devendo haver o predomínio da alma sobre o corpo.

Destarte, compreendido que a noção de ser humano deve estar absorta em uma relação entre o corpo e a alma, ressaltam-se as palavras do Santo Doutor:

Dá por certo não ser o soberano bem buscado pela filosofia o soberano bem da planta, nem o do irracional, nem o de Deus, mas o do homem. Por isso acha dever-se aquilatar o conceito de homem, cuja natureza sente constar de duas partes, corpo e alma. Não duvida ser a alma a superior e mais nobre, mas duvida se a alma sozinha é o homem, de forma que para ela o corpo seja o que o cavalo é para o cavaleiro (*De civ. Dei*, XIX, III, 1).

Na citação acima, Agostinho mostra que o ser humano é formado na relação de duas naturezas, que em sua estrutura relacional, concretizam o próprio homem, tanto que o corpo deve ser para a alma “o que o cavalo é para o cavaleiro”. São dois entes distintos, corpo e alma, que na base relacional, formam o ser humano, devendo a alma ter o controle do corpo e este deve estar submetido a ela. Desta forma, percebe-se que desta dualidade há uma hierarquia, em que ocorre a sobreposição da alma, compreendida como a “parte melhor” e “superior”, frente ao corpo. O conhecimento que ocorre por meio do corpo está caracterizado pelo conhecimento externo, sujeito à contingencialidade e imperfeição das coisas.

Na tessitura poética mais famosa de Agostinho, na qual a relação entre alma e corpo é exposta, não se refrata, porém, uma oposição entre estes dois elementos. Ocorre uma relação dialética íntima destes (corpo e alma) na própria

¹⁷ Platão, no *Fédon* (1991, p. 84), já se refere a essa hierarquia da alma sobre o corpo quando escreve: “quando estão juntos a alma e o corpo, a este a natureza consigna servidão e obediência, e à primeira comando e senhorio”

vida do sujeito com o mundo, fruto de suas próprias interações¹⁸ histórico-sociais, ou melhor, do próprio viver, conforme:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!

Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes-me a surdez! Brillhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz (*Conf.*, X, 27, 38).

Do exposto, é claramente viável afirmar, tendo em vista os estudos anteriores, que o objetivo do ser humano é conhecer, contemplar e amar a Deus. A natureza divina não se encerra nas coisas criadas e, por serem criadas por Ele, são formosas e boas, não são, desta maneira, o cárcere como no pensamento platônico, mas são imperfeitas por não traduzirem a Verdade e perfeição em sua plenitude, por conta de suas contingências que são sujeitas e esvaecem com o tempo. Tais coisas encontram a necessidade existencial no próprio Deus, embora sejam meios de revelação dEle, fornecendo ao ser humano a própria essência, mas não O são. A verdade transcende a sua própria criatura, inclusive o ser humano.

O ser humano, por meio do conhecimento, pode reduzir-se e confundir-se na busca pela perfeição onde ela se desvela (criatura), mas não se encerra (por ser criatura). Por isso, há a necessidade de buscar esse ser superior e interior que se revela ao ser humano, que O busca, devendo ir além dos simples fatos e dados¹⁹. Diferenciando, desta maneira, o verdadeiro do falso, pois as coisas só são na medida em que encontram sua existência em Deus, a partir do momento em que se diferenciam, então são falsas, ou melhor, simplesmente não o são, ou, como será

¹⁸ O que claramente é possível intuir de Boehner e Gilson quando se referem a respeito de que a filosofia de Agostinho é fruto de sua própria experiência, tal como afirmam: “Para Agostinho, a vida e a doutrina são uma só coisa. Sua doutrina é uma interpretação de sua vida, e sua vida não cessa de nutrir-se nas fontes da doutrina. E assim o pensar agostiniano evolui em contato imediato com a vida” (BOEHNER *et* GILSON, 2008, p. 203).

¹⁹ Sobre o aspecto do conhecimento empírico, Joannes Hessen ratifica a teoria de que Agostinho afirma a viabilidade deste tipo de conhecimento, contudo, a empiria hierarquicamente é inferior ao conhecimento da razão humana, ou melhor, da iluminação divina, conforme afirma: “[...] o conhecimento ocorre com o espírito humano sendo iluminado por Deus. As verdades e conceitos superiores são irradiados por Deus em nosso espírito. Paralelamente, é preciso observar que, especialmente em seus escritos de maturidade, Agostinho reconhece, ao lado daquele ser baseado na iluminação divina, a existência de um outro campo de conhecimento cuja fonte é a experiência. Esse campo certamente permanece como uma província menor do saber, e tanto antes quanto depois, Agostinho pensa que todo saber, no sentido próprio e rigoroso da palavra, provém da razão humana ou, melhor dizendo, da iluminação divina” (HESSEN, 1999, p. 51-52)

visto mais adiante, o ser humano dispõe atenção (amor) de forma desproporcional, valorizando as coisas diferentes do seu valor próprio, quando não identifica o que elas realmente são.

O mesmo raciocínio está dirigido à reflexão agostiniana, tendo em consideração o processo de conhecimento. A busca não ocorre pelo corpo, a experiência de Agostinho não se dá de forma meramente empírica, mas no contato de Deus com a alma, tanto que vale o esforço em frisar os seguintes verbos “brilhar”, “cintilar”, “afugentar”, “exalar”, “suspirar”, “saborear”, “tocar” e “arder”. Por mais que se refiram a ações dos sentidos corporais, não podem ser reduzidos a eles por se tratarem de uma experiência íntima. Tais palavras estão associadas às ações da alma no desejo do desfrute de Deus.

O esforço racional para a compreensão da Verdade ocorre por meio da alma. A alma humana é que faz a busca do conhecimento onde há segurança e distingue, assim, o verdadeiro do falso. A respeito do conhecimento racional, aquele proveniente da alma, diz Agostinho: “[...] Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão” (*De vera rel.*, 39, 72). Assim, a alma é o que efetiva o conhecimento racional, mas o próprio conhecimento não se restringe a ela, pelo fato de ser também criatura, e, enquanto criada, limitada. O conhecimento de Deus (a fonte da razão), da Verdade, da Sabedoria, parte da razão, enquanto dádiva divina, que ilumina a própria razão para que ela possa conhecer a Verdade, a Sabedoria e encontrar a Felicidade.

Compreendida que o sentido da busca do ser humano pela sabedoria encontra-se no homem interior e que o meio de busca se dá pela alma, enquanto possui natureza imaterial, não estando disposta à contingencialidade do corpo, devendo imperar sobre este. No subcapítulo a seguir será analisado como a sabedoria deságua na Felicidade, esta que é a meta última do filósofo africano.

1.3 O EUDAIMONISMO COMO BEATITUDE EM AGOSTINHO

Conforme já analisado, constata-se que na filosofia agostiniana o ser humano possui duas naturezas, que se efetivam na relação em que a alma deve dominar sobre o corpo, devendo, portanto, a alma fazer uma busca interior do próprio homem, a fim de que possa alcançar o conhecimento de Deus, a causa de

tudo. Contudo, a pessoa humana procura essa causa comum a todos, inclusive causa da própria natureza dos seres, a fim de encontrar uma meta última, uma finalidade desejada pelo próprio sujeito, que é comum a todos, a saber: a Felicidade.

Neste momento, a preocupação será acentuada na obra “A Vida Feliz”, por ser uma via para a compreensão do que seja a Felicidade para Agostinho, bem como situá-la enquanto meta do sujeito e, sobretudo do filósofo, aquele que busca a sabedoria – ou nos dizeres agostinianos, aquele que busca a Deus –, bem como fazer uma distinção entre o *beate vivere* e o *bene vivere*, com o intuito de entender o pensamento do Bispo de Hipona e a sua associação do conceito de Beatitude ao de Sabedoria.

1.3.1 A vida feliz como meta última

Tão logo no introito da obra já referenciada, Agostinho trata da mesma problemática que, posteriormente, trabalharia na obra *A Cidade de Deus*, quando fala da Filosofia. A Filosofia é um porto que conduz o ser humano à felicidade, a saber: “Se fosse possível atingir o porto da Filosofia (*philosophiae portum*) – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz (*beatae vitae*) –, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade” (*De beat. vita*, I, 1). Desta forma, percebe-se que a Filosofia não é um fim em si mesma, porém é o meio instrumental, que viabiliza o acesso à finalidade do ser humano, no caso: a vida feliz. A Filosofia não é a Felicidade²⁰, mas intermédio que o navegante²¹, aquele se propõe a buscar a Felicidade, deve ter como porto, a fim de se firmar e ter acesso ao seu objetivo.

Três pontos chamam atenção na citação acima, a saber: 1) a filosofia é um porto; 2) a vida feliz é caracterizada como terra firme; e, 3) o navegante deve possuir e fazer uso de duas características próprias do ser humano: a razão (intelecto) e vontade (liberdade).

²⁰ No mesmo seguimento, ratifica Agostinho a respeito da questão da finalidade da filosofia: “Os filósofos trataram com diligência do fim dos bens e dos males. Enfrascados em tal problema com a máxima atenção, afanaram-se em dar com o meio de tornar feliz o homem. O fim de nosso bem é aquele objeto pelo qual se devem apetecer os demais e apetecê-lo por si mesmo” (*De civ. Dei*, XIX, I, 1). A finalidade do ser humano, a Felicidade, desta forma, é um fim, é finalidade por si, não devendo ser procurada como meio, a fim de que garanta outro elemento.

²¹ Vale lembrar que Agostinho traça o ser humano enquanto ser que está em um itinerário de inquietude em busca por Deus, o que se ressalta quando trata a respeito da “metáfora náutica”.

A filosofia enquanto porto distingue-se da terra firme, da vida feliz por ser somente a ponte de acesso, que viabiliza o encontro. Ambos são sinais de segurança, porém mais seguro que o porto é a terra firme. A filosofia, ou seja, a busca pela verdade através da razão é o porto, ou seja, traz segurança, embora não sendo a felicidade, mas é o “único ponto de acesso”. O objetivo do navegante não é o porto, mas o local que o porto possibilita alcançar.

O segundo ponto, caracterizado como terra firme em contradição ao “mar tempestuoso”, gerado “ao acaso e à aventura – seja por Deus, seja pela natureza, seja pelo destino (*necessitas*), seja ainda por nossa própria vontade” (*De beat. vita*, I, 1) é a própria felicidade. Mesmo com as barreiras que o sujeito pode sofrer em sua empreitada, que podem ocorrer tanto externa quanto internamente. Assim, os elementos (tribulações) presentes na busca pela vida feliz não podem ser tomados como impeditivos ao acesso ao objetivo, embora sejam constitutivos da mesma caminhada. A busca pela vida feliz, desta maneira, é baseada em uma série de conflitos, sejam de fora ou que partam do próprio ser humano²².

Neste caso, no terceiro ponto o itinerário traçado por aquele que pretende repousar na terra firme da vida feliz deve ter dois elementos, a saber: a razão, que é o instituto que fornece o curso a ser traçado²³, e a vontade. Desta forma, percebe-se que toda a humanidade pode ter acesso à *beata vita*, contudo, é necessário que seja norteado pela razão e tenha vontade para tanto. A razão é aquela que busca, já a vontade²⁴ é o que predispõe o sujeito a buscar. Destarte, a própria busca da Felicidade é uma decisão ética e moral, que livremente escolhe buscar (e procura) sendo guiada de acordo com os parâmetros da razão.

A Filosofia é, conforme visto acima, o porto que dá acesso à vida feliz. Mas quem pode ter acesso a esta terra firme? Aqueles que se destinarem a agir guiados pela razão e conduzidos pela vontade. O Filósofo é, então, aquele que age de acordo com estas categorias e tem acesso ao porto da Filosofia. Contudo, quem pode ser compreendido enquanto filósofo? Agostinho faz uma categoria tripartida, que sistematiza três padrões de pessoas que buscam a vida feliz.

²² A respeito do mar tempestuoso e dos desafios que o ser humano possa ter, será analisado na segunda parte deste trabalho, quando for analisado os três tipos de navegantes.

²³ Relacionado ao autoconhecimento, que enseja no conhecimento da natureza e da Verdade.

²⁴ A Vontade em Agostinho é um pressuposto para a Liberdade. Tanto que o problema para a existência do mal no mundo é explicado sendo remetido ao Livre-Arbítrio, este que não é a Liberdade, mas a faculdade de escolher, conforme a vontade. Assim, é possível ter uma vontade corrompida, o que inviabiliza a Liberdade.

Os navegantes se distinguem em três grupos que podem ser acolhidos pela Filosofia. Primeiramente, o grupo no qual a idade é dominada pela razão, ou seja, a razão impera sobre a sua própria vida, não permitindo que as paixões, o medo e o orgulho possam atrapalhar a sua navegação. São capazes de sair de sua terra em busca da tranquilidade, e alcançar uma vida tranquila. Todavia, nunca desvencilham totalmente da sua origem. São estes navegantes capazes de transmitir sinais luminosos por meio de suas obras, a fim de as demais pessoas encontrarem reflexos da vida feliz bem como a tranquilidade almejada (Cf. *De beat. vita*, I, 2).

A segunda categoria, diferentemente da primeira, é aquela em que os sujeitos estão iludidos e encantados pelo “aspecto falacioso do mar”, em que simplesmente se jogam às longas distâncias, se distanciando da própria pátria a ponto de se perderem de seu lugar de origem e, desta maneira, acabam por se esquecerem dele. Este grupo se encanta pela viagem, esquecendo-se dos seus objetivos, e confundem-no com a “falsa serenidade dos prazeres e honras”. A estes, a fim de que percebam o caminho que estão se dirigindo, é necessário que sofram fortes tribulações, que num primeiro momento podem parecer maléficas, mas que possuem a finalidade de trazê-los às alegrias firmes e seguras e, regressando, possam se distanciar das ilusões que o mar concebeu (Cf. *Ibidem*).

Por fim, a terceira espécie de navegante, o meio-termo entre os dois grupos supracitados, é aquele que, embora já tenha sofrido com o mar tempestuoso e com os conflitos trazidos por ele, contudo não se esquecem da “doce pátria”, mesmo que de forma intermitente, de maneira vaga. É o grupo que não está vivendo em terreno tranquilo, nem se lançou destemperadamente ao mar. A terceira categoria não se entrega às paixões do mar, não obstante falham com relação ao seu referencial que deve ser buscado, confundindo e perdendo seu objetivo “em névoas”, e encontrando os raios luminosos e confundindo-os com a vida feliz. Da mesma forma que na segunda categoria, esta necessita de tempestade para dissipar os seus projetos e, desta maneira, poderem retornar à pátria em que encontram sossego (Cf. *Ibidem*).

A navegação em Agostinho é a própria vida. A pátria em que o homem parte é a sua própria essência, no caso: Deus. O itinerário do filósofo não se encerra em encontrar a vida feliz, mas também fazer com que esta vida seja refletida em suas obras, na sua própria vida, a fim de inspirar outros que busquem essa

tranquilidade. O mar tempestuoso é o caminho que todos devem seguir, mesmo com as intempéries e desafios propostos, seja pelo mar ou por nós mesmos, todavia a finalidade é alcançar a vida feliz.

Sabe-se que a vida feliz é a finalidade do ser humano, logo, o problema que será enfrentado a seguir estará em torno da compreensão do que seja realmente a vida feliz (beatitude), de acordo com o pensamento agostiniano.

