



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

ANDERSON JOSÉ DA SILVA OLIVEIRA

**A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E FELICIDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO:  
UMA ANÁLISE A PARTIR DA OBRA *DE CIVITATE DEI* PARTE II  
(LIVROS XI A XXII)**

Recife

2024

ANDERSON JOSÉ DA SILVA OLIVEIRA

**A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E FELICIDADE NA FILOSOFIA DE  
AGOSTINHO: UMA ANÁLISE A PARTIR DA OBRA *DE CIVITATE DEI* PARTE II  
(LIVROS XI A XXII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento.

Recife

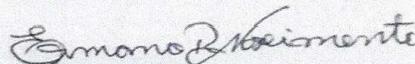
2024

**TERMO DE APROVAÇÃO**

**ANDERSON JOSE DA SILVA OLIVEIRA**

**A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E FELICIDADE NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO:  
UMA ANÁLISE A PARTIR DA OBRA DE CIVITATE DEI PARTE II  
(LIVROS XI A XXII)**

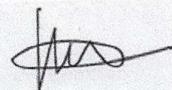
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em FILOSOFIA. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 12 de Dezembro de 2025 pela banca examinadora constituída pelos professores doutores:



---

Orientador(a) e Presidente da Banca: Prof. Dr.

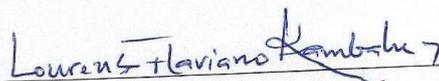
Ermanno Rodrigues do Nascimento



---

Titular Interno(a) – Prof. Dr. José Tadeu Batista de

Souza



Titular Externo(a) – Prof. Dr. Lourenço Flaviano  
Kambalu

Recife

2024

---

O48r Oliveira, Anderson José da Silva.

A relação entre ética e felicidade na filosofia de Agostinho :  
uma análise a partir da obra de Civitate Dei parte II (livros XI  
a XXII) / Anderson José da Silva Oliveira, 2024.  
97 f.

Orientador: Ermano Rodrigues do Nascimento.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de  
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.  
Mestrado em Filosofia, 2024.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Felicidade.  
3. Ética. 4. Virtude. 5. Justiça. 6. Amor. I. Título.

CDU 1(S. AGOSTINHO)

Pollyanna Alves CRB4/1002

A relação entre ética e felicidade na filosofia de Agostinho uma análise a partir da obra de Civitate Dei parte II (livros XI a XXII). © 2024 by Anderson José da Silva Oliveira is licensed under CC BY-NC-ND 4.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

À minha mãe, Cosma Nunes da  
Silva (*in memoriam*), e à minha  
amada esposa, Sônia Adriana,  
uma verdadeira companheira  
de vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente aos meus familiares, que sempre me apoiaram na concretização deste momento, com destaque aos meus sogros, Sr.<sup>a</sup> Alice e Sr Elói, e à minha querida irmã, Gracilene Silva, e sua família, que sempre me ofereceram suporte moral durante meus estudos. Também expresso minha gratidão ao meu irmão de coração, Leandro Silva, cuja acolhida em sua residência durante meus estudos em Recife foi fundamental.

Agradeço à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento, por sua orientação valiosa. Também manifesto meu reconhecimento aos professores que, direta ou indiretamente, contribuíram para o meu desenvolvimento acadêmico: Prof. Dr. André Luiz Holanda de Oliveira, Prof. Me. Antônio Carlos Oliveira, Profa. Dra. Eleonora Enoque da Silva, Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, Prof. Dr. Delmar Araujo Cardoso, Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior, Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza, Prof. Dr. Karl-Heinz Efken, Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior, e Profa. Dra. Martha Solange Perrusi.

Aos meus estimados amigos Léa e Ferreira, cuja convivência na universidade foi um privilégio e se transformou em uma amizade inestimável. Finalmente, sou profundamente grato aos meus colegas de sala no mestrado, cujo companheirismo e partilha foram essenciais tanto para meu aprendizado intelectual quanto para meu crescimento pessoal.

Damos o nome de Cidade de Deus, de que dá testemunho a Escritura, aquela que rendeu à sua obediência, não por movimentos anímicos fortuitos, mas por disposição da soberana Providência, todos os engenhos humanos, com a garantia de autoridade divina superior aos espíritos de todas as nações. Lê-se na Escritura: *Coisas gloriosas se disseram de ti, Cidade de Deus.*

*Santo Agostinho*

## RESUMO

O presente trabalho consiste na elaboração de uma dissertação de mestrado, com base em uma pesquisa bibliográfica, cujo referencial teórico principal é a obra *De Civitate Dei* (Parte II, Livros XI a XXII). O objetivo principal é demonstrar que, embora a finalidade da ética e da felicidade em Agostinho seja Deus, o caminho para se alcançar esse *telos* (τέλος) ocorre na concretude da existência terrena. A dissertação mostrará que, apesar da ênfase agostiniana no transcendente, influenciada em grande parte pelas filosofias platônica e plotiniana, Agostinho não desvaloriza a importância da realidade imanente. Mas propõe a centralidade da transcendência em Deus, ressaltando que a história humana, marcada pelo pecado, encontra sua restauração no sacrifício salvífico de Cristo. Nesse contexto, Agostinho contrapõe à Cidade de Deus à cidade terrena, indicando que é na *Civitate Dei* que o verdadeiro cristão poderá correlacionar de maneira adequada o caminho ético que leva à Verdadeira Felicidade (*Beata Vitae*), que se realiza ao cumprir a vontade divina. O filósofo hiponense argumenta que o amor é o fundamento da ação ética em sociedade, e a verdadeira felicidade reside em uma experiência interna, não em bens externos. Essa felicidade, para ser plena, deve se estender ao convívio na *Civitas*, onde a prática ética é partilhada entre os cidadãos. O papel da política na filosofia de Agostinho também será discutido, destacando como a relação entre o amor e a justiça divina está intrinsecamente ligada às interações sociais da *Civitas*. Finalmente, o estudo ressalta que, embora Agostinho seja um pensador de seu tempo, seu pensamento mantém relevância atual, sugerindo que sua ética pode ser adaptada à realidade contemporânea, tanto no plano transcendente quanto no imanente, dado que o respeito à dignidade humana é atemporal e essencial, especialmente nos dias de hoje.

**Palavras-chave:** virtude; *civitas*; justiça; amor; cristianismo.

## ABSTRACT

The present work consists of the elaboration of a master's thesis, based on bibliographic research, with the primary theoretical reference being the work *De Civitate Dei* (Part II, Books XI to XXII). The main objective is to demonstrate that, although the ultimate goal of ethics and happiness in Augustine is God, the path to reach this *telos* (τέλος) occurs in the concreteness of earthly existence. The dissertation will show that, despite Augustine's emphasis on the transcendent, largely influenced by Platonic and Plotinian philosophies, he does not undervalue the importance of the immanent reality. Augustine proposes the centrality of transcendence in God, emphasizing that human history, marked by sin, finds its restoration through the salvific sacrifice of Christ. In this context, Augustine contrasts the City of God with the earthly city, indicating that it is in the *Civitate Dei* that the true Christian can adequately correlate the ethical path that leads to True Happiness (*Beata Vitae*), which is realized by fulfilling God's will. The philosopher of Hippo argues that love is the foundation of ethical action in society, and true happiness lies in an internal experience, not in external goods. For this happiness to be complete, it must extend to coexistence in the *Civitas*, where ethical practice is shared among citizens. The role of politics in Augustine's philosophy will also be discussed, highlighting how the relationship between divine love and justice is intrinsically linked to social interactions within the *Civitas*. Finally, the study emphasizes that, although Augustine was a thinker of his time, his thought remains relevant today, suggesting that his ethics can be adapted to contemporary reality, both in the transcendent and immanent spheres, given that respect for human dignity is timeless and essential, especially in today's world.