1.3.2 A beatitude enquanto sabedoria

Compreendido que a Felicidade é a meta última de todo ser humano, ou seja, que toda pessoa anseia por buscá-la, sendo que só é possível o encontro com a terra firme através da Filosofia, a problemática agora se situa no campo do que seja a beatitude. O caminho da vida, conforme já dito, é tempestuoso e, por vezes, o ser humano se desvia no caminho e se acostuma com uma falsa felicidade, esta temporária e contingente.

O problema reside, portanto, em saber o que, de fato é a felicidade. Conforme supracitado, a felicidade é o correspondente ao *beate vivere*, ou seja, à beatitude. Em que consiste, de fato, a vida feliz? Na já referida obra *A Vida Feliz*, quando o Bispo de Hipona discute a respeito do problema da Felicidade, quando afirma que “ninguém pode ser feliz sem possuir o que deseja” (*De beat. vita*, II, 10), a felicidade enquanto sentido último assume-se também enquanto objeto desejado. Não é somente uma finalidade imposta, mas algo que deve ser procurado, devendo o ser humano, desta maneira, buscar a felicidade.

Quando inquirido a respeito do que seja preciso para alcançar a felicidade, o Bispo de Hipona responde: “[...] necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida” (*De beat. vita*, II, 11). Desta maneira, corrobora com o que fora dito anteriormente refletindo a unidade do seu pensamento, quando trata de forma dialética o que é perfeito (bem permanente) com o que é contingencial (variações da sorte, vicissitudes da vida). A felicidade está presente no que é eterno e não está sujeito ao perecimento.

O problema com relação aos bens que estão suscetíveis às mudanças precede do fato que, por serem efêmeros e temporários, podem ser perdidos, desta

forma, aquele sujeito que “os ama²⁵ e possui não pode ser feliz de modo absoluto” (*Ibidem*). A felicidade não se encontra de forma plena, pelo fato de o objeto desejado também o ser e, diante de sua ausência, o sujeito torna-se infeliz. A busca, portanto, ratificando, deve ser em torno de algo perene.

A infelicidade está, desta maneira, associada à carência, à falta daquilo que é desejado. O que pode ser descrito quando trata a respeito da indigência, que não se descreve em somente não ter o que deseja, mas também o medo em perder (Cf. *De beat. vita*, IV, 27). O medo acarreta a insegurança, sendo que esta está amparada em bens perecíveis, devendo o ser humano buscar algo que não seja percebido pela temporalidade e que não possa ser perdido²⁶.

Destes argumentos, é possível inferir que, da mesma forma que o ser humano, na medida em que busca um conhecimento certo e seguro, ou seja, a sua própria natureza, também procura a felicidade, enquanto algo necessário ao ser humano. A felicidade é, portanto, a finalidade que deve ser buscada e não se confunde com a transitoriedade das coisas, então encontra-se unida à natureza das naturezas: Deus.

No seguir da obra *A Vida Feliz*, um assunto que pode ser levantado para a discussão é a respeito da dualidade entre o *bene vivere* (bem viver) e o *beate vivere* (viver feliz). Sobre isso o Bispo de Hipona afirma:

Se, pois, possui a Deus aquele que *busca a Deus*, faz a vontade de Deus, *vive bem* e está livre do espírito impuro; e, entretanto, por outro lado, quem está à *procura de Deus ainda não o possui*. Segue-se que quem *vive bem* faz o que Deus quer e não possui o espírito impuro, só por aí, não pode ser considerado como alguém que possua a Deus!
[...] aquele que ainda está à *procura de Deus não chegou até Deus*, também se vive bem. Portanto, *nem todo aquele que vive bem possui*, por isso, a Deus (*De beat. vita*, III, 19).

O bem viver está associado à busca, ao itinerário do ser humano a Deus, o que não implica o encontro nem posse, tendo em vista que somente na posse é que ocorre a beatitude. O bem viver se dá no processo em que o ser humano, na procura, se liberta do espírito impuro, ou seja, das limitações, dos pecados, ao apego dos bens que são efêmeros, frágeis e superficiais. O *bene vivere* ainda está

²⁵ A temática do amor enquanto *uti* e *frui* referente aos bens será debatida mais à frente.

²⁶ Sobre a relação com o temor, explica Gilson (2006, p. 27): “Posto que ela [a beatitude] é uma alegria perfeita, ela está isenta de temor e, muito particularmente, daquele de perder o objeto que a beatifica; ora, existe apenas um bem que nenhum temor pode perturbar a posse, é a verdade, precisamente porque, para tê-la, basta aquele que a quer, conhecê-la”. Desta maneira, é evidente perceber que a busca pela verdade é precípuo para a beatitude, pelo fato de ela ser aquilo que não perece e que o temor não afeta a posse da própria verdade.

edificado na “felicidade temporal”²⁷, uma vez que pode ser perdido, e se traduz como instrumento para a consecução da “felicidade eterna” (*beate vivere*)²⁸.

O ser humano, desta maneira, deve ter cautela e buscar sabiamente a vida feliz, a fim de que não a confunda com o superficial e efêmero, pois é somente na Sabedoria, que tem como ponto a filosofia, que é possível a Felicidade, conforme prenuncia Agostinho (*De beat. vita*, IV, 33): “[...] toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria”. A sabedoria, desta forma, é pressuposto para a vida feliz²⁹, consistindo na posse de Deus³⁰.

A beatitude transcreve-se na sabedoria que é estar na posse de Deus, não compreendido aqui como objeto qualquer, mas como razão e sentido da vida feliz. Assim, a seguir será analisado como essa manifestação de posse ocorre diante da relação de *uso e fruição*, em que a ética encontra sentido enquanto utiliza as coisas materiais para chegar a Deus, este que é fruído, tendo em vista ser fim em si mesmo.

1.4 A ÉTICA COMO VITA ACTIVA

Agostinho obedece à divisão clássica da Filosofia no que se refere à sabedoria contemplativa e sabedoria ativa, bem como a visão tradicional platônica (racional, natural e moral). A partir deste momento, tendo em vista que já fora compreendido o objetivo da filosofia, no que se refere à finalidade, que é a vida feliz; como também, as estruturas de sabedoria contemplativa que, por sua vez, abrange o campo racional e natural; agora o estudo aqui proposto carece de entendimento no

²⁷ No entendimento de Manfredo Ramos há uma sobreposição de bens que, por sua vez, são ordenados e que são necessários à vida do ser humano, o que gera uma distinção entre a “felicidade temporal” e a “felicidade eterna”, em que aquela é somente um meio, a fim de se conseguir esta, como, por exemplo, a “saúde temporal” (Cf. RAMOS, 1984, p. 67)

²⁸ Por isso a célebre frase: “o *bene vivere* ainda não é o *beate vivere*” (AGOSTINHO *apud* RAMOS, 1984, p. 63).

²⁹ A sabedoria está intimamente ligada à questão da felicidade quando é referenciada novamente pelo Bispo de Hipona quando trata a respeito da virtude: “A vida não é o mesmo que virtude, porque nem toda vida é virtude, mas apenas a vida sábia” (*De civ. Dei*, XIX, III, 1). Desta forma, a vida virtuosa é aquela que se traduz em sabedoria, esta enquanto sendo o berço da felicidade, então somente o sujeito virtuoso, que, por sua vez é sábio, pode ser realmente feliz.

³⁰ De forma bastante clara Gilson (2006, p. 24) ratifica este pensamento ao afirmar: “[...] o bem cuja posse confere a beatitude deve ser tal que não possa mais ser perdido. [...] Por consequência, ele [o bem] só pode ser o próprio Deus: a posse de Deus, eis a beatitude”.

que tange à Ética. Não necessariamente à Ética agostiniana, mas, na verdade, o que o Santo Doutor assume como sendo a Ética³¹.

A Ética, para Agostinho, está compreendida como na área da sabedoria ativa, conforme o entendimento de Sócrates, e de moral, de acordo com o pensamento platônico. Assim, num primeiro momento será compreendida a Ética enquanto vida ativa e, posteriormente, a relação que as ações humanas possuem para com o amor, enquanto ação relacional com o mundo.

A vida ativa é referente à “gerência das coisas humanas” (*De civ. Dei*, XIX, II). Desta maneira, a vida ativa está disposta a como o ser humano organiza a sua vida e passa a gerir seus bens, de modo que lhe seja viável a consecução da felicidade. Contudo, um problema eivado no cerne das ações morais do sujeito é o referente a amar “onde tudo é Justiça” (*De civ. Dei*, VIII, V)³². Assim, o problema está referente a amar, todavia não somente amar por mera deliberação, mas amar de forma Justa, ou seja, a cada um conforme a necessidade e realidade de cada um, sendo necessário “ensinar ao homem a medida de seu amor, isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio, para que esse amor lhe seja proveitoso” (*De doc. christ.*, C, 25, 26).

A Justiça torna-se o mote do amor, ao qual ele deve estar direcionado. A própria Justiça tem como objeto “dar a cada qual o que é seu” (*De civ. Dei*, XIX, IV, 4). Então, por fim, a vida ativa relaciona-se à capacidade de amar cada coisa conforme a sua natureza. Existindo, desta forma, uma ordem anterior à ação do indivíduo, que depende da sua vontade para aderir a este ordenamento, a fim de ser livre.

Os atos humanos com relação aos objetos, às coisas criadas, são de duas naturezas que se distinguem com relação ao tratamento dado a elas, ou melhor, os atos morais em Agostinho estão em conformidade com a capacidade que o ser humano tem de se relacionar com as coisas que lhe são dadas no mundo (Cf. ARENDT, 2001, p. 29) e com elas o homem deve se relacionar, tendo como referência a natureza de cada bem.

³¹ Agostinho quando se refere à expressão grega ética, trata de Ηθική, ou seja, a grafia utilizada na palavra grega é o *eta*, que enseja a palavra *ethos* de acordo com Vaz (2015, p.13): “Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matrizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social”.

³² Interessante ressaltar que os campos da filosofia são qualificados por verbos, que dispõem a respeito da função de cada um: a área natural, contempla; a área racional, busca; e a moral, ama.

Com relação à natureza dos atos humanos eles são compreendidos dentro de dois modelos, a saber: *Fruir* (Fruir) e *Utī* (Utilizar; usar). De acordo com o Bispo de Hipona, tais categorias são distintas e traduzem a capacidade relacional, observando a vontade do sujeito³³. Conforme afirma Agostinho na obra *A Doutrina Cristã* quando se refere à síntese moral do cristianismo: “[...] devemos gozar (*frui*) unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar (*uti*) para conseguir o gozo daquelas” (*De doc. christ.*, C, 22, 20).

O *Fruir* está relacionado com o objeto em si mesmo, ou seja, o elemento com que o homem se relaciona e quer alcançar é o próprio objeto. Já o *Utī* é meio para um outro fim, que não o próprio objeto que por ora se relaciona; os objetos que são dados nesta segunda categoria relacional são instrumentos, meios que auxiliam na persecução de um outro elemento, não sendo, desta maneira, fins *per se*, mas somente instrumentos que propiciam o encontro com o fim almejado. Enquanto que no primeiro momento há uma fusão entre relação presente e finalidade almejada, pois ambas encontram-se no mesmo objeto, neste segundo caso há uma separação entre a relação presente que ocorre com determinado objeto e o fim a ser conseguido, que não se confunde com o próprio objeto, que outrora se deu a relação.

A natureza do ser humano é uma só, está centrada na *imago Dei*, o Deus-criador, que tudo gera e cria, inclusive o próprio ser humano. Assim, deve o ser humano buscar o conhecimento de si próprio, tendo em vista o dirigir-se a Deus, de modo a garantir a sua perfeição, o que enseja a beatitude, a saber:

[...] é perfeito o homem quando orienta toda a sua vida para a Vida imutável e adere a ela com todo seu afeto, enquanto o fato de se amar por si próprio não tem referência a Deus. [...] Desse modo, quando o homem se une totalmente ao Bem imutável e abraça-o, é mais perfeito do que quando ele se separa e volta para si próprio (*De doc. christ.*, C, 22, 21).

O ser humano que faz uso do seu livre-arbítrio para poder se relacionar com todas as coisas tem em vista a sua própria vontade e a natureza dos objetos com os quais ele se relaciona, de modo a alcançar a Deus, em que realmente pode ser livre.

Isto posto, verificado que a Ética ocupa a dimensão da *vita activa*, ou seja, ao plano das relações, que se concretiza com os seres humanos entre si, bem como os demais objetos postos no mundo, como também a Deus, este que deve ser

³³ Temática esta que será objeto de investigação no capítulo vindouro.

fruído, em contrários aos demais que são meios, que devem ser utilizados para alcançar um determinado fim. Com a ética como característica “amar onde tudo é Justiça”, é possível intuir que no trato negocial e ativo, a ética insurge enquanto a dimensão humana de amar e amar retamente, cada coisa conforme sua realidade. Desta maneira, no capítulo vindouro será analisado em que consiste a ética agostiniana, tendo como referencial o livre-arbítrio da vontade, sendo este o pressuposto de todo pensamento ético agostiniano.

2 O PENSAMENTO ÉTICO AGOSTINIANO

Aurélio Agostinho reservou o espaço da ética para discutir a ação do sujeito em vista à felicidade. A ação que, por sua vez, possui relação com a capacidade do ser humano em amar e que se realiza no objeto amado; não bastando, desta maneira, somente ao ser humano conhecer o bem, mas agir, e agir por meio do amor. Assim, o homem, a fim de que seja moralmente bom, não é aquele que necessariamente conhece o bem, mas o ama, ou seja, a disposição ética do ser humano não reside somente na predisposição em conhecer a natureza do bem, mas, sobretudo, a amá-lo (Cf. *De civ. Dei*, XI, XXVIII). Destarte, embora o conhecimento seja necessário, não é *conditio sine qua non* da ética agostiniana, tendo em vista que é possível conhecer a natureza das coisas, mas, pelo livre-arbítrio, agir mal.

O campo ético se dispõe, desta maneira, a compreender como o ser humano passa a gerir as suas ações, tendo à frente uma ordem que se sobrepõe aos próprios atos, uma organização que se dá na própria gênese do ser humano, sendo-lhe presente no seu íntimo e transcendendo-o, como também retorna como sendo a meta última a ser alcançada e a que todas as ações do ser humano devem ser referidas, a fim de servirem como referencial se as normas são consideradas morais ou não (Cf. *De civ. Dei*, XI, XXV). Assim, a moralidade está presente no cumprimento desta ordem que transcende o próprio sujeito que, por meio da interioridade, o supera.

A fuga dessa ordem, na qual não se ama o que deve ser amado, quando é fruído (*frui*) aquilo que deve ser utilizado, caracteriza-se como quebra, que faz com que o ser humano recaia no erro. A quebra desta ordem só é possível, pois, para Agostinho, o ser humano é dotado de livre-arbítrio, ou seja, a capacidade livre de escolher todas as suas ações impulsionado por sua vontade livre, quando ocorre uma fragmentação da vontade, ou seja, quando recai em vícios, então o próprio homem perde a sua capacidade de liberalidade. A vontade que, por sua vez, está absorpta no amor, que se constitui, em Agostinho, como um peso que a inclina e a motiva.

Neste sentido, o propósito deste capítulo é, considerando-se que já fora restringido o espaço da disciplina ética como sabedoria ativa frente à sabedoria contemplativa, compreender o pensamento ético do Santo Doutor, tendo como obra

base elementar *O Livre-Arbítrio, Confissões e A Natureza do Bem*. Para tanto, tal momento será dividido em três momentos distintos e complementares.