**Keyword:** virtue; civitas; justice; love; christianity.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2 PLATONISMO E NEOPLATONISMO COMO FUNDAMENTO FILOSOFICO</b>	
<b>DA ÉTICA AGOSTINIANA</b> .....	15
<b>2.1 Uma fundamentação da ética em Platão</b> .....	15
2.1.1 A Ideia de justiça em Platão para compreender sua concepção de ética.....	18
<b>2.2 Os fundamentos metafísicos plotinianos</b> .....	22
2.2.1 Compreendendo a ética em Agostinho à luz da metafísica plotiniana.....	28
<b>2.3 Influências do platonismo e neoplatonismo na filosófico de Agostinho</b> ....	30
<b>3 AS LINHAS FUNDAMENTAIS DA ÉTICA AGOSTINIANA</b> .....	36
<b>3.1 De <i>Civitate Dei</i> como modelo ético na filosofia de Agostinho</b> .....	37
<b>3.2 O Amor: fundamentação de uma ação ética</b> .....	42
3.2.1 Ordem, conceito organizador da ética agostiniana .....	47
<b>3.3 Justiça: condição de vivência ética do homem</b> .....	52
3.3.1 A ética na política agostiniana .....	56
<b>4 FELICIDADE: FINALIDADE DE UMA VIVÊNCIA ÉTICA AGOSTINIANA</b>	
<b>NA SUA OBRA <i>DE CIVITATE DEI</i></b> .....	63
<b>4.1 Felicidade na <i>Civitas</i>: os pressupostos antropológicos e éticos</b>	
<b>em Agostinho</b> .....	63
<b>4.2 Felicidade na perspectiva filosófica de Agostinho</b> .....	73
<b>4.3 A relação entre virtude e felicidade em Agostinho</b> .....	79
<b>4.4 A ética agostiniana como caminho para a felicidade na <i>Civitate Dei</i></b> .....	84
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	89
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	92

## 1 INTRODUÇÃO

A filosofia agostiniana é frequentemente considerada, por diversos pensadores contemporâneos, como uma filosofia centrada na "alma" em detrimento do corpo<sup>1</sup>. Nesse sentido, corre-se o risco de interpretar Agostinho como um pensador que enfatiza exclusivamente a transcendência, especialmente sob a ótica judaico-cristã, na qual a alma seria o único "bem" constitutivo da humanidade. Assim, essa transcendência poderia ser vista como um embate constante contra a matéria — o corpo —, corrompido pelo pecado e marcado pela concretude da existência terrena, o que implicaria a desvalorização das ações éticas humanas, principalmente no convívio social, uma vez que o corpo seria apenas um aprisionamento da verdadeira essência do ser humano.

Não se pretende negar que, de fato, na filosofia de Santo Agostinho há uma tendência clara de primazia da alma sobre o corpo<sup>2</sup> e da transcendência sobre a imanência. No entanto, o objetivo geral deste trabalho é demonstrar que, apesar do contexto em que Agostinho estava inserido — no início da organização institucional da Igreja Cristã —, pois é um filósofo que reflete seu tempo e sua cultura específicos, enfrentando diversos embates socioculturais e, acima de tudo, teológico-filosóficos, para a preservação e constituição de um novo modelo de mundo, com uma nova perspectiva. Essa nova visão, centrada em um Cristo Salvífico, propõe uma forma renovada de viver moral e eticamente na *Civitas*, cuja verdadeira Felicidade (*Eudaimonia*) se encontra na transcendência celeste. Ou seja, trata-se de um estudo da relação entre ética e felicidade na filosofia agostiniana, partindo da sua concepção ideológica sobre a Cidade de Deus, que se contrapõe à cidade terrestre. Contudo, é

---

<sup>1</sup> Entre esses pensadores, inclui Étienne Gilson (2010, p. 98): “Essa definição de homem, em que a ênfase é colocada com muita insistência na transcendência hierárquica da alma em relação ao corpo, está de acordo com as tendências profundas do agostinianismo. Por vezes, é de se espantar que ele não tenha discutido, tampouco percebido, as dificuldades metafísicas implicadas em tal definição; mas, para ele, o problema abstrato da estrutura metafísica do homem parece vão. O que lhe interessa é o problema moral do bem soberano: a natureza desse bem é essencialmente espiritual; é necessário buscá-lo para além da alma, mas na mesma linha inteligível que ela e, por isso, a superioridade da alma quanto ao corpo deve ser destacada na definição de homem. Se for negada, deixa de ser evidente que o homem deve buscar seu bem acima da ordem dos corpos [...]”.

<sup>2</sup> Nas palavras de Bruno Niederbacher (2016, p. 162): “Para Agostinho, o ser humano é uma substância racional que consiste de alma e corpo. Nem a alma sozinha, nem o corpo, é um ser humano individual ou uma pessoa humana. Só o composto alma-corpo é um homem individual, uma pessoa? Contudo, Agostinho pensa que a alma humana, e especialmente a sua parte racional, é superior ao corpo (*Trin.* 15.7.11; *n. Ps.* 145.4). Pois é a alma humana que rege o corpo, e a alma humana é que foi criada segundo a imagem de Deus. Portanto, é a alma humana que torna o homem próximo de Deus (*quant.* 33.70)”.

evidente que tal ação moral-ética se concretiza na existência carnal do indivíduo e se estende ao corpo social. Como demonstra Bruno Niederbacher ao comentar sobre a relação entre alma e corpo na filosofia de Agostinho, a encarnação do próprio Bem, na figura de Cristo, tornou-se transcendência efetiva na concretude da ressurreição de Jesus Cristo.

De acordo com Agostinho, é a alma que conduz à identidade numérica de um ser humano através do tempo e também depois do tempo. Ele acredita que a alma que saiu do corpo experimenta a felicidade do céu e os tormentos do inferno (*Gn. litt.* 12.34.65-35.68). Entretanto, ele acredita firmemente na ressurreição da carne. Uma razão para isso é o fato que a mente humana tem "um desejo (*appetitus*) natural a administrar o corpo" (*Gn. litt.* 12.35.68). Agostinho acredita que na vida futura um ser humano terá numericamente o mesmo corpo que a alma tem agora na terra (*ench.* 23.88). [...] Nada do material haverá de se perder. Esta opinião é teologicamente inspirada porque Agostinho modela a nossa ressurreição segundo o paradigma de ressurreição, que é a de Jesus Cristo (Niederbacher, 2016, p. 165).

Considerando esse horizonte inicial, podemos questionar: A filosofia de Agostinho é uma filosofia restrita ao seu tempo, sem relevância reflexiva para os dias atuais? No Bispo de Hipona, existe uma ética cuja única realização e efetivação esteja voltada exclusivamente para a transcendência do ser? Se, por outro lado, há uma ética que começa sua realização na imanência, será que esse modelo ético pode proporcionar ao ser humano uma vivência real, tanto para si quanto para o outro, de maneira individual e coletiva, na *Civitas* terrestre? Além disso, é possível para o Santo Doutor estabelecer uma relação entre ética e felicidade com base na interação ética social dos cidadãos?

Na tentativa de esclarecer essas indagações, utilizaremos como principal referencial teórico a análise da obra de Santo Agostinho, *De Civitate Dei (Parte II, Livros XI a XXII)*. Além disso, empregaremos outros textos do autor como referências de suporte, incluindo *De Civitate Dei (Parte I)*, *Diálogo sobre a Felicidade*, *Confissões*, *De Magistro (Do Mestre)*, *A Doutrina Cristã*, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, *Contra os Acadêmicos*, *A Ordem*, *A Grandeza da Alma*, *Retratações e Solilóquios*. Além da análise de trabalhos de diversos comentaristas, que fornecerão suporte essencial para essa empreitada. Nossa metodologia baseia-se no método dedutivo, utilizado como ferramenta científica para pesquisa documental e bibliográfica.

No primeiro capítulo, apresentaremos um panorama objetivo sobre as duas principais correntes filosóficas que influenciaram a construção do pensamento

filosófico-teológico de Agostinho ao longo de sua trajetória, tornando-o um dos nomes mais influentes na história da filosofia e teologia cristãs ocidentais. Considerando que a proposta temática deste estudo é a ética e sua relação com a felicidade, introduziu-se a fundamentação ética platônica e os fundamentos metafísicos plotinianos. Com essa abordagem específica, fica claro como tanto a filosofia platônica<sup>3</sup> quanto a neoplatônica deixaram marcas fundamentais na formação da filosofia cristã agostiniana. A respeito da influência platônica e plotiniana, a comentadora Anne-Marie Bowery afirma:

Agostinho familiarizou-se com o platonismo por três vias. Em primeiro lugar, ele conheceu, nos anos 380, as traduções que Mário Vitorino fez das *enn.* (*conf.* 7,13). Em seguida, os sermões de Ambrósio apresentaram-lhe um platonismo cristianizado (Courcelle, 1950, 124; Hadot, 1993, 103). Finalmente, o platonismo cristão havia penetrado os círculos intelectuais de Milão (O'Connell, 1989; Brown, 1967). Os escritos que se seguiram imediatamente à sua conversão (386), por exemplo, *ord.* e *os sol.*, revelam explicitamente essa influência plotiniana. Quando Agostinho lança-se em controvérsias contra os pelagianos, os donatistas e os maniqueístas, seu interesse pela espiritualidade plotiniana desaparece (O'Meara, 1954, 113). Entretanto, além de fornecer a primeira menção explícita de Plotino, a *civ.* mostra semelhanças nas discussões sobre a Providência, a lei natural, o mal moral e a teoria ética (cf. Brown, 1967; Switalski, 1946). Quando se encontra às portas da morte, Agostinho cita as *enn.* (1,4,7): "não será grande aquele que dá importância à queda das rochas e das árvores, à morte dos humanos"[...] (2018, p. 790-791).