Num primeiro, será compreendida a problemática do mal, enquanto problema moral e não ontológico; o que está intimamente associado à noção da área racional e natural da filosofia, uma vez que o campo racional se relaciona à contemplação da certeza e o natural à busca de onde é seguro, distinguindo o verdadeiro do falso. Desta forma, será analisado o pensamento do maniqueísmo, corrente de pensamento a qual o Bispo de Hipona fora filiado, a fim de ser compreendido que o mal não existe enquanto substância, mas como uma escolha do ser humano derivada do seu livre-arbítrio. Posteriormente, será compreendida a categoria de vontade e sua importância no pensamento ético agostiniano. Neste ínterim, a pesquisa verterá em dois momentos: a histórica, em que serão analisadas as influências platônicas e das Cartas de São Paulo e, posteriormente, a compreensão da vontade enquanto elemento central na ética agostiniana, bem como a compreensão do amor, elemento que a inclina, enquanto “peso”. Por fim, será analisada a compreensão do Santo Doutor de virtude enquanto *ordo amoris*, que dispõe a respeito do caráter do sujeito, bem como a instauração de sua própria liberdade.

2.1 O PROBLEMA DO MAL NO LIVRE-ARBÍTRIO AGOSTINIANO

Uma das principais problemáticas enfrentadas pelo pensamento agostiniano é justamente a respeito da existência, ou não, do mal, enquanto elemento ontológico. Na busca por explicações aos seus questionamentos, Agostinho aproximou-se da doutrina maniqueia³⁴, em que, por cerca de nove anos, obteve respostas que satisfizeram seu espírito³⁵. Contudo, por divergências com o pensamento maniqueu, o Bispo de Hipona resolveu evadir-se desta doutrina (Cf. *Conf.*, V, 6, 10).

³⁴ O maniqueísmo, seita agnóstica secreta, teve a sua origem a partir do persa Mani (ou Manes) no século III d.C, na região da Ásia. O pensamento maniqueu considerava Mani como um enviado de Cristo (Cf. COSTA, 2002, p. 52-53).

³⁵ Nas palavras do próprio Agostinho, um dos principais problemas enfrentados por ele está voltado à ideia da materialidade, o que o leva a afirmar: “[...] As iguarias que me apresentavam a mim, faminto da vossa graça, eram em vez de Vós, o Sol e a Lua, lindas obras vossas, mas enfim obras vossas e nunca Vós mesmo. Aquelas nem sequer são as primeiras da criação. Com efeito, as vossas criaturas espirituais são superiores às corpóreas, ainda que se apresentem brilhantes e se movam no céu” (*Conf.*, III, 6,10).

O pensamento desta gnose caracteriza-se por seu sincretismo envolvendo doutrinas judaico-cristãs com as indo-irânicas. “Seu ensinamento exerceu tanta atração em seus contemporâneos em muitas regiões do Império e para além deste, jungiu tão convincente os fios da tradição gnóstica existente” (EVANS, 1995, p. 28). Marcou, sobretudo, por demonstrar que a existência do mal diz respeito às entidades ontológicas que não haviam sido criadas por Deus, mas existiam concomitantemente com ele.

Isto posto, este subcapítulo será desencadeado em dois momentos: primeiramente, será trabalhada a concepção de mal no maniqueísmo, por, de certa forma, ter influenciado o Bispo de Hipona; e a crítica feita à doutrina maniqueia, bem como o apontamento à natureza do bem.

2.1.1 A compreensão de mal no maniqueísmo

A doutrina maniqueia pretendeu preservar a imagem divina de todo abuso que havia sofrido com relação às respostas encontradas referentes à existência do mal. Por acaso o mal poderia ser proveniente do bem e tê-lo como causa? O pensamento maniqueu ao compreender o mundo de forma dicotômica, a partir da existência de duas naturezas ontológicas: o Bem e o Mal, em que estas entidades estariam eternamente em batalha até o dia final em que o Bem venceria a batalha contra o Mal (Cf. EVANS, 1995, p. 29), transferindo, assim, o problema do mal para uma noção natural. Desta maneira, a culpa da existência do mal está associada ao bem, enquanto algo que é gerado a partir deste, pois o mal é, na verdade, uma natureza oposta ao bem.

Tais essências estariam, destarte, correlacionadas aos seres humanos, contudo, o mal se apresenta imanentemente unido à matéria corpórea e o bem ao que é imaterial; aspecto este do pensamento maniqueu que se pode perceber em um de seus salmos: “Conheci minh’alma e o corpo que nela se assenta, sabendo que são inimigos desde a criação dos mundos” (BROWN, 2008, p. 60). Conclusão esta que muito chamou a atenção de Aurélio Agostinho, por seu aspecto racionalista, isentando Deus e o homem de qualquer responsabilidade a respeito da existência do mal³⁶. Caso contrário dever-se-ia conceber a figura divina enquanto

³⁶ A respeito deste aspecto, escreve o Santo Doutor: “[...] a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais

uma entidade que é criadora do mal, desta forma, ela não seria boa. Tal fora a tentativa maniquéia em abster a divindade da origem do mal, tendo em vista que são estatutos ontológicos distintos, conforme explica Brown (2008, p. 58):

Em suma, conquanto todos tivessem consciência da mescla íntima de bem e mal dentro de cada um e no mundo ao redor, era ao mesmo tempo, profundamente repugnante para o homem religioso, assim como absurdo para o homem religioso, assim como absurdo para o pensador racional, que esse mal pudesse provir de Deus. Deus era bom, totalmente inocente.

Este pensamento é marcado por um extremo racionalismo, o que o caracteriza enquanto uma gnose: o conhecimento origina-se por meio da própria revelação divina feita diretamente ao próprio Mani, em que a salvação era mostrada ao homem por suas origens “extramundanas”, neste caso, o processo salvífico é tido como uma fuga do “mundo material”, sendo que a salvação só pode ser alcançada pelos esforços humanos não dependendo da atividade divina. Outra problemática desta filosofia reflete-se quanto à atuação do bem tendo em vista que o ser humano por sua natureza híbrida e distinta, corpo e alma, está em estado de queda, ou seja, decadência e, portanto, mais inclinado a responder aos anseios do corpo do que ao da alma.

A resposta da doutrina maniquéia a esta questão diz respeito à rejeição do mundo material, subjugação dos desejos, das paixões; sendo tal ato realizado por meio de uma constante ascese que impulsiona o ser humano à sua essência boa, ou seja, à alma, não estando esta à mercê da concupiscência da matéria. Neste caso, tal processo diz respeito à anulabilidade do corpo em função da entrega incondicional do ser humano que ocorre por predeterminação de suas “essências ontológicas”. De acordo com Evans (1995, p. 33), “o mal não pode alterar o bem, mas pode cercá-lo de todos os lados e impedir seus movimentos, pois o bem não é naturalmente guerreiro e não busca enfrentar o mal com oposição ativa a não ser quando reconhece seu perigo”.

Desta maneira, no pensamento maniqueu, o ser humano seria marionete destas essências. Em suma: o homem não possui livre-arbítrio para agir, nem

diminuta, e a do bem, mais extensa. Deste princípio pestilencial provinham as restantes blasfêmias” (*Conf.*, V, 10, 20). Assim, diante da incapacidade em concatenar a origem do mal a Deus, viabiliza o pensamento maniqueu, que tratara como dois elementos principiologicos distintos, a saber: o bem e o mal. Costa (2002, p. 223) ratifica este pensamento, quando descreve que o maniqueísmo “[...] afirmava que o mal não só existe, mas que é uma substância corpórea – a matéria. Assim sendo, se o mal existe de fato, como realidade concreta, para salvaguardar a incorruptibilidade de Deus, é necessário admitir a existência de um princípio ontológico independente que o originou – a matéria, em oposição ao princípio ontológico do Bem”.

tampouco responsabilidade diante de suas ações, em razão de sua alma tender ao bem e o seu corpo ao mal. Deus aqui se dá ao alcance somente da alma, fato este que explica a constante ascese e desapego material de rejeição ao mundo vivenciado pelos maniqueus.

Compreendido o pensamento maniqueu, agora a atenção se verterá ao entendimento da crítica agostiniana à supracitada gnose, bem como demonstrar o pensamento do Santo Doutor a respeito do mal.

2.1.2 A crítica agostiniana à compreensão maniquéia

Ao verificar o pensamento maniqueu no que diz respeito à origem do bem e do mal enquanto estatutos ontológicos, bem como a existência dessas essências, que determinam o ser humano, o homem não teria livre-arbítrio para as escolhas de suas ações morais, uma vez que tanto o corpo quanto a alma já estariam predeterminados, razão esta que se é possível deduzir a inexistência de responsabilidade por parte do homem diante da escolha dos seus atos, em que o bem e o mal já se encontram predeterminados na alma e no corpo.

Agostinho, desta maneira, afirma:

Há homens que, por não compreenderem que toda e qualquer natureza, espírito ou corpo, é boa em si mesma, e porque vêem o espírito ser vítima da iniquidade e o corpo, da mortalidade, acaba por sustentar que Deus não é o autor do espírito mau nem do corpo mortal. É a eles que me dirijo. Sim, porque já que admitem que o ser de todo e qualquer bem não pode provir senão do Deus supremo e verdadeiro, o que é uma verdade indiscutível, se se detiverem a examiná-la em si mesma e em suas consequências, isso será suficiente para arrancá-las do erro (*De nat. boni*, 2).

O Bispo de Hipona se opõe ao maniqueísmo, propondo que tal visão se precipita ao criar princípios que hermeticamente condicionam o agir do ser humano, quando traduz a existência de tais realidades. O Santo Doutor, contudo, propõe que todas as coisas são boas, sejam imateriais (espírito) ou materiais (corpo), sendo que ambas possuem uma mesma natureza, não sendo distintas na causa, uma vez que a natureza gera todas as coisas e não se identifica com nenhuma delas, pois nenhuma, nem corpo, alma e espírito, são capazes de traduzir a plenitude divina. Assim, por ser criador de todas as coisas, e ser bom, todos os objetos criados por Ele, também são bons.

Um questionamento, contudo, se faz constante: de onde proviria o mal, de acordo com o Santo Doutor? Agostinho assim afirma:

Por isso, antes de perguntar de onde provém o mal, há que investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais.

A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má (*De nat. boni*, 4).

Desta maneira, é possível concluir que o mal não existe enquanto elemento ontológico, ou natureza em si, mas como corrupção de algo, como natureza fragmentada³⁷. Todas as coisas criadas estão inseridas dentro de uma ordem, uma estrutura hierárquica, em que cada uma possui um modo e espécie dentro deste ordenamento da criação, e Deus está disposto em superioridade a tudo. Assim, embora todos possuam a mesma natureza, enquanto criatura, mas em modo e espécie são distintas (Cf. *De nat. boni*, 3). O problema para a existência do mal consiste não na natureza, mas na sua corrupção, na quebra da sua ordem natural, ou melhor, quando não é o que deveria ser, quando ocupa um lugar que não lhe pertence naturalmente, que não está de acordo com a ordem disposta por Deus, ou também quando não é utilizada (*uti*) conforme a sua própria realidade.

O mal é, de acordo com o pensamento agostiniano, o afastamento do ser, ou seja, não é um estatuto natural, nem tampouco certo, mas apenas fragmentação do que existe, ou seja, é algo que está fora de sua ordem, que se afasta de sua própria natureza, distanciando-se da verdade, sendo, assim, o que seja falso, devendo ser distinto racionalmente. Contudo, tal distanciamento do ser faz com que o próprio ser humano, uma vez fora da ordem, incapaz de distinguir o verdadeiro do falso e, sobremaneira, ao não se utilizar adequadamente de sua vontade, amar de forma desproporcional, amando aquilo que não deve ser amado, substituindo o Ser pelo nada.

A busca do essencial da realidade por parte do Santo Doutor é via necessária para a compreensão do livre-arbítrio, pois é a partir da variedade das coisas presentes que o ser humano pode escolher. Todas as coisas criadas só podem ser vistas na sua realidade, só podem ser vistas e conhecidas na medida em

³⁷ Agostinho nas *Confissões* ressalta: “[...] o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada” (*Conf.*, III, 7, 12). Ou seja, o mal não é uma natureza, mas a privação da própria natureza ao objeto. O mal não existe, o que existe, na verdade é o bem, o mal seria apenas o afastamento deste.

que são iluminadas por sua essência, ou seja, a própria essência favorece o reto conhecimento das coisas, na medida em que revela, por meio da luz, o que elas são (Cf. *Sol.*, I, VIII)³⁸.

A realidade da criatura é que ela não possui luz própria, sendo imperfeita, possuindo somente a luz que é derivada de sua origem, enquanto vistas como fins em si, ferem a ordem a qual estão dispostas e afastam-se do seu próprio ser e tornam-se nada. No pensamento cristão-agostiniano, Deus “[...] não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. [...] porque tirou tudo do nada” (*De lib. arb.*, I, 2, 5). As coisas são o nada quando apartadas dEle, Ele lhes dá sentido e lugar, subsistindo por causa de Deus. Desta forma, pode-se notar que a criatura é causada pela ação do Ser no não-Ser, no caso o nada; fator este que explica o seu caráter mutável, um devir existente na matéria que gera a imperfeição, pois a matéria nunca é Ser³⁹.

Ao analisar o caráter ambivalente de toda a natureza criada, ou seja, a flexão entre Ser e não-Ser, percebe-se, assim, a efemeridade do conhecimento restritamente material, na qual o sujeito deve buscar aquilo que exista de perene, ou seja, a essência, aquilo que ilumina, o que possibilita as coisas serem o que são. Assim, o indivíduo em contato com o plano criado (sensível) deve ascender à natureza de todas as coisas (suprassensível), a fim de obter um conhecimento que seja verdadeiro.

O conhecimento da verdade é permeado por uma unidade, uma vez que tudo depende somente de um único Ser, que tudo gera e que confere subsistência a todas as coisas. Tal unidade não se encontra na materialidade e sensibilidade das coisas, uma vez a ambiguidade à sua própria estrutura geracional. A unidade não é captada pela atividade dos sentidos, uma vez que estes, enquanto partes do corpo, também estão sujeitos a esta materialidade, sendo, desta maneira, possível somente um conhecimento da pluralidade por meio dos sentidos, o que infere a

³⁸ Percebe-se veementemente, desta maneira, a dicotomia platônica diante desta relação criador (inteligível-eterno-imutável) e a criatura (sensível-imperfeita-mutável), em que esta não possui sentido em si, mas somente enquanto possui fundamento em outro elemento superior e causador de tudo.

³⁹ De modo magistral afirma Gilson (2006, p. 272): “As criaturas, ao contrário, só existem por ele, mas não são dele. Se fossem dele, elas seriam idênticas a ele, ou seja, não mais seriam criaturas. A origem delas, sabemos, é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar”. Esta ambivalência do Ser frente ao Não-Ser é o que faz com que as coisas criadas sejam partícipes na criação, pois possuem parte, mas não são a identidade do Ser. Só são na medida em que correspondem a Ele, caso se corrompam é o afastamento que as leva ao nada.

incapacidade em alcançar a verdade. Deve o ser humano, assim, buscar por via da razão esta unidade, por conta de ser respectivamente imaterial, assim como a essência (Cf. *De lib. arb.*, II, I, 8, 22).

Isto posto, o problema do conhecimento da realidade está embasado no que seja possível conhecer. Uma vez que o mal não existe, existe apenas o bem e tudo aquilo que dele provêm. A criatura, porém, possui uma estrutura contraditória, que está sujeita às mudanças, não sendo possível o conhecimento certo da instância material, o que reverencia o conhecimento da razão como suscetível em alcançar o conhecimento de uma unidade estruturante da natureza, uma vez que a matéria é múltipla, e que dentro desta unidade é possível notar as confusões e contradições presentes de Ser e não-Ser. Somente a razão é capaz de alcançar o conhecimento de unidade a respeito do que seja o Bem, aquilo que confere originalmente a ordem a que tudo está disposto.

Parte-se do pressuposto, ora já assumido, de que todas as coisas criadas são boas, e que deve ser procurada uma unidade, e isso inclui o ser humano e o lugar que ele ocupa, então o sujeito deve também ser compreendido como naturalmente bom. Contudo, mesmo que o sujeito seja bom e capaz de, por via da razão, conhecer o bem, está sujeito à quebra dessa ordem natural, sendo privado do bem, por conta de suas próprias ações geradas pelo livre-arbítrio e, conseqüentemente, à vontade, que propiciam ao indivíduo a liberdade de escolha, podendo escolher unir-se ao bem ou afastar-se dele.

A análise do mal na filosofia agostiniana, diferentemente do maniqueísmo, não se trata de um elemento ontológico, mas de uma circunstância moral, em que o ser humano afasta-se de Deus por conta do seu livre-arbítrio. Deste modo, será compreendida a seguir a conceituação de livre-arbítrio da vontade, bem como se instauram como instâncias moral.

2.2 O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE

Na visão agostiniana compreende-se que o mal não é um princípio, inexistindo enquanto estatuto ontológico, mas, na verdade, é entendido como carência e corrupção do bem, daquilo que se dispõe contra sua própria natureza, ferindo a ordem a qual está disposto. Tal disposição não é gerada pela essência do homem, mas pelo seu próprio hábito, sendo acarretada pelo livre-arbítrio da

vontade. O livre-arbítrio é uma categoria, enquanto dádiva divina e, portanto, sendo bom, possibilita ao ser humano a liberdade em agir, inclusive para fazer escolhas más. Diante de todos esses fatores, a partir deste momento, será analisado o que faz com que o homem quebre a sua própria ordem e se afaste de sua própria natureza, agindo mal.

Neste íterim, serão analisadas duas categorias que são essenciais ao pensamento ético agostiniano, tendo-se em vista que é a partir do livre-arbítrio da vontade que o problema a respeito das ações do homem começa a ser compreendido, em um espaço que o próprio homem pode quebrar a ordem que se dispõe sobre ele. Contudo, tal categoria ética só pode ser compreendida mediante a criação da noção de vontade, que surge como temática inovadora no pensamento ético-filosófico da tradição ocidental diante de todo pensamento que influenciou o Pensador africano. Para tanto, antes serão analisadas as discussões que envolvem essa temática, sobretudo as matrizes que principalmente influenciaram o Bispo de Hipona, a saber: o platonismo, o neoplatonismo e as Sagradas Escrituras, sobretudo os escritos paulinos. Posteriormente, será analisado como nasce a referida categoria no pensamento agostiniano e como ela se torna basilar para o conceito de livre-arbítrio e o de liberdade.

2.2.1 O livre-arbítrio como causa das ações morais

O fundamento primeiro da ética, conforme o que foi visto no capítulo anterior, dispõe a respeito do amar, mas não somente em amar, mas amar o que é Justo. Infere-se, portanto, que há um verbo próprio de ação que estabelece amar, como também um objeto anteriormente posto que deve ser amado: a Justiça. Porém, antes de ser trabalhado o amor como fundamento e condicionador do comportamento humano, requer que se faça uma análise do livre-arbítrio, pois é a partir dele que o ser humano pode ser responsabilizado por suas ações.

Deus é a causa motriz de todas as coisas, a natureza de toda criatura, então o conhecimento adequado da realidade reside aprioristicamente em Deus, que se dá por meio do itinerário de autoconhecimento agostiniano, inclusive das coisas materiais, a fim de buscar o que elas verdadeiramente são, ou seja, da sua própria essência.

Na obra *O Livre Arbítrio*, o Filósofo em apreço procura discutir temáticas como a existência do mal. Tão logo inicia esta obra, Agostinho busca compreender a expressão “mal”, em que contexto ela pode estar sendo utilizada, o que sugere a crença na inexistência do mal enquanto estatuto ontológico, pois as possibilidades de aplicabilidade do termo são correlativas a quando alguém pratica o mal a outrem; bem como em afirmar que alguém sofreu algum mal. O uso da expressão está vinculado ao plano das ações do sujeito, sendo referentes a quando alguém causa o mal e quando alguém sofre com este mal, com este argumento, descaracteriza o pensamento de que Deus seja o originador do mal, focando no ser humano a sua causa (Cf. *De lib. arb.*, I, 1, 1).

O problema agora se dirige ao indivíduo. Afinal, por que o ser humano age mal? A explicação surge não na esfera ontológica, mas moral, que está associada ao livre-arbítrio, a saber:

[...] se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus (*De lib. arb.*, II, 1, 3).

A explanação acima fornece amparo para a compreensão do que seja o livre-arbítrio. Esta categoria da ética agostiniana é um elemento, cuja origem é Deus e, portanto, bom. Sendo bom em si propicia ao ser humano uma faculdade, a possibilidade em escolher as suas ações, podendo agir bem ou pecar (agir mal), pois caso assim não o fosse o ser humano seria meramente condicionado por determinação principiológica, contudo, por possuir livre-arbítrio, pode, inclusive, contrariar a sua própria origem e, desta forma, a si mesmo. Ao escolher arbitrariamente tal ação, seja boa ou má, é consequência do uso que fez desta categoria ética e, assim, é responsável por suas escolhas. Por fim, é possível intuir que o próprio livre-arbítrio seja a manifestação da justiça que parte do ser humano, pois ele possui a arbitrariedade para agir de forma justa, mesmo podendo escolher não agir desta maneira. Isto posto, percebe-se que o mal, na verdade, é fruto das escolhas individuais, que estão em desacordo com a causa de toda a natureza, uma ordem que transcende todas as coisas.

O mal é, para Agostinho, o afastamento do bem, ou seja, de toda a ordem natural e eterna criada por Deus. Contudo, mesmo sabendo que o mal existe por conta do mau uso do livre-arbítrio, mas por que o ser humano assim agiria? Qual a motivação que permeia o seu livre-arbítrio? O problema se verterá na questão do livre-arbítrio da vontade, ou seja, a instância do querer do ser humano.

Destarte, compreendido que o livre-arbítrio se dispõe a respeito da esfera ética do sujeito, o que implica a atividade negocial, ou seja, de relação, podendo escolher, inclusive, afastar-se de Deus, então será compreendido mais adiante o conceito de vontade, pois esta é a *conditio sine qua non* da ética agostiniana, bem como é a categoria que inclina as ações diante do livre-arbítrio, mas, para tanto, requer compreender como tradicionalmente este conceito foi se formando. Desta forma, a seguir será tratado a respeito de como as influências agostinianas (Platão e São Paulo) tratam o tema, a fim de que, posteriormente, seja compreendido o pensamento do Santo Doutor a respeito da vontade.

2.2.2 A influência (neo)platônica e paulina sobre a categoria de vontade

Para que seja compreendido o conceito de vontade, se faz necessário, primeiro, compreender as influências sofridas por Agostinho, no caso a filosofia platônica e o pensamento de São Paulo, de modo a perceber como se dá a gênese do conceito de vontade como instância que difere da razão humana e de sua capacidade intelectual, bem como surge como pressuposto da liberdade.

A categoria de vontade⁴⁰ se faz necessária ao pensamento agostiniano, pois é a partir dela que o conceito de livre-arbítrio pode ser compreendido. Deste modo, caso o sujeito não tivesse vontade, simplesmente seria direcionado por forças diversas, seja o conhecimento intelectual ou qualquer outro, não tendo, desta maneira, livre-arbítrio, uma vez que não poderia escolher, pois não possui querer. Neste sentido, o pensamento agostiniano destoa da ética intelectual socrático-platônica, pois, de acordo com Reale:

A liberdade é própria da vontade, não da razão, no sentido em que a entendiam os gregos. E assim se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e fazer o mal. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito

⁴⁰ Autores como Arendt (2014, p. 347), Dihle (1982, p. 123) e Boehner e Gilson (2008, p. 191) são concordantes com a teoria de que Agostinho é o pensador que inaugura a categoria de vontade na história da filosofia.

humano, a vontade é uma faculdade diferente da razão, tendo uma autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher inclusive o irracional, ou seja, aquilo que não está em conformidade com a reta razão (REALE, 1990, p. 457).

A dicotomia das realidades em Platão apresenta-se da seguinte forma: o “mundo inteligível” é o reino onde está a ideia que é imutável, infinita e eterna; em contraposição ao “mundo sensível”, que é o reino onde se fazem presentes as características de mutabilidade e imperfeição. Desta forma, torna-se perceptível o diapasão do pensamento heraclítico do “devir” e parmenídico do “Ser”, que em Platão não se tratam de visões opostas, mas sim de um todo instrumentalizado, em que estão divididos em planos de conhecimento. Por meio desta dicotomia, Platão afirma que o homem está no plano sensível, ficando condicionado a permanecer no mesmo e a alienar-se ao conhecimento das coisas imperfeitas e mutáveis, ou seja, fica simplesmente no plano da *doxa*, das opiniões. De acordo com Platão (1991, p. 66), no *Fédon*: “[...] dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas”.

Neste ponto, Platão trata a respeito da *episteme*, no caso um conhecimento científico, sistematizado, em que o sujeito deve ascender, por meio da dialética para este mundo onde está a essência das coisas sensíveis, ou seja, os objetos como realmente são: a ideia dos objetos, a justiça, a verdade, o sumo bem. Percebe-se, então, na argumentação socrática em seu diálogo:

Pode-se admitir que o Igual em si mesmo, o Belo em si – o ser – seja suscetível de uma mudança qualquer? Ou caso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração (*Idem*, p. 83).

Para que o conhecimento verdadeiro seja alcançado, meta do filósofo, a dialética se propõe como método pelo pensador para se atingir o mundo da *episteme* (saber dos princípios). O verdadeiro conhecimento advém da busca pelo puro, verdadeiro e belo, estes que só existem no mundo das ideias. Somente por meio do conhecimento verdadeiro é que se torna possível a libertação do homem do plano dos objetos mutáveis, sendo que se utiliza deste para a contemplação daquele, ou seja, pelo uso da razão que o homem é capaz de libertar-se. Platão (1991, p. 66), no *Fédon*, afirma: “[...] é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser”. Caso

contrário, o pensamento do mesmo será parcial e limitado, decorrendo sempre em vícios e paixões que alienam a alma. Conforme expõe:

O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; [...] Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar (*Idem*, p. 67).

O único ser que alcança tal objetivo é o filósofo, pois percebe o quão limitado e parcial este mundo se apresenta, gerando o apego às coisas sensíveis e, conseqüentemente, as paixões que limitam o ser humano em seu agir. Desta forma, percebe-se que a busca da *episteme* ocorre por meio da *doxa*, contudo esta deve ser analisada visando um fim a ser alcançado, no caso no mundo das ideias, em que não há o aprisionamento das paixões, mas a liberdade do verdadeiro conhecimento, pois de acordo com o *Fédon*, de Platão (1991, p. 70) “um filósofo, se realmente é um filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria”.

Destarte, percebe-se que a liberdade do ser humano não ocorre no plano da *doxa*, tendo em vista a “imperfeição limitante” do agir ético humano, mas a liberdade, tão somente ocorre no campo da *episteme*, onde ocorre uma busca pelos seres puros e, conseqüentemente, um agir puro, livre de inclinações. Esse agir deve estar conforme o mandamento da razão, conforme afirma Platão (1991, p. 84), no *Fédon*: “quando estão juntos a alma e o corpo, a este a natureza consigna servidão e obediência, e à primeira comando e senhorio”.

A liberdade encontra-se em Platão na esfera do conhecimento puro, que só pode estar sujeito ao conhecimento da alma, tendo em vista que o corpo é uma “prisão”. É necessário ao homem conhecer o bem e, na medida em que o conhece, o quer. Para o pensador em questão é inviável ao indivíduo que conhece o bem querer o mal (Cf. RIOS, 1996, p. 16). Sendo que o seu próprio pensamento ético se sustenta no conhecer, afinal o filósofo é o governante ideal para liderar a *polis*, no que se relaciona ao conhecer a Ideia e a Ideia Suprema do Bem (Cf. VAZ, 2015, p.105). Destarte, é possível intuir que o filósofo é aquele que ao conhecer o Bem, necessariamente age de forma a obedecê-lo.

Já São Paulo, possui importância nesta discussão, pois diante do pensamento bíblico neotestamentário é possível perceber categorias que são

necessárias a esta discussão, tais como a noção de conhecimento da Lei (lei divina e, portanto, perfeita e universal), de Justiça, que está intrinsecamente ligado ao cumprimento da Lei, não necessariamente ao seu conhecimento; a ideia de consciência diante da Lei e dos juízos que são inerentes ao ser humano, que estão alocados em seu “eu interior”, a saber:

Porque não são os que ouvem a Lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a Lei é que serão justificados. Quando então os gentios, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo lei, para si mesmos são Lei; eles mostram a obra da Lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acumulam ou defendem (Rm 2,13-15).

O pensamento paulino, desta maneira, problematiza a questão ética existente entre conhecer e agir, em que se refere ao instante que a práxis do sujeito pode diferir do seu conhecimento. Assim, é possível ao sujeito conhecer a Lei, sendo ela a plenitude da Justiça e não ser considerado Justo, pois, na medida em que a sua práxis se distingue da Lei que está “gravada no coração”, então o próprio ser humano pratica a injustiça. Sendo que na consciência do ser humano já se encontra o conhecimento natural da lei moral (Cf. GILSON, 2001, p. XX). Desta forma, não é necessário somente o conhecer, mas o agir de acordo com a Lei. Para São Paulo, a Justiça consiste no ato de obediência à vontade da Lei (vontade de Deus), enquanto criador de toda a criatura, inclusive o ser humano, que possui em sua interioridade o que desvela a sua causa natural, o mandamento divino (Cf. DIHLE, 1982, p. 80).

A reflexão ética neotestamentária é dita por normas e leis universais que devem ser concatenadas com o querer particular do sujeito; ou melhor, há a existência de uma norma principiológica a qual tudo está disposto e que tudo ordena, ou seja, é a Lei universal, a norma que pertence à consciência do sujeito⁴¹, que deve buscar entendimento e aderir à mesma, desta forma, o sujeito deverá agir visando o cumprimento de seu dever.

São Paulo, contudo, adverte a respeito da separação entre conhecer e agir, a saber:

⁴¹ O Bispo de Hipona de modo salutar trata a respeito da lei da consciência ora tratada. Na parte que se refere ao desprezo da lei da consciência quando compara as leis gramaticais, ao afirmar a valorização destas frente à lei da consciência, que emerge do interior do indivíduo, enquanto que as leis gramaticais são frutos de acordos e contingências humanas. Contudo, ressalta a importância da lei da consciência no que se refere à sua interioridade, a saber: “Com certeza a ciência gramatical não é mais interior do que a lei da consciência – de não fazer a outrem o que não queremos que nos façam a nós mesmos” (*Conf.*, I, 18, 29).