No segundo capítulo, serão abordadas as linhas fundamentais da ética agostiniana, com especial atenção ao conceito de Estado e ordem social na obra *De Civitate Dei*. Esse tratado propõe uma ética verdadeira como modelo final para os cristãos, que, conseqüentemente, pode ser adotada por todos os povos que desejam escapar da barbárie. Essa análise será conduzida a partir dos conceitos de *Amor*, *Ordem* e *Justiça*, culminando em uma reflexão sobre a *ética-política* em Agostinho. De acordo com Marco Costa (2009), a própria constituição do *tratado Sobre a Cidade de Deus* é fruto de uma realidade histórica marcada pela tomada de Roma, até então

---

<sup>3</sup> Sobre esse entendimento, Gilson (2010, p. 98) discute a influência platônica e diz: "Agostinho herdou, portanto, uma definição platônica de homem; por outro lado, seu cristianismo o obriga a manter firmemente a união do composto humano feito de uma alma e de um corpo; segue-se que há uma indeterminação de pensamento freqüentemente perceptível em seus textos, sobretudo quando ele tenta forçar a fórmula de Platão a exprimir uma noção cristã de homem. Cf. *"Quid est homo? Anima rationalis habens corpus"*, eis aqui Platão ao que Agostinho acrescenta, *"Anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem"* (*In Joan. Evangel.*, XIX, 5, 15; vol. 13, col. 1553). Nós reencontraremos outros casos em que Agostinho sofrerá por querer fazer ter um sentido cristão as fórmulas platônicas inaptas a exprimi-lo".

capital do Império Romano no Ocidente, pelos visigodos em 410 d.C., o que torna plenamente relevante a análise concreta do conceito de política no pensamento do Bispo de Hipona.

No terceiro capítulo, será explorada a relação entre felicidade (*eudaimonia*) e o modelo de ética desenvolvido por Santo Agostinho, cujo início se dá na experiência individual, mas se estende à esfera coletiva. Para Agostinho, a verdadeira felicidade é alcançada por meio de uma jornada que começa com uma escolha pessoal: deixar-se "tomar" pelo amor de Deus. Essa felicidade, no entanto, não se limita ao indivíduo; ela se amplia com a partilha do-com-e-para o outro. Essa caminhada ética é fundamentada em uma relação virtuosa, na qual Agostinho ressignifica o conceito de virtude, estabelecendo uma distinção clara entre seu pensamento filosófico cristão e o pensamento greco-romano.

Para concluir, é importante esclarecer que as temáticas abordadas, como a relação entre ética e felicidade, revelam uma ampla profundidade na filosofia e teologia de Santo Agostinho. Reafirmamos que nosso objetivo foi realizar um estudo focado em uma parte específica da obra *De Civitate Dei*, utilizando essa "lente" para analisar outras obras do Santo Bispo, que consideramos auxiliares, para esse projeto. Isso não significa que o assunto se esgota neste estudo; pelo contrário, este trabalho surge do desejo de promover uma vivência mais harmoniosa entre indivíduos com diferentes perspectivas culturais e sociais.

Nosso objetivo não é apenas uma transcendência futura, mas sim uma imanência radicalizada no presente. Atualmente, vivemos "verdadeiras invasões" que não se referem mais à dimensão territorial, mas à esfera existencial individual, afetando aqueles que enfrentam a violência do preconceito étnico-racial, sexual, religioso, além de portadores de necessidades especiais (físicas e mentais) e outras minorias.

Embora Agostinho seja um filósofo de um período específico, sua proposta de convivência ética oferece uma visão possível para a vida contemporânea. Se um filósofo do início da era cristã pode oferecer tal perspectiva, por que não ampliar e adaptar essa visão para uma pluralidade mais inclusiva hoje? Vale lembrar que, para Agostinho, alcançar a Verdadeira Felicidade, que está ligada a uma vivência Ética, exige a realização da paz terrena. Embora sua proposta de Verdadeira Ética e Felicidade tenha um "*telos*" (τέλος) transcendental, sua construção inicia-se em uma realidade imanente.

## 2 PLATONISMO E NEOPLATONISMO COMO FUNDAMENTO FILOSOFICO DA ÉTICA AGOSTINIANA

A influência da filosofia grega no pensamento filosófico-teológico de Santo Agostinho, particularmente no que se refere aos filósofos Platão, Plotino e o neoplatonismo, não pode ser negada. Segundo Brown (2005, p.123), “A leitura agostiniana dos livros platônicos fez uma coisa que todos puderam compreender: levou Agostinho a uma “conversão” final e definitiva de uma carreira literária para uma vida na Filosofia”. Agostinho, caracterizado por sua intensa busca pela Verdade Absoluta da existência, fundamentou-se nos princípios filosóficos gregos para estruturar e organizar os alicerces da Igreja Cristã em processo de formação<sup>4</sup>.

Esta dissertação tem como objetivo demonstrar essa influência no campo da ética filosófica para o Bispo de Hipona. Acreditamos que Agostinho, embora seja um filósofo do período medieval, possui contribuições valiosas em seu pensamento filosófico, especialmente no âmbito ético, que ainda são relevantes para a sociedade contemporânea. Reconhecemos que a reflexão sobre a verdade e as atitudes éticas que promovem o bem comum são fundamentais para uma coexistência harmoniosa na sociedade.

### 2.1 Uma fundamentação da ética em Platão

A Ética originou-se no mundo grego tendo por objeto a ação (*práxis*) do homem em sociedade, de acordo com Lima Vaz (1999), cujo alicerce é a Razão. Portanto, esta reflexão visa destacar as teorias de dois grandes filósofos do período grego antigo, Platão e Plotino, os quais podemos considerar essenciais para a compreensão filosófica do pensamento agostiniano.

Platão destaca-se como um dos filósofos que mais influenciaram o período medieval, sobretudo no campo da ética, ainda que não tenha desenvolvido esse tema de forma sistemática. Sua filosofia como um todo traz em si fundamentações éticas, visto que o homem é direcionado ao desprezo dos prazeres, das honrarias, das

---

<sup>4</sup> De acordo com Mário Carvalho, em sua introdução à obra de Agostinho *Diálogo Sobre a Felicidade*, o autor afirma: “Que é que trouxe, a esta *koiné* filosófica, a adesão ao cristianismo? Pelo exame da obra, uma resposta parece ser possível: trilhando a senda do essencialismo peculiar ao platonismo, Agostinho interpreta a inteligência da fé, desde bem cedo, num duplo sentido, a saber, a superlativa interiorização e o dinamismo transcendental” (2021, p. 9).

riquezas e, principalmente, a renunciar aos bens corporais encontrados nesse mundo e contrapondo-se a isso, encontra-se a prática da virtude *areté*.

De acordo com Marcondes (2010), o modelo no qual Platão desenvolveu os seus escritos foi em “diálogos”<sup>5</sup>, cujo personagem principal é o seu mestre e mentor Sócrates. Distintamente dos pré-socráticos, Platão deu grande ênfase ao homem como objeto de estudo, especialmente à Ética. Desse contexto, emergiu o gênero literário dos “*diálogos socráticos ou aporéticos*” (Goldschmidt, 2002, p. 32). Para melhor entender tal argumento, Reale e Antiseri buscam esclarecer tal questão ao afirmar que,

Platão recusou-se sempre terminantemente a escrever sobre os últimos princípios. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento “sistemático”, procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar (2007, p. 130).

É na figura de Sócrates<sup>6</sup>, através dos diálogos platônicos, que o homem se torna o objeto de investigação do seu agir ético, que se inicia através do *conhecimento de si mesmo*. Sendo assim, a definição de virtude (*arete*) ganha um lugar de destaque, não pela sua construção balizada em pilares de sabedorias (*sophrosyne*), já herdadas e solidificadas por “alguém” que disse, mas sim, segundo Reale e Antiseri (2007), pela própria ignorância de si mesmo, que busca a verdadeira sabedoria (*sophrosyne*) no *como devemos viver*, e é no “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*) que o percurso se inicia. É nessa identificação do “cuidado com a alma” que consiste na verdadeira missão moral do homem.

Há uma novidade na postura socrática encontrada nos escritos platônicos, ela vai para além do modelo ético estabelecido pelos costumes e escritos de uma moral tradicional que, até então, são os norteadores da educação do homem grego. Sua inovação reside em uma moralidade na qual as ações de caráter moralmente virtuoso

---

<sup>5</sup> Alguns autores gostam de dividir os diálogos de Platão de forma cronológica: Diálogos considerados autênticos; Diálogos de fase intermediária; Diálogos da maturidade; Diálogos da fase final e Diálogos de autenticidade discutível.

<sup>6</sup> Quanto à biografia de Sócrates, há consenso entre especialistas e pensadores, como Reale e Antiseri (2007), de que ele era ateniense, nascido provavelmente entre 470/469 a.C. e falecido por volta de 399 a.C., em decorrência de uma sentença condenatória por “impiedade”, termo que se refere à acusação de corrupção da juventude e descrença nos deuses da *pólis*. No entanto, a motivação subjacente para a condenação de Sócrates era de natureza política, influenciada por diversos ressentimentos que o filósofo despertou ao longo de sua vida. É relevante destacar que Sócrates não deixou registros escritos; toda a sua filosofia foi transmitida oralmente por meio de diálogos e da “oralidade dialética”.

não se baseiam em modelos pré-estabelecidos, mas em fundamentos encontrados na razão.

Como afirmará Reale e Antiseri (2007), para Platão, a razão é que direciona o homem na iminência de boas ações, cuja finalidade última é o bem da alma (*psychê*). Ou seja, em Platão todas as *Ideias* se constituem em si no “verdadeiro ser”, e não apenas em um mero pensamento.