Sabemos que a Lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim (Rm 7, 14-20).

Assim, percebe-se claramente uma divisão presente no próprio ser humano que se desvela entre o seu querer, o conhecer e o agir⁴². O indivíduo é, nestas circunstâncias, capaz de conhecer o bem e de querê-lo, mas agir de forma que contrarie o seu conhecer e a sua vontade. A ação se opõe ao conhecimento e ao querer em razão do pecado, este que fragmenta o indivíduo⁴³. Quando o Bispo de Hipona comenta esta passagem, ressalta que o pecado é decorrente de uma condição primitiva que condena o ser humano à morte, sendo esta a punição em razão da quebra da vontade de Deus⁴⁴. Note-se que tal cisão não é ocasionada pela natureza do homem, mas tão somente enquanto castigo pela quebra do mandamento divino, devendo o homem, todavia, buscar conhecer, querer e agir conforme a Lei de Deus (Cf. *De lib. arb.*, III, 18, 51).

Como se percebe na oração universal, o pai-nosso: “[...] seja feita a tua vontade na terra, como no céu” (Mt 6, 10). Uma vontade⁴⁵ una, eterna e imutável; em que todos os indivíduos, visando o ideal de comunidade cristã, devem obedecê-la para viverem em paz. Assim, por meio da vivência do e no amor é que o ser

⁴² Tal reflexão inova o pensamento filosófico, por fazer com que as ações morais não sejam meras conjecturas cognitivas, mas também uma postura ativa do sujeito, enquanto dotado de vontade, diante de uma determinada ação, conforme assevera Reale (2003, p. 14): “Desse modo o antigo “intelectualismo” grego é inteiramente subvertido pelo “voluntarismo”: o “querer de Deus” é a lei moral e o “querer o querer de Deus” é a virtude do homem. A boa vontade (o coração puro) torna-se a nova marca do homem moral”.

⁴³ Cisão esta ratificada por Arendt (2014, p. 332) quando afirma: “A Vontade, que se divide, produzindo automaticamente sua própria contravontade, precisa ser curada para tornar-se de novo uma só. Como o pensamento, a vontade dividiu o um em dois-em-um, só que, no caso do ego pensante, “curar-se” da divisão seria a pior coisa que poderia acontecer; poria fim completo ao pensamento”. Note-se a existência de uma vontade intrínseca ao indivíduo, como também algo que a nega. Essa dialética de vontade e contravontade é que faz emergir o pensamento, a reflexão, e desta forma, o próprio livre-arbítrio. O dinamismo é o que motiva o homem a buscar a Deus.

⁴⁴ Interessante esta separação da vontade de Deus por parte do homem ser tratada enquanto morte, pois Deus, conforme Agostinho é compreendido como “[...] Vida da minha vida” (*Conf.*, VII, 1, 2), ou seja, o homem só encontra, de fato, a vida, quando se assume enquanto criatura e busca a Deus.

⁴⁵ Esta relação entre Lei, Liberdade e Amor como correlativos de uma ética cristã, leva Vaz (2015, p.171) a afirmar: “É essa dependência que o ensinamento de Jesus eleva e transfigura em *ethos* da obediência filial ao Pai em experiência de uma nova e radical liberdade e, finalmente, em redução de todo o aparato da Lei ao mandamento único do amor a Deus e ao próximo”

humano pode realizar o bem e este posto em sociedade. A lei do amor onde deve haver a obediência do indivíduo para fazer com que o seu próprio querer, sendo ele particular, seja parte de uma Lei universal, aceitando-a por sua própria vontade, por meio de sua própria liberdade.

Tendo como base o pensamento platônico e as Sagradas Escrituras, enquanto influenciadores da filosofia agostiniana, em que foram vistos como ocorrem as primeiras discussões a respeito da categoria da vontade, no que se refere à realidade ético-moral que inspiraram a obra do Santo Doutor. A seguir, será compreendida a temática da vontade como pressuposto do livre-arbítrio e como emerge o tratamento ético-moral do sujeito no pensamento do filósofo em apreço.

2.2.3 A vontade como pressuposto do livre-arbítrio

O tema da Vontade ocupa o cerne da ética agostiniana, sendo *conditio sine qua non* do agir ético, pois o ser humano possui livre-arbítrio do seu comportamento, podendo escolher quais ações são condizentes com o seu querer, sem estar diretamente associado ao seu conhecimento, sendo possível, portanto, conhecer o bem e agir mal.

A Vontade, da mesma forma que o livre-arbítrio, também é um bem divino. Sem ela o ser humano meramente obedeceria à ordem natural traçada por Deus, ordem esta a qual toda a natureza está submetida, inclusive o próprio ser humano, todavia quando é conferido ao ser humano a vontade, isso faz com que ele tenha a potencialidade de buscar a Deus, de modo livre e espontâneo. Quando a vontade assim está dirigida, ela vai ao encontro da ordem a qual está submetida, em que o ser humano não se submete a lei divina, mas, antes de tudo, deseja. O problema que ora se apresenta é: seguir ou não a ordem que se impõe. Ao ser humano é possibilitado querer, ou não, a lei de Deus, que toda a natureza está sujeita, e que se impõe também sobre ele mesmo⁴⁶, mas necessita da sua aceitação em agir conforme a lei eterna, não porque lhe é imposto, mas porque quer (Cf. GILSON, 2006, p. 252).

⁴⁶ Nesse patamar, correlacionando o pensamento agostiniano ao neoplatonismo, afirma Dihle (1982, p. 128): “The Neoplatonic idea of the separation of an individual being from the order of being (*ἰδίωσις*) was explained in terms of will” (“A Ideia neoplatônica de separação do ser individual da ordem do ser foi explicada nos termos da vontade”). Assim, a separação do ser é possível diante da vontade, que possibilita o livre-arbítrio diante da realidade que se mostra ao ser humano, podendo ele seguir ou não a sua própria ordem natural: a vontade de Deus.

Quando em diálogo com Evódio, Agostinho ratifica este pensamento:

[...] parecia a ti, como dizias, que o livre-arbítrio da vontade não devia nos ter sido dado, visto que as pessoas servem-se dele para pecar. Eu opunha à tua visão que não podemos agir com retidão a não ser pelo livre-arbítrio da vontade. E afirmava que Deus no-lo deu, sobretudo em vista desse bem. Tu me respondeste que a vontade livre devia nos ter sido dada do mesmo modo como nos foi dada a justiça, da qual ninguém pode se servir a não ser com retidão (*De lib. arb.*, II, 18,47).

Assim, vê-se a necessidade em compreender precipuamente uma análise do livre-arbítrio, o que se reflete por meio do juízo de valores do indivíduo frente à realidade. Os juízos de valor dependem da compreensão (entendimento) do plano sensível e inteligível⁴⁷ e da vontade do sujeito, tendo em vista que estas inclinam a ação do sujeito. Portanto, o indivíduo deve conhecer o bem, e querê-lo, conhecendo-o e querendo-o, age. Esta relação tríplice é o pressuposto do comportamento ético agostiniano: conhecimento-vontade-ação. Tais categorias estão vertidas no objetivo de alcançar o Sumo Bem, a Felicidade, devendo o ser humano conhecê-lo na sua busca interior, contudo, as implicações éticas não se encerram no conhecer, pois o indivíduo também deve querer agir de tal forma, pois caso não queira, a ação não será um bem⁴⁸. De acordo com Agostinho (*Conf.*, I, 12, 19): “[...] contra a vontade, ninguém procede bem, ainda que a ação em si mesma seja boa”. O problema, portanto, não reside na existência do mal, conforme o pensamento maniqueu, mas sim na intenção (vontade) frente ao que conhece, seja inteligível ou sensível.

O problema da vontade não se encontra nela em si, mas no uso que o sujeito pode fazer dela. A vontade tanto é meio de busca de Deus, quando o indivíduo age bem, ou até mesmo quanto ao afastamento dEle, surgindo aqui o pecado, o agir mal. No pensamento agostiniano, há a existência de duas vontades

⁴⁷ Correlação com o pensamento platônico entre mundo sensível (criado, mutável, imperfeito) e inteligível (criador, imutável, perfeito), em que aquele não oferece conhecimento seguro, certo, confiável, contudo, o conhecimento do inteligível se refere à natureza das naturezas, que só pode ser procurada no interior do ser humano, conforme explica Vaz (1991, p. 64): “A influência neoplatônica se fará sentir, sobretudo, na elaboração agostiniana do tema da estrutura do “homem interior” coroada pela *mens* (equivalente ao *noûs* da antropologia neoplatônica) e na qual Deus está presente como interior e superior”.

⁴⁸ De acordo com Dihle (1982, p. 127): “From St. Augustine's reflections emerged the concept of a human will, prior to and independent of the act of intellectual cognition, yet fundamentally different from sensual and irrational emotion, by which man can give his reply to the inexplicable utterances of the divine Will”. (Da reflexão de S. Agostinho emerge o conceito de vontade humana, anterior e independente do ato de cognição intelectual, ainda que fundamentalmente diferentes das emoções sensuais e irracionais, pela qual o homem pode dar sua resposta aos enunciados inexplicáveis da Vontade divina). Assim, percebe-se que a vontade é uma categoria que difere do conhecimento, podendo o indivíduo conhecer o bem, mas não querer agir de tal forma correspondente ao conhecimento.

que estão correlacionadas ao ser humano na sua integridade, sendo que uma acompanha a corporeidade (material) e a outra a espiritual (aquela que é referente ao “Eu interior”), que batalham entre si e, assim, dilaceram a alma do ser humano (Cf. *Conf.*, VIII, 5, 10). Ceifam a alma do ser humano por estarem sujeitas a ordens diversas.

A vontade é condição da própria existência do ser humano na sua integridade, corpo e alma, e da mesma forma está sujeita à natureza divina enquanto criada, sendo um bem em si.

A vontade livre, desta maneira, caracteriza-se pelo ato de assimilação com o ser que tudo gera, com a natureza de toda a natureza. O que se propõe, na verdade, é a beatitude, o *beate vivere*, que é a meta última do indivíduo que se dá por meio dessa busca consciente em torno da causa interior e superior. Desta maneira, o ser humano, em suas ações não visaria uma ação efêmera, passageira, mas buscaria, ao obedecer a ordem, transcender a sua própria ação, tendo em vista que o cumprimento a existência da ordem vai além do próprio indivíduo. O ser humano pode, assim, não somente pelo conhecimento, mas também pelas ações, ser sábio, encontrar a felicidade. Conforme Agostinho, a boa vontade:

É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio (*De lib. arb.*, I, 12, 25).

A má vontade, todavia, associa-se aos prazeres, tendo em vista que desembocam em vícios e paixões. Enquanto que a boa vontade visa o agir reto, a má vontade quebra essa retidão da ordem a qual todas as coisas estão submetidas, inclusive ela mesma, fragmentando assim o próprio ser humano, fazendo com que ele se afaste de Deus e, desta forma, de si mesmo. Tal via afasta o ser humano de sua essência, de quem realmente é, ocorrendo uma inversão no processo cognitivo e moral, como escreve Gilson (2001, p. 154):

Transgressão à lei divina, o pecado original teve por conseqüência a rebelião do corpo contra a alma, de onde vêm a concupiscência e a ignorância. A alma foi criada por Deus para reger seu corpo, mas eis que é, ao contrário, regida por ele. Voltada desde então para a matéria, ela se farta com o sensível e, como é de si mesma que se extrai as sensações e as imagens, esgota-se com fornecê-las.

A alma deve reger o corpo, tendo em vista seu grau hierárquico superior, o que permite ao homem passar a conhecer a verdade. O conhecimento que ocorre

por meio da instrução tem por intuito despertar no homem a ciência, ou seja, a distinção do que seja o verdadeiro do falso (Cf. *De lib. arb.*, I, 1, 2). Assim, o conhecimento e a instrução auxiliam o ser humano a compreender a forma correta de agir. A forma de agir que transcenda os subjetivismos e vai além da própria realidade do indivíduo, pois conhecer, de acordo com Gilson (2001, p. 146) é “[...] apreender pelo pensamento um objeto que não muda e que sua própria estabilidade permite manter sob o olhar do espírito”. A meta última do ser humano e, portanto, também do conhecimento, é o conhecimento do bem, a chegada a este objetivo se desvela pelo uso da ciência em alcançar, de fato, a verdade, que se dá pelo interior do ser humano.

O cerne da vontade entrelaça-se neste aspecto, tendo em vista que o sujeito moral necessita conhecer o bem a fim de saber se quer agir de determinada forma ou não. Deste modo, é perceptível as influências platônicas e paulinas a Agostinho, no que se refere à ideia de que o sujeito moral deve ser conhecedor da ação, o que pode ser caracterizado no aspecto de conhecer o bem (platônico) e da consciência (paulina), tendo por ensejo o desejo de agir de forma correspondente a esta Lei universal. Desta maneira, o indivíduo deve buscar um entendimento que transcenda a sensibilidade e multiplicidade dos objetos efêmeros, o que desemboca em uma vontade correspondente. O ser humano deve, portanto, buscar uma vontade que seja una à vontade universal e, portanto, que transcenda a própria temporalidade da sua vontade e da ação.

A deficiência na instrução, todavia, impossibilita ao sujeito agir de acordo com o bem, uma vez que não o conhece, o que seja possível também intuir que um mau conhecimento, acarrete ações más, devendo, desta maneira, o indivíduo conhecer, fazendo uso da inteligência (capacidade humana), a fim de alcançar o conhecimento divino, tal como afirma Agostinho (*De lib. arb.*, I, 1, 3):

[...] se toda a inteligência é boa, e quem não usa da inteligência não aprende, segue-se que todo aquele que aprende procede bem. Com efeito, todo aquele que aprende usa da inteligência e todo aquele que usa da inteligência procede bem. Assim, procurar o autor de nossa instrução, sem dúvida, é procurar o autor de nossas boas ações.

O pecado (agir mal) está associado a quando o indivíduo faz com que a paixão domine a razão, ou seja, incitando uma primeira desordem, pois, conforme visto anteriormente, somente pela via racional há de se alcançar o conhecimento da verdade, assim, a escolha estará inclinada pelas paixões, conforme afirma

Agostinho: “As ações más unicamente são más por causa da paixão que são praticadas, isto é, por desejo culpável” (*De lib. arb.*, I, 3, 10). Desta maneira, as paixões limitam e condicionam a vontade do indivíduo, impedindo-o para que veja a verdade, bem como a natureza de todas as coisas, mas confundir a ação, bem como o objeto conhecido, fazendo com que a relação ordenada seja corrompida.

Assim, percebe-se que a concupiscência e o medo estão relacionados à multiplicidade dos objetos materiais, ou melhor, à postura do ser humano diante dos objetos materiais, pois, quando o Bispo de Hipona categoriza os homens em bons ou maus, a distinção ocorre onde a pessoa coloca o seu amor, se é nas coisas materiais ou não, a saber:

[...] os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem perigo de perdê-las. Os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam então uma vida criminosa e perversa – vida que deveria antes ser chamada de morte (*De lib. arb.*, I, 4, 10).