Com base na presente exposição, é possível questionar: Como as ações morais mencionadas poderiam ser efetivadas na prática da existência humana em sociedade? De acordo com o pensamento platônico, o critério para tal seria através da Ordem (*taxis*). Essa concepção é ilustrada por Lima Vaz, como segue:

A idéia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual se entrecruzam a significação a ética e a significação metafísica, é a idéia de *ordem* (*taxis*). É ela que permite a unificação, sob a égide da teoria das Idéias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da *arete* ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção de um *Kosmos* harmonioso. A idéia da *ordem* exprime essencialmente uma proporção (*analogia*) que une elementos e seres diversos no mais belo dos laços e será, portanto, uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade e entre a alma e o mundo (1999, p. 98).

A Ordem (*taxis*) assegura a unificação das partes na constituição do todo, especialmente no que se refere ao agir moral do ser humano, segundo a filosofia platônica. Dentro dessa perspectiva, a problemática da conciliação entre a liberdade e a necessidade humana surge inevitavelmente no horizonte da filosofia de Platão, como nos aponta Lima Vaz (1999, p. 99), “a liberdade como essencial à virtude e a necessidade como predicado da razão”.

Diferentemente da filosofia moderna, nem Platão ou qualquer outro filósofo do período grego desenvolveu qualquer tipo de teoria da liberdade de modo sistemático. Contudo, tal conceito está incorporado na formação da cultura grega, desde a origem dos mitos, passando pelos grandes pensadores e terminando nas escolas filosóficas. Desse modo, a liberdade é característica fundante da *práxis* do homem grego, podendo ser compreendida também num contexto como o nosso por implicar que no processo de análise, podemos realizar reflexões a partir da realidade em que estamos inseridos, de modo a compreender o passado, o presente e o futuro da história. Nesse sentido, segundo Lima Vaz é possível compreendermos que,

[...] a liberdade historicamente como constitutiva da *praxis* do homem grego, sua transposição ao plano da reflexão ética, segundo a versão socrática faz surgir necessariamente o problema da compatibilidade

lógica a se estabelecer entre essas duas proposições: ninguém é virtuoso sem ser *livre* e ninguém é virtuoso sem ser *sábio*. Como o virtuoso, ou o homem bom e justo, sendo sábio, pode ser livre? Não é excessivo dizer que toda Ética antiga irá girar em torno dessa questão, enraizada profundamente no âmago da tradição cultural dos gregos, e que receberá na Ética platônica uma primeira e, sob certo aspecto, definitiva resposta (1999, p. 99).

Contudo, o que Lima Vaz está propondo é uma aparente incompatibilidade entre liberdade e sabedoria, mas nessa proposição, ambas as ideias são coordenadas pela ordem (*taxis*). A ordem é apresentada como uma ideia que estabelece uma proporção análoga, unindo elementos de seres diversos e permitindo sua junção. Como evidenciado pelo próprio Lima Vaz (1999, p.100), “[...] serão os termos dessa proporção ou analogia, retamente definidos, que irão mostrar a compatibilidade e mesmo a identidade na diferença das duas idéias”, ou seja, o conhecimento da ordem (*taxis*) acarreta o próprio conhecimento da Ideia de Bem.

No ponto a seguir iremos abordar qual o critério de Justiça (*dikaiosyne*) que se apresenta em Platão, um dos conceitos fundamentais e de maior importância da tradição grega e do saber ético.

### **2.1. 1 A Ideia de justiça em Platão para compreender sua concepção de ética**

Platão nasceu em uma família pertencente à aristocracia grega e, diferentemente de seu mestre Sócrates, há indícios de que, inicialmente, aspirava a exercer algum cargo político antes de se dedicar inteiramente à filosofia, influenciado diretamente por sua convivência com Sócrates.

A ética em Platão, assim como para qualquer autêntico homem grego, tem sua origem no indivíduo, que por sua vez, estava ligada diretamente à sua vivência no Estado. Não é possível conceber um cidadão, no período histórico de Sócrates, Platão e Aristóteles, fora do contexto da *Pólis* grega, dado que a vida humana somente adquire sentido participando ativamente dela. Sendo assim, a Ideia de cidade-estado na filosofia platônica é a compreensão de que segundo Copleston (202, p. 225): “[...] a sociedade organizada é uma instituição “natural”, de que o homem é essencialmente um animal social”.

Na obra *A República*, produzida por Platão em uma fase tardia de sua vida, utilizando-se como personagem principal Sócrates, através dos seus textos em forma

de diálogos, discorre sobre a ideia de Justiça (*dikaiosine*) e a criação de uma cidade-estado. Reale e Antiseri nos dizem:

A *República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas na condição de o político se tornar filósofo (ou vice-versa) é que se torna possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado verdadeiramente fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. [...] Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, uma espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché* (200, p.162).

Platão vai ao encontro do sentido verdadeiro do conceito de Justiça (*dikaiosine*), conceito esse no qual se constitui o eixo central de todos os demais temas abordados na obra *A República*. Para isso, o autor se utiliza de uma observação crítica que analisa o surgimento (ou sua corrupção) de uma cidade perfeita. De acordo com Reale e Antiseri, essa análise é realizada em três pontos fundamentais, são eles:

1) Em primeiro lugar, são imprescindíveis os serviços de todos aqueles que provêm às necessidades materiais, desde o alimento até às vestes e à habitação. 2) Em segundo lugar, são necessários dos serviços de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade. 3) Em terceiro lugar, é necessário a dedicação de alguns poucos homens que saibam governar adequadamente. [...] A cidade portanto necessita de três classes sociais: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes; 2) a dos guardas; 3) a dos governantes (2007, p. 162-163).

Platão realiza uma separação hierárquica com o objetivo de estabelecer um equilíbrio entre as classes sociais. Na primeira classe, os indivíduos são dominados pelo aspecto "concupiscível" da alma e a virtude da "temperança"<sup>7</sup> é essencial para que se tornem bons. Já na segunda classe, a força "irascível" (volitiva) da alma é predominante, e a virtude específica dessa classe é a "fortaleza" ou "coragem"<sup>8</sup>. Os governantes da terceira classe são aqueles que amam a cidade mais do que os

---

<sup>7</sup> No que diz respeito ao conceito de temperança (*σωφροσύνη*), o pensador Reale (2007, p. 248) afirma que: "é uma espécie de ordem, de domínio ou disciplina (*Ἐγγράτεια*) dos prazeres e dos desejos. É a capacidade de submeter a parte pior à parte melhor". Tal virtude manifesta-se predominantemente na terceira classe dos habitantes, mas não é restrita a ela, permeando todo o Estado e possibilitando que as classes inferiores mantenham plena concordância com as superiores. Nesse sentido, o Estado temperante é aquele que consegue manter um equilíbrio entre as classes: os mais vulneráveis estão em conformidade com os mais poderosos.

<sup>8</sup> Quanto ao conceito de *fortaleza* ou *coragem* (*ἀνδρεία*), Reale (2007, p. 248) descreverá que: [...] é a capacidade de conservar com constância a opinião reta em matéria de coisas perigosas ou não, sem deixar-se vencer pelos prazeres ou pelas dores, pelos medos ou pelas paixões. A fortaleza é virtude própria sobretudo dos guerreiros e o Estado é forte pela classe dos seus guerreiros".

demais, cumprem sua missão com devoção e conhecem e contemplam o Bem, triunfando assim a alma racional e tendo como virtude específica a "sabedoria"<sup>9</sup>. É por meio da união dessas classes que a Justiça (*dikaiosine*) pode surgir na cidade-estado. É o que nos descrevem Reale e Antiseri:

A "justiça" nada mais é do que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes*. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhe são próprias da melhor forma e fazem o que por natureza e por lei são convocados a fazer, então realiza-se a justiça perfeita (2007, p. 163).

A cidade-estado proposta por Platão como modelo ético nada mais é do que uma representação expandida da alma humana. De acordo com Reale (2007), em cada ser humano se encontram as três faculdades da alma, assim como também está presente as três classes sociais da cidade-estado. Deste modo, fica evidenciado na filosofia platônica que a Ideia de Justiça (*dikaiosine*), conforme destacado por Lima Vaz (1999), possui um caráter metafísico que aponta para a existência de uma justiça no Mundo Ideal, enquanto a justiça terrena é apenas uma "imitação" da verdadeira Justiça (*dikaiosine*). Nesse sentido, a Justiça tem sua origem na interioridade do indivíduo, em sua alma, para então se manifestar por meio de uma práxis efetiva na sociedade, visando o bem comum da cidade-estado. A análise de Reale mostra-se enfática nesse ponto, ou seja:

[...] à *justiça* (δικαιοσύνη). Ela coincide com o próprio princípio segundo o qual o Estado ideal é constituído, ou seja, com o princípio segundo o qual cada um deve fazer somente aquilo que por natureza e, portanto, por lei, é chamado a fazer. Quando cada cidadão e cada classe atende às próprias funções do melhor modo, então a vida do Estado se desenrola de maneira perfeita e temos exatamente o Estado justo (2007, p. 248).