Há uma identidade do ser humano com a sua vontade, pois os homens bons são aqueles que têm boa vontade e não amam aquilo que é superficial e efêmero, ou seja, não gozam dos bens materiais que podem ser perdidos, mas apenas os utilizam. Os homens bons buscam amar e querem aquilo que é, é essência, não aparência fugaz, consiste em ver a natureza de modo a amar de forma ordenada, não de acordo com necessidades ou medo, mas amar o que é necessário⁴⁹. O que leva Gilson (2006, p. 258) a afirmar:

De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento.
[...] O problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar.

Contrariamente, os homens maus, que em sua vontade desordenada, amam também de forma desordenada, pois acabam por fruir aquilo que deveriam estar utilizando. A fruição aos bens criados, ou seja, o amar aquilo que não deve ser amado, ferindo o princípio ético que consiste em amar a Justiça. Assim, o homem

⁴⁹ O Bispo de Hipona assim afirma: (...) se o amor daquelas realidades o tornava inconstante, fortificar-se-á por esse amor ao Ser que sempre é. E caso se desesperar amando coisas passageiras, firmar-se-á amando o Ser que é permanente. Fixar-se-á e obterá aquele mesmo Ser que desejava quando temia deixar de existir e não podia se fixar, arrastado pelo amor das coisas fugazes (*De lib. arb.*, III, 7, 21).

mau é aquele que, desordenadamente, ama aquilo que não deve ser amado, nem da forma como deve ser amado. Desta maneira, é possível intuir que a vontade surge assim como elemento que se relaciona intimamente com o amor⁵⁰.

A vontade é, então, uma força que impulsiona, que motiva o ser humano a agir e a amar. O próprio amor em sua análise mais pura agostiniana é visto como um peso, como algo que inclina o ser humano, contudo, a inclinação não é fruto de uma determinação divina que o inclina e o limita, mas é a manifestação do seu próprio livre-arbítrio por meio de sua vontade, de seu amor, que o condiciona. Assim, no pensamento do Santo Doutor, o indivíduo, ao amar, revela-se e condiciona-se. Tanto que o problema acima descrito se dirige a se é necessário amar, tendo em vista que ama, mas sim a “o que” amar. Deste modo, há uma relação tríplice entre sujeito que ama, o objeto amado e o próprio amor (que liga ambos), em que o próprio amor inclina o ser humano, a saber:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite submerge-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes 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 quem me leva (*Conf.*, XIII, 9).

Isto posto, ao analisar a hierarquia das coisas criadas vistas no capítulo anterior, bem como a capacidade do ser humano em amar e a que dirigir esse amor, é possível intuir que dentro dessa ordem hierárquica, em que Deus, sendo a natureza de todas as coisas, a sua essência eterna, perfeita e imutável, então o amor deve ser vertido a ele, pois se assim não o for, caso o amor não seja dirigido a Ele, mas às coisas materiais, efêmeras e fugazes, o próprio ser humano será encaminhado por elas “para baixo”, ou seja, amará e quererá desproporcionalmente e ao agir desta forma dará lugar a um elemento que ele não pertence, sendo ele próprio encaminhado para baixo por conta do seu próprio amor, afastando-se de Deus e de si mesmo, ocupando um lugar que não é seu (enquanto ser humano). Contudo, ao amar a Deus, obedece a ordem do amor (*ordo amoris*), ou seja, ama aquilo que deve ser amado, sendo encaminhado para Deus e, desta maneira, ao

⁵⁰ Corrobora com este pensamento Gilson (2006, p. 256): “Santo Agostinho concebe de maneira análoga o homem e sua vontade. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor”.

amar a natureza de todas as coisas, a essência, em conclusão, encontra-se a si mesmo ao amar.

Na *ordo amoris*, que é a vivência ordenada do amor, o homem encontra a sua liberdade, quando, de acordo com sua vontade, obedece a vontade da verdade. A liberdade, desta maneira, é uma sujeição ao bem⁵¹, à verdade (Cf. *De lib. arb.*, II, 13, 37), que é conhecida, amada e obedecida. Nesta submissão da vontade humana à vontade de Deus o homem virtuoso é livre.

O Santo Doutor, desta maneira, adentra no tema da virtude enquanto *ordo amoris*. A virtude consiste na ordem do amor, na capacidade do ser humano em obedecer à ordem do amor, à ordem da caridade, que consiste justamente em amar cada um conforme a sua realidade, conforme a sua ordem, tanto que, caso haja uma confusão nessa ordem, o indivíduo passa a amar desordenadamente, atribuindo um amor desproporcional às coisas criadas e ao criador (Cf. *De civ. Dei*, XV, XXII)⁵².

A virtude não faz parte de um estatuto essencial do ser humano, mas é um bem fruto da ciência, que tende ao combate dos seus próprios vícios e conflitos interiores (Cf. *De civ. Dei*, XIX, IV, 3), sendo também adquirível, consistindo em uma “arte de viver” (Cf. *De civ. Dei*, XIX I, 2). A arte de viver não consiste, desta maneira, em qualquer viver, mas ao que corresponde à fuga dos vícios e paixões, indo ao encontro das querelas interiores do ser humano, a fim de fazer com que o homem encontre a ordem e, assim, possa bem realizar suas ações. Contudo, só é possível realizar bem as ações de forma virtuosa na medida em que se vive de forma sábia, tendo em vista encontrar a vida feliz (*beata vita*).

⁵¹ A respeito da liberdade, afirma GILSON (2006, p. 312): “[...] dado que em tal doutrina a liberdade se confunde com a eficácia de um livre-arbítrio orientado para o Bem, e que o ofício próprio da graça é conferir esta eficácia, não somente não pode haver oposição entre a liberdade e a graça, mas, ao contrário, é unicamente a graça que confere liberdade ao homem”. Desta maneira, percebe-se que a liberdade só existe quando o livre-arbítrio está direcionado para o bem, quando há uma vontade livre que está disposta a amar as coisas ordenadamente, agindo conforme a *ordo amoris*, contudo, tal liberdade não é possível ao homem isoladamente, ela também é graça, dádiva divina ao homem.

⁵² Citando Agostinho, assevera Karl Jaspers a respeito da relação vontade e amor, afirmando a incapacidade do homem em chegar a tal concretização, à vivência do amor: “Se houvesse alguém capaz de viver na clarividência do amor, ser-lhe-ia aplicável o dito de Santo Agostinho: “ama e faz o que quiseres”. Como, porém, somos todos homens, sujeitos ao engano e à cegueira, expostos à ação de forças hostis ao amor, não podemos viver sem restrições. Todo amor que, por exemplo, transgride os Dez Mandamentos, já não será amor, mas subjugado por paixões estranhas, estará utilizando mentirosamente o rótulo do amor” (JASPERS, 1993, p. 126). Contudo, no pensamento agostiniano essa busca se dá no cotidiano, devendo o ser humano na busca de Deus imitá-Lo e amá-Lo, pois somente assim poderá ser livre e, enquanto livre, amar e fazer o que quiser, pois a sua vontade já estará em conformidade à vontade de Deus.

A partir do entendimento do conceito de vontade, conforme Aurélio Agostinho, enquanto uma força que impulsiona o ser humano a amar, o que corrobora com a afirmação precípua a respeito da dimensão da ética, que se satisfaz em “amar onde tudo é justiça”, como também é a noção de uma estrutura relacional entre os homens e com Deus, que se dá por meio do amor. Destarte, no capítulo a seguir, será analisado como o amor é visto enquanto fundamento ético-político no pensamento do Filósofo africano, tendo como referência a obra *A Cidade de Deus*.

3 O AMOR COMO FUNDAMENTO ÉTICO-POLÍTICO EM AGOSTINHO

O pensamento de Aurélio Agostinho no que tange à ética, conforme visto nos capítulos anteriores, pode ser compreendido em alguns pontos bem específicos e complementares, pois trazem o amor como elemento central do campo do comportamento humano, a saber: (1) a ética é a área da filosofia que está dirigida a “amar a Justiça”, ou seja, propõe uma ação e objeto próprio para o qual a ação deverá ser vertida, possuindo, desta maneira, uma ordem a qual ela está disposta; e (2) o estudo da ética se propõe ao agir virtuoso, que está presente na *ordo amoris*, o que direciona ao amor ordenado, ou seja, aquele que ama cada coisa, conforme a sua predisposição natural em que necessita ser amado. Assim, percebe-se que é o amor que direciona a ação do ser humano, pois este é capaz de amar, devendo aderir em sua vontade a uma ordem que o transcende, tornando-se livre.

No encontro com a sua natureza criadora, o ser humano conhece o que é. Compreende o ser que lhe é interior e superior e, desta maneira, a ordem que o sobrepõe. A questão da ordem aqui se torna necessária, pois é a partir da *ordo amoris* que o ser humano encontra a liberdade e a paz, conforme é possível perceber do escrito agostiniano, quando descreve sabiamente o decálogo da paz:

Assim, 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 da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre os 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. A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde (*De civ. Dei*, XIV, XXIV, 1).

Verifica-se, desta maneira, que no pensamento ético-filosófico do santo Doutor o ser humano persegue um fim, no caso, Deus, e somente no seu fruir possui Felicidade (*beata vita*) e no agir ordenado encontra a Paz.

Neste capítulo, o problema estará voltado à compreensão do amor como fundamento ético-político, tendo como plano de fundo a obra *A Cidade de Deus*. Para tanto, serão divididos dois momentos em que serão estudadas as seguintes temáticas: em um primeiro momento, será estudado a questão da sociabilidade do ser humano, enquanto disposição de sua própria natureza e de sua vontade, bem

como sua disposição política, observada como extensão da ética, sendo que, desta maneira, a relação com as instituições sociais, com o estado e com o governo, o que caracterizam a dimensão política, também é permeado pela ação ética. Desta maneira, em consequência, serão analisados o conceito de “povo”, que, conforme o Bispo de Hipona, diferencia-se da visão clássica ciceroniana, como também a compreensão da relação entre governante e governado, enquanto elemento organizacional da sociedade.

Num segundo momento, após ter analisado a questão da sociedade e de povo, então haverá um estudo de modo a compreender como se dá a relação da dialética entre as leis eternas (universais e perfeitas) e as leis temporais (contingentes e imperfeitas), que são correspondentes, respectivamente, da Cidade de Deus e da Cidade dos Homens, enquanto disposições ético-morais do ser humano no trato social, tendo em vista que são atitudes que estão voltadas para a glória de Deus (eternidade e imutabilidade) e a outra se volta à glória do próprio homem (passageira e efêmera), enquanto observa a *civitas* como um fim em si mesma. Por fim, será analisado o amor como fundamento ético-político do pensamento agostiniano e a finalidade última da atividade do ser humano, que se dá na dialética entre Cidade de Deus e Cidade dos homens, que ocorre na concretização da *ordinata concordia*, garantindo a relação harmônica entre os homens e a vivência da paz.

3.1 A SOCIABILIDADE HUMANA

A sociabilidade requerida ao ambiente político e social está instigada em duas circunstâncias, de acordo com o Filósofo africano, o que revela o próprio dinamismo das relações sociais humanas: a natureza e a vontade, sendo que aquela está arraigada à condição natural do homem enquanto viver em sociedade, enquanto a vontade manifesta o modo de vivência desta sociabilidade, conforme é possível ler a seguir:

Entre os animais terrenos ocupa o primeiro lugar o homem, feito por Deus à sua imagem, e feito um só, mas não deixado só, pela razão que assinala e talvez por outra melhor ainda, mas oculta. Nenhum animal existe mais feroz por vício, nem mais social por natureza. A natureza humana não falaria com maior expressividade contra o vício da discórdia, quer para precaver a inexistente, quer para sanar a existente, que trazendo à lembrança o primeiro pai, de quem Deus, tendo-o criado único, fez procederem os

demais homens. Tal recordação conservaria concorde entre muitos a unidade (*De civ. Dei*, XII, XXV II, 1).

Conforme o excerto supracitado, a sociabilidade humana se concretiza em duas circunstâncias: a natureza e a vontade. A natureza é referente à criação enquanto *imago Dei* e à sociabilidade “por natureza”, ou seja, o ser humano não consegue afastar-se desta condição, uma vez que é parte constituinte do seu ser, enquanto humano. Contudo, o problema se reveste na segunda condição, o que revela a característica ética das relações político-sociais, ou seja, a relação de “concordância” e do “vício da discordância”, o que desvela a noção de acordo, em aceitação voluntária do homem diante do seu livre-arbítrio a um comportamento, ou não. Assim, a sociabilidade é natural, mas a forma como ela é gerida faz parte dos critérios de avaliação moral do ser humano, conforme a sua vontade e seu amor.

Percebe-se, desta maneira, que as inflexões sociais e políticas estão diretamente associadas às questões éticas, necessitando, desta maneira, de ser pensada nos mesmos moldes desta. A ação política é uma ação ética. Então, se a ética consiste em “amar onde tudo é Justiça”, então a concretização das relações políticas do homem com o Estado, e com seus pares, se satisfaz em amar e em propiciar que os cidadãos amem “onde tudo é Justiça”.

A amplitude da dimensão social do ser humano fica em evidência quando o Santo Doutor expõe:

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens (*De civ. Dei*, XV, I, 1).

A própria construção da *civitas* parte de uma condição natural, contudo, não se encerra nela. A cidade é, conforme descrita, a sociedade de homens, o que abalizaria a vivência conjunta entre homens em um mesmo contexto social e político, porém a divisão presente entre os que “vivem segundo o homem” e os que “vivem segundo Deus” não se trata de uma condição ontológica, mas ético-moral⁵³, partindo, desta forma, da escolha dos homens, que agora são cidadãos, posto juridicamente estarem vinculados à cidade. A *civitas*, assim, reveste-se de condições

⁵³ Sobre esta condição corrobora Costa (2009, p.83): “[...] não se trata de dualismo ontológico, como no platonismo e/ou maniqueísmo que admitiam a existência coeterna e incriada dos dois mundos, mas “dualismo ético-moral”; não entre duas substâncias ou naturezas opostas, mas entre duas atitudes humanas, em face de uma única realidade boa – o mundo criado por Deus”.

do dinamismo do ser humano, estando sujeita à concórdia⁵⁴ entre os cidadãos que dela fazem parte e a edificam.

O ser humano é, conforme visto nos capítulos anteriores, um ser que vive em constante itinerário a Deus, conforme a inquietude do seu coração, pois só nEle encontra o repouso. Ou seja, é um ser que se projeta a Deus, buscando conhecê-Lo, imitá-Lo e amá-Lo, sendo que este amor se projeta na estrutura fundamental ética, pois subsiste na relação com as coisas criadas, sejam elas os bens materiais e até mesmo o próprio ser humano. Neste sentido, a ética transborda o seu eixo temático atingindo também a esfera política, sendo esta compreendida como a relação do homem com as instituições sociais, com o Estado, com os polos organizados da sociedade civil, enquanto governantes e governados, tanto que o próprio valor do Estado está condicionado ao valor dos “cidadãos concretos” (Cf. RAMOS, 1998, p. 116). Assim, é possível inferir que a *civitas* em sua concretude traduz a atividade ético-moral do seu cidadão, podendo projetar-se ao homem, sendo fim em si mesma, ou a Deus.

3.1.1 A noção agostiniana de povo

Compreendido que a sociabilidade do ser humano é tanto um fator natural quanto fruto de sua ação voluntária, que possui reflexo na concórdia, agora a preocupação se verterá a compreender como são vistas as relações do homem com o governo e como a forma de governo propiciará ao homem a sua finalidade. Viu-se também que a cidade é formada pela “sociedade entre os homens”, esta união que será caracterizada como “povo”⁵⁵. Assim, as relações políticas se dão entre a cidade, compreendida aqui enquanto Estado, instituições sociais, governo, e o povo.