Platão, desta forma, também se contrapõe e supera o relativismo dos sofistas no que diz respeito à ideia de *justiça*, pois não é uma compreensão superficial individualista, muito menos mental, mas sim um entendimento que parte da contemplação do mundo *supra-sensível*<sup>10</sup>, ou seja, do mundo verdadeiramente real,

<sup>9</sup> O Estado adquire verdadeiramente a sabedoria por meio da classe de seus governantes. Segundo o pensador Reale (2007), o Estado que detém a sapiência (σοφία) terá um bom conselho (Εὐβουλία) e, conseqüentemente, um bom conselho é uma ciência (ἐπιστήμη). Diferentemente das ciências e técnicas específicas, essa ciência tem como objeto o modo apropriado de proceder do Estado. A forma adequada de o Estado se comportar em relação a si mesmo e aos demais Estados é detida exclusivamente pelos guardiões perfeitos, ou seja, pelos governantes.

<sup>10</sup> Segundo os pensadores Reale e Antiseri (2007, p. 137), "**Platão denominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente recorrendo aos termos Idéia e Eidos, que significam "forma" (grifo nosso)**". De acordo com os mesmos pensadores, essas Ideias,

ainda que isso seja dentro de uma compreensão *metafísica*. Neste sentido, Mondin assinala:

Ora, o fundamental da concepção platônica da realidade é a clara distinção entre mundo sensível e mundo supra-sensível, entre mundo material e mundo ideal, distinção que divide em duas partes não somente no universo em geral, mas também o microcosmo que se chama homem. Mas, uma vez descoberto que o homem tem duas dimensões, a sensível (corpórea) e a supra-sensível (espiritual), e uma vez estabelecido que o verdadeiro eu é o supra-sensível, isto é, a alma, está automaticamente determinada verdadeira e autêntica fim da vida moral (1982, p. 74).

A ética platônica, acima de tudo, é uma ética eudemonista<sup>11</sup>, pois sua finalidade é alcançar o mais alto bem do homem; é nessa premissa que se encontra a felicidade por excelência. Copleston (2021, p. 219) descreve: “Pode-se dizer que o mais alto bem do homem é o verdadeiro desenvolvimento de sua personalidade como ser racional e moral, [...] quando a alma de um homem está no estado em que deve, então o homem é feliz”.

Vimos, ainda, que de forma propedêutica, na filosofia de Platão a Ética se encontra substancialmente em todos os seus escritos filosóficos. Será a razão a “ferramenta” que leva o homem ao conhecimento das boas ações e as realizações dessas boas ações encontram-se, como nos diz Lima Vaz (1999, p. 100), “articuladas em torno da ideia diretriz da ordem que rege a realidade total- o domínio do Ser – e na qual, portanto, se inserem igualmente a práxis humana e seus predicados éticos da liberdade e da sabedoria”.

## 2.2 Os fundamentos metafísicos plotinianos

O filósofo Plotino, considerado como pai do Neoplatonismo se afasta definitivamente das antigas percepções míticas do mundo grego, visto que em sua compreensão as divindades gregas seriam nada mais e nada menos que, de acordo com Batista Mondin (1982, p. 126), “[...] expressões poéticas de atributos divinos e

---

que o filósofo discípulo de Sócrates abordará, não são ideias conceituais nem manifestações da mente (ainda que, posteriormente, tais conceitos adquiram esse sentido). Na realidade, o que elas expressam são “entidades”, “substâncias”. Assim, fica claro que as ideias não são meros pensamentos, mas sim **“aquilo que o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o “verdadeiro ser”, “o ser por excelência” (grifo nosso)**. Em síntese, as Ideias platônicas correspondem às essências das coisas, ou seja, aquilo que determina a natureza de cada coisa.

<sup>11</sup> “Eudemonismo: (*in*. Eudemonism; fr. Eudémonism; al. Eudamonismus; it. Eudemonismo). qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio fundamento da vida moral” (Abbagnano, 2007. p. 455).

criações fantasiosas do sentimento popular”. Os escritos do filósofo Licopolitano, que temos conhecimento, nos chegou através de seu mais dedicado discípulo Porfírio que compilou seus escritos e os dividiu em seis grupos de nove livros cada. Tal obra passou a se chamar *Enéadas*<sup>12</sup>. Este trabalho é amplamente reconhecido como a obra principal de Plotino.

Para compreender a ética de Plotino, é imprescindível investigar seu sistema metafísico<sup>13</sup>. Nesta parte do trabalho, nosso objetivo é fornecer algumas premissas, especialmente na área da ética, que influenciaram diretamente as obras filosófico-teológicas de Agostinho. Entretanto, para se ter uma compreensão mínima sobre a ética do Licopolitano<sup>14</sup>, acreditamos ser esse um caminho.

Toda a sua construção estrutural, lógica e sistemática da filosofia plotiniana encontra-se estruturada na tríade ou trindade hipostática<sup>15</sup>, que é: *Uno, Nous* e *Alma*. A novidade que Plotino apresenta não consiste nos termos em si, já utilizados por filósofos anteriores, mas sim, na forma como ele fornece respostas explicativas no âmago do seu sistema para as questões "nebulosas" de seus predecessores<sup>16</sup>.

No início do pensamento filosófico grego, na época dos filósofos pré-socráticos, a crença em uma unidade absoluta, origem de todas as coisas, era amplamente difundida. Plotino segue essa mesma tradição de terminologia, referindo-se à sua

---

<sup>12</sup> De acordo com Riccardo Chiaradonna: “Nas intenções declaradas por Porfírio (*Vita Plot.*, 24-26) a primeira *Enéada* é composta de tratados sobretudo de conteúdo moral, a segunda abrange os escritos de física, a terceira os tratados cosmológicos, a quarta os escritos sobre a alma, a quinta aqueles sobre o Intelecto e a sexta tratados que versam principalmente sobre o inteligível e sobre o Uno (ainda que Porfírio não forneça uma indicação resumida do tema geral da última *Enéada*)” (2023, p. 11).

<sup>13</sup> Segundo Reale e Antiseri: “Plotino realizou uma verdadeira refundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições que são novas e relação a Platão e Aristóteles (2007, p. 340).

<sup>14</sup> Segundo Copleston, o local de nascimento de Plotino é incerto: “Eunápio diz que ele nasceu em Licon, ao passo que para Suidas teria sido em Licópolis. Em todo caso, nasceu no Egito por volta do ano 203 ou 204 (segundo Porfírio, 205/6). [...] De saúde fraca, veio a falecer em 269/270 d.C. numa casa de campo na Campânia” (2021, p. 449).

<sup>15</sup> “A Palavra Hipóstase, termo utilizado por Plotino para denominar as três substâncias principais do mundo inteligível: HIPÓSTASE (gr. ὑπόστασις *Untóotaos*; in. Hypostasis; fr. Hypostase; al. Hypostase; it. Ipostasi). Com este termo Plotino denominou as três substâncias principais do mundo inteligível: o Uno, a Inteligência e a Alma (Enn., II, 4, 1; V, 1, 10), que ele comparava, respectivamente, à luz, ao sol e à lua (ibid., V, VI, 4). A transcrição latina desse substantivo é "substância", que, todavia, foi usada pela tradição filosófica com significado totalmente diferente (v. SUBSTÂNCIA). (Abbagnano, 2007, p. 581).

<sup>16</sup> Sobre essa questão Riccardo Chiaradonna, nos diz: “No médio-platonismo, *psuchê* e *Nous* figuram em algumas hierarquias de princípios divinos, nas quais são distinguidos um primeiro Intelecto, um segundo Intelecto e a alma; célebres passagens de Platão e Aristóteles serviam tradicionalmente de base para a elaboração dessas distinções. De outro lado, a distinção plotiniana dos dois princípios inteligíveis responde a exigências conceituais precisas e não se limita a reiterar doutrinas convencionais” (2023, p. 53).

unidade absoluta: *Uno*. Será esse *Uno*, que constitui a base de todo o seu sistema metafísico filosófico. Como nos dirá Dominic J. O’Meara (2017, p. 101): O *Uno* é aquilo que tudo depende, aquilo que é construtivo de tudo, presente e, e parte de tudo mais, ao mesmo tempo que também diferente de, e independente de tudo o mais, sendo “além” de tudo [...]”. Apesar das semelhanças vocabulares com outros filósofos, especialmente Platão, o Licopolitano apresenta singularidades na utilização desse termo que o diferenciam de outros pensadores. Essas distinções são explicadas por John Bussanich:

Dos três princípios (*archai*) ou hipóstase, Uno, Intelecto e Alma, o Uno ou o Bem, é o mais difícil de se conceber e o mais central para a compreensão da filosofia plotiniana. Ele é tudo e nada, está em toda parte e em parte alguma. O Uno é a fonte (*archê*) de todos os seres e, como o Bem, a finalidade (*Telos*) de todas as aspirações, humanas e não humanas. Como princípio indemonstrável de todas as coisas, como ser infinito transcendente e como supremo objeto de amor, o Uno é o centro de uma vibrante concepção da realidade para a qual muitas facetas resistem à análise filosófica (2017, p. 55).

Considerando que o *Uno* plotiniano é da origem do infinito, logo surge a indagação: Como o ser radicalmente infinito poderá ter alguma relação ou correlação com os entes individuais, ou seja, os atributos de essência, ser e vida? Posto que se existir uma relação derivada diretamente desse infinito, a própria somatória dos finitos já seria em si uma deturpação, logo a própria distinção entre os entes finitos e o *Uno* seria apenas uma mera ilusão. Para responder a essa proposição é necessário entender que o *Uno* não se resume a uma explicação conceitual, pois ele é a Deidade suprema que se encontra para além do ser. John Bussanich nos dirá a esse respeito:

Plotino crê que os esforços para se entender ou definir a natureza do *Uno* estão destinados a serem inadequados. Falamos acerca do *Uno*, mas, na realidade, tais esforços apenas resultam em “elaborar, para nós mesmos, significados ao seu respeito”; não é possível para ninguém dizer o que ele é (V.3.13.7, 14. 1-7). A despeito dessa insistência na inabilidade do primeiro princípio. Plotino constantemente fala a seu respeito, ressaltando de modo radical seu estatuto universal da estrutura da realidade. Apenas pela reflexão acerca da lógica interna de sua metafísica podemos compreender a natureza multifacetada desse princípio unitário (2017, p. 55).

Entretanto, não quer dizer que não se pode entendê-lo conceitualmente. O próprio filósofo ao utilizar o termo *Uno* deixa evidenciado que essa utilização tem sua função terminológica associativa ou “pedagógica” para constatar algo que é também inefável, como nos descrevem Reale, e Antiseri, citando partes da obra de Plotino:

O Uno, portanto, é “inefável [...], já que, qualquer que seja a palavra que pronuncies, sempre estarás expressando ‘alguma coisa’ (de determinado). Entrementes, a expressão ‘além de tudo’ [...] é a única que corresponde ao verdadeiro, entre todas as outras.” E, quando refere caracterizações positivas ao Uno, Plotino não está se contradizendo, porque usa uma *linguagem analógica* (2007, p. 340-341).

Relatado o fato de que podemos analogicamente aplicar conceitos ao *Uno*, ressaltando a limitação de linguagem conceitual, Plotino também usa o termo Bem (*agathón*) para o *Uno*. O termo utilizado pelo filósofo não está relacionado a um bem em específico, tal ideia é reafirmada pelos pensadores Reale e Antiseri (2007, p. 341) ao destacarem que o “Bem-em-si, ou melhor, daquilo que é Bem para todas as outras coisas que dele necessitam. Em suma, é o Bem “absolutamente transcendental”, o Super-Bem”.

Considerando que as únicas palavras que podem corresponder verdadeiramente ao *Uno*, segundo Mondin (1982, p. 451), são: “além de tudo” e “além do Espírito Venerável ao máximo”, e que uma dessas palavras expressa exatamente o que o *Uno* é, Copleston (2021, p. 451), afirma: “Tudo o que podemos dizer é que o Um é - ainda que, de fato, Deus esteja além do ser; Ele é Um, indivisível, imutável, eterno, sem passado ou futuro, sempre igual a si mesmo”. Então como explicar a multiplicidade das coisas, se ele é indivisível? Para responder a essa questão o Licopolitano faz uso da metáfora da emanção. John Bussanich, por sua vez, faz bem explicar que,

O ponto de partida da reflexão acerca do *Uno* são as coisas que dele derivam ( III. 8.10.34-35, 11.33-39; v.3.14.1-8). Abordagens do *Uno* que impliquem propriedades das coisas compostas são inadequadas, mas não falsas, desde que o uso analógico ou equívoco dos termos sejam justificados (VI 8.8.1-7; cf. VI. 9.3.49-51). O *Uno*, então é e não é o primeiro princípio de todas as coisas (*arché*: VI.8.8.8-9). O *Uno* é uma causa em dois sentidos: como a origem causal da realidade e como o objeto do desejo universal, que é tomado como tal de eficiência causa final: “a fonte do ser e a razão do ser que são dadas de modo conjunto” (VI. 8.14.31-32). A causalidade eficiência ocorre no processão (*proodos*) das realidades inferiores, a segunda diz respeito à sua reversão (*epistrophê*) de volta a Uno. [...] (1) A casualidade eficiente - em relação ao efeito - é a passagem (I) da não existência à existência e (II) da potencialidade à atualidade. Em relação ao *Uno*, à casualidade eficiente pode ser aplicado condicional contrafactual: sem a causa o efeito não poderia ocorrer (III.8.10.1-2; IV.8.6.1-3; V.5.9.1-4). De modo mais importante, o *Uno* simples e não composto é concebido como causa da existência de todas as coisas complexas e compostas (III. 8.11.40; V.2.1.7-8, 13-14; V.3.15.28-30, 17.12; V.5.5.5-7; VI.6.13.50; VI.7.32.2; VI.8.19.12-20). O *Uno* é a causa tanto das coisas que vêm à existência quanto de sua sustentação de seu ser na

existência pela contínua participação nele (V.3.15.12, 17.8-9; VI.7.23.20-24, 42.11). [...] (2) Plotino analisa a geração do Intelecto como o caso primário da casualidade do *Uno* com a doutrina da emanação e do retorno, ou, de modo mais preciso, “processão” (*proodos*) e “reversão” (*epistrophê*). Esses eventos da processão e da reversão, extintos do ponto de vista lógico, sucessivos, mas de modo temporal, serão discutidos separadamente sob as rubricas da casualidade eficiente e da casualidade final, respectivamente (2017, p. 64-65).

Para fazer essa descrição sobre a emanação, Plotino recorre a algumas metáforas como a do sol, o qual ilumina, sem com isso haver qualquer tipo de diminuição de si, a do espelho, que reflete o objeto sem perder ou tirar nada de si, os ramos da mesma planta e os rios que se originam da mesma fonte. Todas as imagens, ressaltam que o primeiro princípio permanece intacto e inalterado, como destaca Copleston (2021, p. 456): “[...] o primeiro princípio permanece “no seu próprio lugar”, sem diminuir ou entibiar-se, sempre a transcender os entes subordinados”.

Assim sendo, o relato de Plotino não trata simplesmente de uma criação autônoma, mas sim de uma emanação acontecida na hierarquia plotiniana, o que ele chama de *Nous*, termo também utilizado pelo filósofo Aristóteles como referência a inteligência suprema, o qual compreende o mundo das Ideias de Platão. Em outros termos, o *Nous* é o *Espírito* que concebe a universalidade (o todo) dos inteligíveis.

O *Nous* é a única realidade que procede diretamente do *Uno*, e essa procedência o impulsiona a um voltar-se para o *Uno* em contemplação. Nesse ato o *Nous* preenche-se dele por completo. Em seguida, o *Nous* volta-se para si na contemplação do *Uno* que jaz em si mesmo. É o que nos descreve Marcos Costa:

No ápice de tudo está o *Uno* – Deus -, o Super-Bem, que é o transcendente, perfeito, eterno, infinito e necessário. Deste primeiro Princípio, emana a segunda processão, a *Inteligência ou Nous*, que é uma cópia do *Uno*; e, embora tenha sido engendrada imediatamente pelo *Uno*, e, portanto, é a mais perfeita de todas as processões, esta não tem a unidade perfeita. Ela marca o início da multiplicidade, pois, não obstante ser a processão mais próxima do primeiro Princípio, a *Inteligência ou Nous* traz em si uma divisão interna. por um lado, ela contempla diretamente o *Uno*, do qual é parte, e, por outro lado, ela contempla a si mesma, é razão consciente de si mesma. Ou seja, ela é, ao mesmo tempo, a *Inteligência* que pensa, e é, por outro lado, Ser, enquanto é pensada (2013, p. 118).

É o que o próprio Plotino em sua obra *Tratado das Enéadas*, nos apresenta:

[...] nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o *Uno* transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para sua origem e,

contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se o *intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Uno deu origem ao *intelecto*. O ato de ter-se detido e se voltado para o Uno a fim de contemplá-lo tornou-o simultaneamente Ser e *Intelecto* (2000, p. 64-65).

No trecho supracitado podemos perceber que há uma unicidade em uma multiplicidade (dualidade), uma vez que, como apontado por Reale e Antiseri (2007, p. 343), o *Nous* se torna “[...] o Ser por excelência, o Pensamento por excelência, a Vida por excelência”. Enquanto temos o *Uno* como “potência de todas as coisas”, o *Nous* fazer-se-á “todas as coisas”, ou melhor dizendo, a explicação de tudo no que diz respeito à esfera ideal, como afirma Costa (2013, p. 121): “Toda multiplicidade no mundo sensível deriva, também, em última instância, do *Uno* por um processo sucessivo de processões que compreendem graus diversos ou intermediários da perfeição”. Havendo assim uma demonstração efetiva de um encadeamento sequencial entre os mundos, inteligível e o sensível.