O problema, desta maneira, subjaz na conceituação do que seja povo. Assim, Aurélio Agostinho partindo de um pressuposto republicano, tendo como

⁵⁴ A concórdia é elemento salutar para a constituição da *civitas*, mas, tendo em vista que a natureza é uma só e o que acaba por dinamizar as relações político-sociais é a categoria de vontade, fundante da ética agostiniana, o que se dispõe na concórdia, então a Cidade de Deus não é fruto emergencial da natureza humana, mas de acordo com a vontade humana, quando dispõe a condição ética de virtude, enquanto *ordo amoris*. Ou seja, ama de forma ordenada, o que acaba por influir na própria lógica política assegurando a concórdia, sendo esta a *ordinata concordia*. Conforme Manfredo Ramos (2012, p. 18): “A concórdia que funda a *civitas*, não deveria ser, em última análise, uma concórdia qualquer, mas uma *ordinata concordia, ordinata caritas, vera amicitia, “non pensanda temporalibus commodis, sed gratuito amoré putanda”*”.

⁵⁵ Gilson (2006, p. 328) é enfático ao afirmar: “O conjunto de homens que vivem numa cidade se denomina povo”.

influência Cícero e Cipião, entende a República como forma de governo que deva favorecer ao homem as condições propícias a chegar ao seu fim. A República, no seu sentido originário, é compreendida como coisa do povo ou aquilo que se destina ao povo, conforme se verifica nas palavras de Cipião, o Africano, na obra de Cícero, *Da República* (I, XXV): “[...] a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum”.

O entendimento ciceroniano de povo se satisfaz na reunião que tem como mote o consentimento jurídico de cada membro e na utilidade comum desta reunião. O fundamento está restrito aos aspectos jurídicos, que estão arraigados à legalidade e à justiça. Agostinho, contudo, destoando desta noção legalista defendida por Cícero, afirma que o “povo” é descrito como “[...] o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados” (*De civ. Dei*, XIX, XXIV).

De tal conceituação é possível compreender como o conceito de povo agostiniano se satisfaz na sua dimensão ético-político, conforme vê-se no uso dos termos em que se caracterizam na sua completude diversos seres humanos que se encontram “associados”, contudo, não é uma associação à toa, por conveniência, uma aglomeração qualquer, mas uma associação “concorde”, ou seja, com o acordo de vontades, que visam comunitariamente o mesmo objeto amado⁵⁶. Desta forma, o valor do Estado será definido pela concórdia, ou seja, o que for acordado entre os cidadãos, condicionando, assim, o seu valor (Cf. RAMOS, 1998, p. 117).

Isto posto, percebe-se que o governo e as instituições públicas são formados a partir da associação concorde entre o povo que possui um mesmo objeto amado, assim, as instituições devem salvaguardar a concórdia e garantir ao povo os objetos que são amados, tendo em vista ser o intento da união, conforme Gilson (2006, p. 329):

O que uma sociedade ama é o fim comum para a obtenção do qual todos os seus membros estão associados. Ora, há pelo menos um fim comum a toda sociedade, seja ela qual for: a paz. [...] A paz verdadeira é a que satisfaz plenamente as vontades de todos tão bem que depois de tê-la obtido, elas não desejam nada mais.

⁵⁶ Interessante ressaltar que, diferentemente de Cícero, o fundamento não se encontra na Justiça, mas no amor. Tendo, inclusive, em vista que a ação ética consiste em amar “onde tudo é Justiça”.

Tendo em vista essa relação do povo cujo objeto amado é em última instância a paz, fica a problemática de como se dá a relação entre os povos governados e o governo e como esses podem assegurar àqueles a paz. O que será visto a seguir a dimensão do governo enquanto serviço ao governado.

3.1.2 O governo como serviço

O objeto almejado por todo ser humano, conforme analisado, é a paz. Contudo, como é possível encontrar a paz diante das relações políticas e sociais, que envolvem o governo e o povo. Ou melhor, como o governo possibilita ao povo, uma vez que aquele só existe graças à união concorde desse? Para averiguação da paz, é tomado em resguardo três mandamentos referentes ao decálogo da paz, a saber: “A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre os governantes e governados” (*De civ. Dei*, XIV, XXIV, 1).

A paz em todos os casos está relacionada à ordenada concórdia, ou seja, não basta que haja a concórdia entre os entes, mas deve também ser ordenado. No primeiro exemplo, o vínculo estabelecido é dos homens entre si, sem que, necessariamente, tenham laços afetivos ou estatais. O segundo exemplo dispõe a respeito da paz da casa, que está caracterizado pelo vínculo de quem manda e quem obedece. Já o terceiro apregoa a relação entre governantes e governados. Em todos os casos não basta a relação para que exista a paz, mas que, necessariamente, exista uma concórdia ordenada.

O problema subsiste nesta relação de domínio, sobretudo o que se dispõe na paz de casa e na paz da cidade, contudo, tal problemática é resolvida mais à frente pelo Bispo de Hipona quando afirma:

Daí nasce também a paz doméstica, quer dizer, a ordenada concórdia entre quem manda e os que em casa obedecem. Mandam os que cuidam, como o homem à mulher, os pais aos filhos, os patrões aos criados. Obedece quem é objeto de cuidado, como as mulheres aos maridos, os filhos aos pais, os criadores aos patrões. Mas em casa do justo, que vive da fé e ainda peregrina, longe da cidade celeste, quem manda também serve aqueles que parece dominar. 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, XIV).

A própria relação de “mandar” (*imperant*), leia-se aqui os entes que são representados como os homens e os pais, na esfera doméstica, os empregadores e, assim, extensivamente os governantes, não se satisfaz no domínio, ou seja, no senhorio, na posse, pois não se tratam de bens materiais, mas de pessoas. Em tais relações o “mandar” está disposto à noção caritativa de se doar e auxiliar aqueles que são “objeto de cuidado” devido à sua condição, mas o “dominador” deve agir com misericórdia diante daquele a quem ele possui deveres de cuidar, como no caso da mulher, dos filhos, dos empregados e dos governantes.

A *ordinata concordia*, desta forma, se satisfaz no agir ético de “amar onde tudo é Justiça”, ou seja, observadas as condições e necessidades que os entes mais fragilizados se encontram, devendo haver, assim, a ação de modo a servir e a cuidar de modo misericordioso, o que acaba por enaltecer o mandamento bíblico do amor⁵⁷.

A partir deste momento, serão compreendidas as relações entre os cidadãos, bem como a formação das leis, que descrevem a ação do sujeito, a fim de saber como elas podem estar ordenadas por uma lei eterna, universal, ou a uma lei egoísta e particular, que tem como ponto somente a dominação.

Por fim, será analisado o amor que surge como fundamento ético-político do ser humano e, portanto, das suas relações, que tende a transcender a elas mesmas, buscando o cumprimento da *ordo amoris*, com vista à felicidade, mas não uma felicidade que se encerra no indivíduo, mas que se concretiza na vivência social, tendo por meta última a paz.

3.2 O FUNDAMENTO DAS CIDADES

Compreendido como se dá a relação no contexto político no pensamento agostiniano, inclusive estando a política enraizada ao pensamento ético, sendo na verdade, extensão deste no âmbito da sociedade e, portanto, da cidade, desse

⁵⁷ O mandamento do amor é traduzido no pensamento cristão diante do amor a Deus, a si mesmo e ao próximo, conforme: “Ele [Cristo] respondeu: ‘*Amarás ao Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo*’” (Mt 22, 37-39). Relação esta que o próprio Bispo de Hipona como preceitos elementares da relação amorosa, conforme assevera: “[...] posto o divino Mestre ensinar dois preceitos principais, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo, nos quais o homem descobre três seres como objeto de seu 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” (*De civ. Dei*, XIX, XIV).

modo, neste capítulo serão analisadas algumas problemáticas existentes, a fim de compreender como se dá o amor como fundamento ético-político da reflexão do Filósofo africano. Para tanto, requer-se um estudo a respeito da dialética existente entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens, que, conforme já sabido, não se tratam de esferas ontológicas, mas, na verdade, de circunstâncias ético-morais que estão vinculadas às ações do ser humano, que influenciam na formação das leis. Posteriormente, será analisada a dicotomia entre a lei eterna e a lei temporal e as problemáticas dela derivadas e, por fim, a finalidade ética-política da lei.

3.2.1 A dialética das cidades

O Bispo de Hipona, a fim de compreender o problema da ação do ser humano em âmbito político-social, realiza um diapasão entre a Cidade de Deus e Cidade dos Homens. As duas dimensões dispõem a respeito da atividade do ser humano, ou seja, são correspondentes à dimensão ética-política, em que ambas têm como fundamento dois amores distintos, conforme explica:

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 da consciência (*De civ. Dei*, XIV, XXVIII).

O amor, assim, surge como elemento fundante e estruturante do ser humano enquanto ser ético-político, o problema se verifica na aplicabilidade desse amor. A Cidade dos Homens é marcada pelo “amor próprio”, ou seja, frui aquilo que não deveria ser fruído, ama desordenadamente, sendo, desta forma, dotada de imperfeições, egoísmos, desigualdades e inseguranças. A própria lei, enquanto derivada das conjunturas de desordem, passa a não mais propor a vivência da Justiça, mas tão somente uma relação de poder, em que os governantes não possuem “ordenada concórdia” com os governados. A paz que seria o acordo organizado entre esses dois polos políticos, passa a não ser mais organizado, pois não prefere a adesão voluntária, mas tão somente a imposição do seu pensamento, em que um se torna dominador e o outro dominado. A paz, desta maneira, não pode ser alcançada, pois não há o comprometimento do governante para o governado, e assim também inversamente. A lei serve apenas para salvaguardar o direito de

certos grupos, desprezando, desta forma, o povo e a comunidade⁵⁸, o que leva Agostinho (*De civ. Dei*, IV, IV) a afirmar:

Desterrada a justiça, que é todo reino, senão grande pirataria? E a pirataria que é, senão pequeno reino? Também é punhado de homens, rege-se pelo poderio de príncipe, liga-se por meio de pacto de sociedade, reparte a presa de acordo com certas convenções.

A lei que enjeita a justiça assimila-se à pirataria, não havendo a preocupação com o outro, mas somente com a sua própria realidade fixada em conjunturas políticas e convenções parciais, sem ter a preocupação com a justiça (“dar a cada qual o que é seu”). Tais acordos, desta forma, não frisam a necessidade real do estado ou do povo, mas tão somente acordos, que visam interesses partidários, em atribuições desordenadas de ações, e de atividades políticas. É a cidade em que impera apenas o amor próprio, na qual o ser humano observa apenas suas próprias necessidades, pois, entregue às paixões, desassimilando-se de Deus.

A Cidade dos Homens ao centrar-se no amor próprio afasta-se de Deus, pois não busca a glória dEle, mas a própria glória humana, sendo tratada como um fim em si mesma. Contudo, a finalidade do homem encontra-se em Deus, portanto, a meta última a ser buscada é a glória de Deus. Para tanto, aqui se evidencia a relação dialética entre as cidades em dois pontos específicos, a saber: primeiramente, o homem pertencente à Cidade de Deus, ou seja, aquele condizente ao agir ético-moral é compreendido como “peregrino do século” e “cidadão do céu” (*De civ. Dei*, XV, I, 2). Da mesma forma que o homem é um ser em itinerário à busca de Deus, a fim de encontrar repouso, assim também é o peregrino, pois se faz no caminho da temporalidade, a fim de amar o que deve ser amado, assim como na virtude enquanto *ordo amoris*.

A segunda característica o que dispõe a respeito de uma relação entre ambas se situa a respeito do “dever ser” (*De civ. Dei*, XV, II) da cidade terrena. Esta que, na realidade, na medida em que seus cidadãos no trato social busquem o amor

⁵⁸ De modo perspicaz afirma Neiva (2006, p.192): “Se o sistema agostiniano de idéias avalia hábitos (*consuetudo*) como sendo fatores consistentemente negativos na vida humana, já que são a fonte de obstáculos a superar na busca por Deus, por que as convenções seriam diferentes? As convenções podem ser ainda mais perniciosas; formam hábitos, outorgando-lhes legitimidade social, e não deveriam ser necessariamente acatadas. Na melhor das hipóteses, as convenções suprem as condições para a formação de signos e são basicamente os pontos de partida da comunicação humana. A totalidade do significado tem que ser algo completamente diferente das convenções e, no entanto, se as convenções formam signos lingüísticos é porque seu ser formado possui uma forma prévia e antecedente”.

egoísta buscando a sua glória, produzindo chacinas e assimilando-se à pirataria, opondo-se, desta forma ao que ela deveria ser, com vistas a manter o ser humano em paz.

Nesta relação dialética percebe-se as discrepâncias entre a realidade e o dever ser, em que a Cidade dos Homens não pode ser vista como um fim em si, na medida em que não se satisfaz na paz, mas na efemeridade dos bens terrenos, devendo, portanto, buscar ser imagem da Cidade de Deus (*De civ. Dei*, XV, II), enquanto se faz presente no cotidiano, requerendo, assim, ao amar, amar a Deus e ao mundo de forma ordenada.

3.2.2 A dicotomia entre a lei eterna e a lei temporal

A problemática da lei temporal deriva da própria limitação do ser humano, de sua efemeridade, mutabilidade e imperfeição, em que esta só será justiça caso tenha fundamento na eternidade, perenidade e perfeição da justiça de Deus. Sendo assim, também se tornam mutáveis e imperfeitas suas ações, pensamentos e conhecimentos quando não encontram sua fonte no criador, da qual derivam as leis eternas, conforme Agostinho (*De lib. arb.*, I, 6, 15): “[...] na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna”. Assim, percebe-se que tanto a Justiça da lei temporal, quanto sua legitimidade não são derivadas das contingências humanas, mas são eivadas da natureza própria de todas as coisas, conforme afirma Agostinho (*apud RAMOS*, 1998, p. 122): “a justiça, pois, não varia, mas sim os tempos, aos quais ela preside, por não marcharem no mesmo passo; são, de fato, tempos (*tempora enim sunt*)”. A justiça é elemento fundante e, portanto, eterno, que não se encerra na temporalidade da lei que se firma por interesses.

Compreendido o povo, sendo este a preocupação da República, enquanto “seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”, as ações, as políticas públicas devem ser voltadas para uma vivência que garanta a ordem e a concórdia entre as pessoas. Desta forma, intui-se que a justiça é a causa dessa ordem e a legitimidade está direcionada a essa concórdia.

Afirma-se primeiramente, desta forma, a dicotomia entre Justiça e direito, em que aquela é derivada de preceitos principiológicos que emergem da própria natureza das naturezas, o criador de todas as coisas, e o direito vincula-se às

relações humanas que não possuem, necessariamente, vínculo com a justiça, mas podem ser, por conta de suas conjecturas e acordos políticos, injustas, pois, ao não encontrar fundamento na justiça, acarreta desordens civis, políticas e sociais.

A legitimidade, por sua vez, está voltada à forma de construção das leis, se aquele grupo que a gerou possui legitimidade para tanto, como bem analisado, o povo tem como característica a “associação pela concorde comunidade”. A lei deve ser, desta maneira, fruto de um acordo entre o povo, leia-se governantes e governados, em que entes entram em consenso, visando os fins que devem ser buscados pela sociedade.