A última hipóstase, segundo Plotino, é a *Alma*, que emerge da mesma maneira que o *Nous*, também originado de um ato contemplativo do próprio *Nous*. No entanto, a *Alma* se diferencia do *Uno* e do *Nous*, uma vez que é nesta terceira hipóstase que se origina a matéria, o mundo sensível. Copleston destaca que:

O *Nous* é eterno e está além do tempo; a beatitude de que goza é a sua posse eternal, e não um mero estado adquirido. [...] Quanto à alma, seus objetos são sucessivos: já Sócrates, já um cavalo, já algo de passado ou futuro, a tudo observa num tempo eterno presente. Do *Nous*, que é beleza, procede a alma, que corresponde à alma do mundo do *Timeu*. Esta alma do mundo é incorpórea e invisível, mas serve de liame entre os mundos supra-sensível e o sensível, de modo que não olha apenas para cima em direção ao *Nous*, senão também para baixo, a mirar o mundo natural (2021, p. 453).

A *Alma* traz em si duas realidades que a constitui, a do mundo supra-sensível e a do mundo sensível. Isso a torna uma emanção mais pobre e imperfeita, visto que enquanto provém do *Nous* ela é boa e perfeita, mas enquanto ela se afasta de pensar o *Nous*, acaba gerando em si o mundo corpóreo. Logo, ela se limita. E essa limitação só será rompida quando a *Alma* se volta para o Espírito. De acordo com as palavras de Brisson,

[...] a alma do mundo se apropria do Inteligível, não no modo de formas inteligíveis (*eíde*) subsistentes "todas ao mesmo tempo" no Intelecto, mas pela presença de "razões" (*lógoi*) no seu próprio nível - isto é, sucessivamente -, que são os equivalentes das Formas. Sendo assim, devemos entender que a alma do mundo apresenta duas faces. Ela contém uma parte superior, que, por contemplar o Inteligível, o

incorpora como "razões" (*lógoi*), ao passo que sua parte inferior produz o universo por organizar a matéria com a ajuda "razões" (*lógoi*) que resultam dessa contemplação. Podemos, portanto, definir a natureza como a parte inferior da alma do mundo, que produz o universo ao organizar a matéria com a ajuda das "razões" (*lógoi*) que ela contém, e ao fazer imagens das formas inteligíveis aparece rem nele. No processo, a natureza faz o sensível semelhante às formas inteligíveis por meio dessas "razões" (*lógoi*), ao final de um processo da contemplação (2022, p. 3).

Complementando com as palavras de Reale e Antiseri no qual dirá que a grande novidade que Plotino nos mostra consiste exatamente na criação do cosmo, pois o que nos indicam, de fato, esta realidade é a

[...] explicação da origem do cosmo, pois ela, está sobretudo no fato de que ele *tenta deduzir a matéria* sem pressupô-la como se fosse algo que se contraponha ao princípio primeiro desde a eternidade". A matéria sensível deriva de sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema daquele processo em que a força produtora se enfraquece a ponto de exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim, do próprio Uno). Nesse sentido a matéria é "mal": mas, no caso, o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente falta ou "privação" do positivo. A matéria também é considerada não-ser, "porque é diversa do ser e jaz sobre ele" (2007, p. 345, grifo do autor).

A obra de Plotino oferece uma visão hierárquica das almas<sup>17</sup> e indica que a matéria não é originada da "*Alma Suprema*", mas das almas particulares em que se encontra o afastamento maior com o *Nous*. Na análise desse contexto, evidenciamos uma influência direta na concepção filosófico-teológica das três hipóstases: *Uno*, *Nous* e *Alma*, caracterizando a trindade plotiniana. No entanto, é possível observar um distanciamento substancial nas abordagens de ambos os pensadores. Conforme destacado por Marcos Costa, esse afastamento é notório no pensamento filosófico-teológico subsequente do Bispo de Hipona:

[...] em Plotino, apesar do monismo, onde tudo deriva e volta ao *Uno*, há uma subordinação hierárquica entre as três hipóstases, sendo as duas últimas uma emanação da primeira. E, mais do que isso, a terceira hipóstase, a *Alma*, não emana diretamente da primeira, mas indiretamente, através da segunda. Portanto, há degradação hierárquica ou despotencialização, não no *Uno*, que continua perfeito, pois este pode dar sem perder, mas nas processões sucessivas.

<sup>17</sup> Sobre esse respeito Reale e Antiseri diz: [...] para Plotino, a pluralidade da Alma, Além de horizontal, também é vertical, no sentido de que é hierarquia de almas: a) Em primeiro lugar, há a "Alma Suprema", a "Alma como pura e hipóstase, que permanece em estreita união com o Espírito do qual provém; b) Depois, há a "Alma do todo", que é a Alma enquanto criadora do mundo e do universo físico; c) por fim, há também as almas particulares, aquelas que "descem" para animar os corpos, os astros e todos os seres vivos (2007, p. 344-345).

Assim sendo, as três hipóstases não formam uma única substância ou essência. Na Trindade bíblica, ao contrário, não há separação nem degradação hierárquica entre as três Pessoas; o Pai, o Filho e o Espírito Santo formam um único Ser — Deus. Ou seja, as três Pessoas formam uma só substância ou essência, uma só perfeição (2013, p. 119).

E é exatamente das almas particulares que faz parte a existência humana. É importante destacar que em Plotino o homem não contém simplesmente a alma, ele é a alma por excelência<sup>18</sup> e todas as ações dependem diretamente dela. A alma já é existente antes mesmo da existência corpórea e sua descida ao corpo acontecerá a fim de concretizar plenamente todas as potencialidades do universo, emerge uma necessidade ontológica.

Diante o exposto, realizada esta breve e pontual explanação de como funciona o sistema metafísico do filósofo Licopolitano, discorreremos a seguir sobre o funcionamento de sua ética.

### 2.2.1 Compreendendo a ética em Agostinho à Luz da metafísica plotiniana

Com base no conhecimento acerca do sistema metafísico do filósofo Licopolitano, é possível compreender que a alma é o que de fato constituiu o ser humano. Sua essência é intrínseca e auto constituinte, o que significa que a verdadeira essência do ser humano é a alma. No entanto, o homem é constituído também de matéria (corpo), e essa dualidade alma e corpo, segundo Mondim (1982, p. 131), “[...] gera nele um contraste de tendências: conversão (ou tendência da alma para o alto) e dispersão (ou tendência da alma para baixo)”.

Torna-se evidente, ao considerarmos as hipóstases plotiniana, particularmente o *Nous*, principalmente, com o surgimento da Alma, juntamente com suas hierarquias, que há um grau de afastamento consecutivo da origem primordial, o Sumo-Bem. Consequentemente, surge a necessidade de um retorno em direção ao *Bem*. Nesse contexto, é relevante questionar como esse retorno pode ocorrer? Uma vez que o ser humano está imerso no mundo material, um campo irracional onde residem os

---

<sup>18</sup> Nas palavras de Riccardo Chiaradonna: “No início do tratado V 1 [10] Plotino ilustra a condição em que nossa alma se encontra quando é imersa no sensível e esquece sua autêntica natureza inteligível. A tarefa do discurso filosófico é desviar a alma da dispersão naquilo que lhe é inferior, levando-a a se apropriar de si mesma. A alma revela-se assim como verdadeiramente é, um ser precioso e divino, sendo capaz de ascender ao ser supremo, “após o qual e do qual” ela provém (V 1 [10], 3.5-6). Tal princípio anterior à alma, e do qual ela é imagem, é o Intelecto divino” (2023, p. 59).

fenômenos sensoriais. Para abordar essa questão, recorreremos às reflexões de Batista Mondim:

O retorno da alma ao Um é obra da liberdade; se a sua inclinação ao corpóreo é fatalidade que escapa à sua consciência, a ascensão aos planos superiores do ser só é possível graças ao empenho de toda a alma, exposta ao risco, à incerteza: viver passionalmente é fácil, porque instintivo, embora a alma acabe perdendo-se neste emaranhado; elevar-se ao Belo, ao Verdadeiro, ao Bem é difícil, porque exige o empenho da vontade: e, no entanto, é através desta fadiga que ela se reencontra e se instaura no Ser. O ritmo de sua vida situa-se aqui, neste oscilar entre necessidades biológicas e liberdade espiritual, e entre instinto e vontade, entre inconsciência e difícil despertar (1982, p. 131-132).

A liberdade é a volição mais forte que se encontra na alma do homem como marca das formas inteligíveis mais elevada da volição do *Bem*. Visto que ela independe do corpóreo, é ela que impulsiona o homem para o retorno ao *Absoluto*. Além disso, Mondim (1982, p. 132), ressalta que: “A liberdade não contradiz a necessidade metafísica, mas identifica-se com ela e tem significado somente quando não coincide com a ausência de valores, mas é condicionada pela realidade em cuja livre aceitação se realiza a sua destinação divina”.