A lei eterna, por sua vez, emerge da Cidade de Deus, na qual a “paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus” (*De civ. Dei*, XIV, XXIV, 1). A perfeita ordem e união de vontades, no qual o amor é dirigido para gozar (*frui*) de e em Deus. Desta forma, o criador é a razão que ordena todas as coisas a fim de que tudo sirva para o propósito concorde das vontades, visando a justiça e, desta forma, a paz.

A ordem que se dispõe é a própria justiça, enquanto *ordo amoris*, tendo em vista que é fruir de Deus e estar nele, como também a adesão voluntária à *ordo amoris*, por meio do agir virtuoso, em que estão em relação não somente os homens em seus interesses contingentes, mas os seres humanos com os seus interesses particulares que, em concórdia, buscam satisfazer a justiça e buscar o interesse da comunidade. O agir virtuoso, desta maneira, está disposto na ação ética-política que se dispõe a amar a Deus e a buscá-Lo, pois, desta maneira, persegue a paz⁵⁹. Assim, a relação concordíssima não é somente a valorização dos interesses contingentes, acarretando leis que ensejam distorções sociais, mas a própria justiça é parte que é instrumentalizada no agir social, tendo por finalidade a vivência da paz, que se dá no perfeito amor a Deus, conforme expõe Ramos (1984, p. 172-173):

⁵⁹ "Como la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto amor a Dios. [...] la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; [...] 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, [...] 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" (*De mor.*, I, XV, 25). (Como a virtude é o caminho que conduz à verdadeira felicidade, sua definição não é outra senão o perfeito amor a Deus. [...] a justiça é o amor unicamente escravo de seu amado e que exerce, portanto, senhorio conforme a razão; [...] Este amor, temos dito, não é amor de um objeto qualquer, mas amor de Deus, é dizer, do Sumo Bem, Suma sabedoria e suma paz. [...] a justiça é o amor que não serve mais do que a Deus, e por isto exerce senhorio, conforme a razão, sobretudo ao inferior: o homem).

O que, porém, deveremos escolher como o objeto mais digno de nosso amor, senão aquilo que é o melhor que podemos encontrar, *isto é, Deus?* Se antepusermos ou igualarmos a Ele, no amor, qualquer outra coisa, significa que não sabemos amar a nós mesmos, pois que quanto mais nos aproximamos daquele que é simplesmente melhor que tudo o mais, tanto melhor para nós. Caminhamos ao seu encontro, porém, não andando, mas amando, e teremos a Deus tanto perto do coração quanto mais puro será o próprio amor que a ele nos leva, visto que não se estende ou é encerrado por espaços físicos. Não com os pés, portanto, mas com os bons costumes se pode caminhar em direção daquele que está presente em toda parte e por inteiro em todo lugar.

A Cidade de Deus é, desta maneira, o amor do homem a Deus, levando-o, através de uma busca no seu interior, buscar o seu mais íntimo e superior, a fim de que conheça a lei eterna, a qual regerá suas ações éticas e políticas, que tem como foco amar aquilo que deve ser amado. Desta maneira, na Cidade de Deus há uma ordem e concórdia plena, em que há a obediência do homem e adesão à *ordo amoris*, que não está adstrita ao interesse particular, mas sim como algo que vá além da sua realidade fática, na busca itinerante por sua causa comum a todos os seres, a qual todos estão dispostos, que se relaciona com a própria natureza criada, inclusive o ser humano e este, por sua vez, se relaciona, em sua imperfeição, com a Justiça, como é possível perceber por meio da lei da consciência, presente em seu íntimo.

Somente no encontro com Deus, com o processo de assimilação à *ordo amoris* é que pode ser possível ao ser humano encontrar a felicidade, que seja o bem comum, em que a sociedade se edifica com o respeito ao próximo, pois a *beata vita* não se satisfaz somente num mundo vindouro, mas na própria vivência social por meio do amor, quando ama aquilo que deve ser amado, conforme Hannah Arendt (2001, p. 94):

Ninguém poderá existir sem amar, mas a questão é: amar o quê? Pois não nos é de modo algum ordenado amar, mas sim escolher o objeto do nosso amor'. Não é apenas o objecto do amor que distingue a caridade da concupiscência, mas sim o acto de escolher (*eligere*). O amor do mundo (*dilectio mundi*) nunca é uma escolha (*electio*), visto que o mundo já está sempre aí e o amor do mundo é dado naturalmente. [...] Neste amor que escolhe, o Criador é tomado na sua relação com a criatura. A criatura reconhece-se como criatura escolhendo na caridade o Criador.

O amor na visão arendtiana em torno do filósofo africano diz respeito à capacidade natural do ser humano em amar. O problema não se reduz à capacidade do sujeito em amar ou não, mas sim ao objeto do amor, pois o próprio amor implica uma escolha diante da sua realidade no mundo criado. O mundo simplesmente está

dado ao homem, a fim de que ele possa fazer suas escolhas, contudo, tais escolhas podem estar concerne a Deus ou não. Sendo que ao escolhê-Lo, ama de forma justa, pois ama de forma ordenada, ama aquilo que deveria amar. Desta maneira, vê-se que o indivíduo nunca escolhe amar, mas escolhe tão somente o objeto a ser amado. Podendo, por meio dessa ação escolher suas ações éticas e políticas, encontrando ou não, a meta última, que é a Felicidade posta como Cidade de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho dissertativo aqui exposto procurou evidenciar o amor como fundamento ético-político em Agostinho de Hipona, para tanto, foi realizado um trabalho hermenêutico de análise crítica de suas obras, sobretudo *A Cidade de Deus*, a qual se verifica como basilar para o entendimento e apreciação desta produção.

Tão logo na análise do primeiro capítulo, foi compreendido o *locus* da ética, enquanto disciplina filosófica, em que é possível intuir a ela duas características salutares, auxiliares à compreensão do pensamento ético agostiniano em sua totalidade, a saber: (1) a ética é a área da filosofia que se dispõe a respeito da sabedoria ativa e do gênero de vida ativa, ou seja, está diretamente associada a como o ser humano passa a gerenciar a sua vida, seja ela consigo mesmo, com o outro e com Deus. Sabendo-se que o homem é um ser de constante relação, então o problema está em perceber como se efetiva esta ação. O que enseja a característica seguinte, (2) a ética é a área da filosofia que em sua finalidade se dispõe a “amar onde tudo é Justiça”. Destarte, a ética se dispõe ao relacionamento no mundo, bem como tal relacionamento se efetiva por meio do amor, mas esse não é um amor qualquer, mas é o amor que está disposto a estar direcionado à Justiça, a amar cada coisa conforme a sua realidade.

A gênese do problema tão cedo já se revela, pois o ser humano ama, não pode negar essa condição, enquanto ser que se relaciona, mas o problema se efetiva no que amar. Não é o objeto do amor que é o problema, mas como o ser humano manifesta-se amorosamente com os demais seres. Sendo que cada ser, dado o ato criativo, possui um espaço hierárquico, devendo ser amados conforme a hierarquia a que estão dispostos, tão logo a ordem a qual eles pertencem justamente.

Desta forma, ressaltou-se a necessidade do homem em conhecer-se intimamente, pois, para conhecer a sua própria causa deve buscar por um processo de autoconhecimento chegar a Deus e compreender como essa ordem está disposta. Uma vez que Ele é a natureza de todas as coisas, e somente nEle é possível ter um conhecimento seguro, porém, para que tal realidade seja assegurada, requer ao homem reconhecer-se como uma relação corpo-alma, em

que deve imperar a alma, diante da materialidade do corpo. Através da alma o homem pode conhecer a Deus e, desta forma, a ordem a qual as coisas se dispõem.

Desta maneira, o segundo capítulo, abrangeu a dimensão do que seja a ética agostiniana. Para tanto, primeiramente, fez-se uma análise do pensamento maniqueísta em torno do mal e, posteriormente, a crítica agostiniana. Desta forma, o mal que, para o Filósofo Africano, seria um elemento ontológico (enquanto membro do maniqueísmo), passa a tornar-se um fenômeno de cunho ético-moral, pois o mal passa a ser compreendido como privação de bem, que tem como causa o mau uso do livre-arbítrio do ser humano.

Desta maneira, a ética agostiniana é referenciada como a ética em que se dispõe o livre-arbítrio enquanto faculdade de escolha diante da realidade, o que enaltece a esfera da ética como disciplina filosófica, pois é a liberdade de escolha diante do trato social, podendo o homem separar-se dos demais e afastar-se de Deus. É válido lembrar que o livre-arbítrio é motivado pela categoria da vontade do ser humano, o qual se assevera diante do querer, deste modo, procurou-se mostrar que a ética do Pensador em apreço refere-se a uma relação entre conhecer-querer-agir, uma vez que tal ação é a exteriorização do amor. O amor que motiva a vontade é exteriorizado na ação, por isso a afirmação que o amor é um peso.

O amor é um peso, pois inclina o ser humano a ser o objeto que ama, então no seu referencial relacional o indivíduo molda e é moldado por meio de sua vivência. O ser humano não possui um peso determinado, podendo elevar-se a Deus ou afastar-se ao amar o que não deve ser amado, como foi demonstrado. Tal vínculo se manifesta no agir virtuoso da *ordo amoris*, em que o sujeito ama retamente aquilo que deve ser amado.

Tal entendimento permeou o terceiro capítulo, que dispôs a respeito da dimensão ética-política de Agostinho, em que o amor, enquanto peso, também está vertido nas relações sociais para com os homens entre si, com o Estado e com as instituições públicas. Sabe-se que a sociedade é o “vínculo de pessoas concordes ao objeto amado”. Ocorreu aqui uma percepção ambígua da sociabilidade do ser humano, tendo em vista que ele é naturalmente social, mas a forma como irá gerir tais relações é dependente da vontade, pois a vivência social requer a concordância do sujeito, ou seja, o aceite voluntário. Nesta dialética promovida pela vivência do amor, ao que é amado, o ser humano pode afastar-se e, na administração social, promover o distanciamento dos seus pares, quando falha na promoção de ações

públicas que devam possibilitar o bem da coletividade, em que o próprio governo tem como função precípua o serviço à comunidade.

Ratificando esta tese quando se trata a respeito da dicotomia existente entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens, em que o amor não se dispõe enquanto elemento ontológico, mas como atividade ética-moral. A manifestação do amor está voltada para a glória, requer saber se essa glória volta-se para Deus (eterna, perene, perfeita) ou para os homens (temporal, contingencial, imperfeita). O que se reflete na criação das leis, no que se refere ao fundamento delas, se é a Justiça que deve ser amada, ou o interesse partidário, que rege as divisões e crises histórico-sociais.

Como foi possível notar, a reflexão agostiniana, mesmo sendo realizada durante a antiguidade clássica, ainda possui importância para a discussão ética-política atual, pois diante das crises políticas vivenciadas, vemos que o bem público é repartido ao interesse partidário, servindo apenas para manutenção do poder. A política torna-se o espaço em que privilégios excludentes são garantidos para grandes empresários e o povo em sua maioria é sustentado com migalhas, sem haver nenhuma preocupação real. A política, quando não é ética, também pode ser espaço de dominação e instauração de ideologias, em que estas valem mais do que o ser humano.

A preocupação voltou-se ao amor, ou melhor, ao que é necessário amar a fim de que o dinamismo das relações sejam frutos da concórdia entre governados e governantes, em que estes estão dispostos a servir ao povo, com a finalidade de garantir-lhes uma vontade que possa ser manifestada e discutida, pois assim é possível haver a *ordinata concordia*, na qual todos no seu espaço manifestam-se e ajudam-se, de modo a formar uma sociedade em que o olhar do outro é reconhecido e respeitado, pois só assim é possível viver numa sociedade mais justa e fraterna.

Isto posto, vê-se que na visão ética-política agostiniana, o ser humano deve buscar amar, tendo em vista que o amor faz parte da base fundante do ser humano enquanto tal, o que lhe possibilita escolher perante o livre-arbítrio, escolhendo conforme sua vontade e amor. O amor dinamiza as relações humanas e, por meio do livre-arbítrio, permite que o ser humano aproxime-se ou afaste-se de Deus, ou seja, de sua própria natureza, dependendo da escolha do objeto amado. O sujeito ético-político, desta fora, na dinâmica da vida pública pode afastar-se da natureza, desnaturalizando-se na esfera-ética-política.

Pela virtude, enquanto *ordo amoris*, o ser humano pode amar aquilo que deve ser amado, aproximando-se de sua natureza e, desta maneira, encontrando-se com a própria vivência ordenada do amor, enquanto cidadão da cidade celeste e peregrino na cidade dos homens, sendo capaz de construir políticas públicas que favoreçam cada vez mais o humano, quando estes buscam a sua ordem natural, que consiste em amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 13. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. Parte I.

_____. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 8. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Parte II.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Trad. de Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2012.

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

_____. **A verdadeira religião**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A vida feliz**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos. São Paulo: Editora Abril, 1973.

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Solilóquios**. Trad. de Adaurio Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

AGUSTÍN. **De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos**. In: Obras completas de San Agustín. Trad. P.Téofilo Prieto. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v.4, p. 237-451.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. 4. ed. Trad. de Cesar Augusto R. de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. de Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

BENTO XVI, Papa. **Os padres da Igreja**: de Clemente Romano a Santo Agostinho. Trad. de Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 11. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2008.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. 5. ed. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. 2. ed. Tradução de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

COMTE-SPONVILLE, André. **A filosofia**. Trad. de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. *In*: BONI, Luis Alberto De. **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

DIHLE, Albrecht. **The theory of will in classical antiquity**. California: University California Press, 1982.

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

_____. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010.

HESSEN, Joannes. **Teoria do conhecimento**. Trad. de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. 5. ed. Trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Ed. Cultrix, 1993.

JORDÃO, Eduardo Antônio. **Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2009.

NEIVA, Eduardo. Vontade e contrato social em Agostinho. **ALCEU** - v.6 - n.12 - p. 170 – 215, jan./jun. 2006.

NIEDERBACHER, Bruno. A alma humana: o caso de Agostinho para o dualismo corpo-alma. *In*: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore. **Agostinho**. Trad. de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

PLATÃO. **Fédon**. 5. ed. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. A *civitas* política de Agostinho: uma leitura a partir do epistolário e da cidade de Deus. **CIVITAS AVGVSTINIANA**, 2, 2012.

_____. **A idéia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho.** São Paulo: Loyola, 1984.

_____. Ética e direito em Agostinho (um ensaio sobre a “lei temporal”). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, 1998.

REALE, Giovanni; DARIO, Antiseri. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**”. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **História da filosofia: Patrística e Escolástica.** 2. ed. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. V. 2.

RIOS, André. A vontade entre a Grécia clássica e o cristianismo. *In*: Boni, Luis Alberto De. **Idade Média: ética e política.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental.** 2. ed. Trad. de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967. Vol. II.

SÉRVULO, Mariana. A ética em Agostinho a partir de duas similitudes trinitárias: a filosofia (física, lógica, ética) e a trindade do conhecimento de si (*memoria, intellegentia e voluntas*). *In*: BONI, Luis Alberto De. **Idade Média: ética e política.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica.** São Paulo: Loyola, 1991. Vol. I.

_____. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica.** 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. **Escritos de filosofia VI: ontologia e história.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.