E nesse processo de retorno ao *Uno*, cuja liberdade tem um papel singular, é necessário percorrer determinados caminhos, conforme delineados pelos pensadores Reale e Antiseri (2007, p. 349) considerando o seu valor como fundamentos éticos por uma filosofia profundamente humanística, ou seja, “a) o da virtude; b) o da erótica platônica; c) o da dialética. Mas Plotino acrescenta um quarto caminho: o da “simplificação” que é a “reunião com o Uno” e “êxtase” (*unio mystica*)”. E nesse sentido nos interessa especificamente pontuar o caminho da virtude. Já no plano da matéria, o ser humano tem a capacidade de reconectar-se com o divino, sem necessariamente precisar aguardar o fim de sua existência. No tratado sobre as virtudes (I 2 [19]), Plotino faz referências a Platão no *Teeteto* e Aristóteles em *Ética a Nicômaco* ao tratarem ao discorrer sobre a virtude.

Uma vez que os males são daqui e povoam de necessidade este lugar, e a alma quer evitar os males, deve-se fugir daqui. Então, qual é a fuga? [Platão] diz15: “assemelhar-se a deus”. E isso se nos tornarmos justos e santos com modo de pensar e de modo geral em virtude. Se, então, pela virtude nos assemelharmos a deus, por acaso a um deus que tem virtude? E, portanto, a qual deus? Por acaso àquele que mais parece ter essas qualidades e, portanto, à alma do cosmo e ao que nela comanda, àquele para o qual está um admirável modo de pensar? Pois é razoável, estando aqui, nos assemelharmos a esse (2021, p. 37).

O princípio condutor de todas as coisas, de acordo com Plotino, é o *Nous*, a *Inteligência Suprema*. Conforme estamos analisando, entendemos que é por meio das virtudes que devemos, como seres humanos, buscar nos assemelhar a ele. Nesse sentido, podemos nos questionar quais são as principais virtudes éticas que nos leva a viver com dignidade uma vida em sentido pessoal e social para alcançarmos a felicidade, o Bem Supremo. Tadeu Junior destaca a partir de Plotino algumas virtudes que são fundamentais para tais atitudes coerentes no agir humano. Ei-las:

As virtudes cívicas são apresentadas por Platão na República e atribuídas às diferentes partes da alma: A **sabedoria** está na parte racional (cabeça), a **coragem** na irascível (peito), a **temperança** que está no acordo entre a parte apetitiva (ou desiderativa: ventre) e o raciocínio, e por fim a **justiça** que surge quando cada parte da alma cumpre sua função (2016, p. 96, grifo do autor).

As virtudes éticas aqui em destaque assumiram no decorrer da nossa história, significados mais profundos, principalmente, com a ênfase dada pelo Cristianismo, por considerá-las relevantes para se chegar à purificação da existência e alcançar a vida eterna. Por isso, essas virtudes para o Cristianismo são denominadas de “Virtudes Cardeais”. Ao serem praticadas por meio de uma busca sincera, essas virtudes inevitavelmente conduzem o indivíduo em direção a uma orientação e vida ética.

### **2.3 Influências do platonismo e neoplatonismo no pensamento filosófico de Agostinho**

Agostinho (354-430), em sua vida profissional, era um erudito com amplo conhecimento acadêmico, enquanto em sua vida pessoal, era um indivíduo ávido em busca daquilo que considerava a Verdade Absoluta da existência:

Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e Vós me deleito. São essas minhas santas delícias, que, por vossa misericórdia, me destes, ao olhardes para a minha pobreza (Agostinho, 1984. p. 188-189).

Após passar por diversas experiências e desafios existenciais, encontrou sua Verdade somente quando se converteu ao cristianismo sob a influência de sua mãe Mônica e do Bispo Ambrósio de Milão. Foi nesse momento que Agostinho descobriu seu propósito na vida, dedicando-se integralmente à Igreja de Cristo e contribuindo não apenas como homem de fé, mas também como acadêmico que era.

A fim de compreendermos a ética agostiniana, é essencial que sejam consideradas suas principais influências antecedentes. Tanto Platão quanto Plotino desempenham um papel fundamental nesse contexto. É crucial que se tenha conhecimento dessas reflexões introdutórias, como já exposto nos capítulos anteriores. Esses pensadores são influenciadores diretos do pensamento filosófico-teológico de Agostinho, e, portanto, são de suma importância para uma compreensão mais aprofundada de sua ética. Ao escrever sua primeira obra dedicada à temática da felicidade, Agostinho afirma:

Foi então que li algumas obras de Platão por quem, sei, nutres grande admiração: confrontando-as como pude com os que pela autoridade nos transmitem os mistérios divinos, entusiasmei-me de tal maneira que, se a consideração por alguns homens me não demovesse, quereria ter quebrado todas aquelas âncoras (Agostinho, 2021, p. 27)<sup>19</sup>.

No período inicial do advento do Cristianismo em Roma, a escola filosófica do Neoplatonismo, exercia considerável influência na cultura intelectual do Império Romano do Ocidente. A influência do neoplatonismo no desenvolvimento da filosofia-teologia cristã foi notável, embora o Cristianismo tenha alcançado seu crescimento quantitativo quando foi oficializado pelo Império Romano em 380 no reinado do imperador Teodósio, segundo nos apresenta Mondoni (2014). Foi com Agostinho que essa influência ganhou um contorno acentuado, pois o Bispo de Hipona teve toda a sua filosofia-teologia influenciada pelo platonismo e o neoplatonismo conforme nos descreve Jaerger:

A cultura antiga, que a religião cristã assimilou e à qual se uniu para entrar, fundida com ela, na Idade Média, era uma cultura inteiramente baseada no pensamento platônico. É só a partir dela que se pode compreender uma figura como a de Santo Agostinho, que traçou a fronteira histórico-filosófica da concepção medieval do mundo, por meio da sua *Cidade de Deus*, tradução cristã da *República* de Platão (2010, p. 581).

Corroborando com essa mesma linha de pensamento, Joel Gracioso dirá:

Em Milão Agostinho conhece outra corrente filosófica, o (neo-) platonismo, ao mesmo tempo em que ouvia regularmente os sermões de Santo Ambrósio, nos quais percebia um cristianismo mais elaborado do que aquele conhecido até então. [...]. O contato com a tradição Platônica foi essencial para a conversão de sua mente e para o conhecimento de uma nova metafísica, ou seja, de uma forma

---

<sup>19</sup> [texto latino]: “Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum autoritate, qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere, nisi me nonnu lorum hominum existimatio commoueret” (Agostinus, 2021, p. 92).

diferente de se conceber o Ser, modificando sua nova maneira de conceber Deus e permitindo entender a existência do mal no mundo de outra forma, o mal passa a ser visto como privação, corrupção de um bem, tendo como origem uma causa deficiente, isto é, a corrupção de um bem dado por Deus aos homens, o livre Arbítrio (2010, p. 25-26).

Agostinho, ao ter contato com as ideias de Platão e Plotino acaba por se distanciar do maniqueísmo, uma filosofia centrada no materialismo, e passa a adotar teorias que transcendem o mundo sensível, buscando uma realidade que vai além do cosmos visível.

Platão e Agostinho compartilhavam a crença de que a verdade não residia no mundo *sensível*. Para alcançar a verdade, o indivíduo precisava direcionar sua atenção para o interior de si mesmo. Em relação a Platão, essa concepção foi destacada pela teoria da *reminiscência*. Todavia, como mencionam Costa e Pichler em seu artigo:

[...] a noção de “olhar para si” para alcançar a verdade, em Santo Agostinho, é distinta dessa abordagem (neo) platônica. Para Santo Agostinho, no diálogo de *De magistro (XII)* O sujeito precisa olhar para si não porque sua alma já sabe e precisa ser recordada, mas porque existiria na alma um mestre interior que ensina. Seria Cristo que estaria no homem (mas não fundindo-se nele) que diria a verdade (2018, p. 163).

Na obra *De Magistro* do filósofo de Tagaste, é possível identificar a presença dessa afirmação.

Há, todavia, creio, certa maneira de ensinar pela recordação, maneira sem dúvida valiosa, como se demonstrará nesta conversação. Mas, se tu pensas que não aprendemos quando recordamos ou que não ensina aquele que recorda, eu não me oponho; e desde já declaro que o fim da palavra é duplo: ou para ensinar ou em nós mesmos; contigo o que fazemos também quando cantamos; ou, por acaso, não te parece? [...] entendeste certo: creio também teres notado, apesar de haver quem não concorde, que, mesmo sem emitir som algum, nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente; assim, com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção; entretanto, a memória, a que as palavras a derem, em as agitando, faz com que venham à mente as próprias coisas, das quais as palavras são sinais (1984, p. 291-292).

Gostaríamos de ressaltar “certas similaridades” entre a biografia de Plotino e de Agostinho no que diz respeito à busca pelo saber filosófico-religioso, visto que ambos os pensadores transitaram, em algum momento de suas vidas, em uma convivência com culturas diferentes de suas origens na busca constante por um

aprofundamento intelectual e espiritual<sup>20</sup>. O que poderíamos dizer, na linguagem de hoje, é que ambos foram, em certo sentido, homens cosmopolitas.

É entendido por diversos estudiosos que Plotino, em algum momento de sua vida, obteve determinado contato com o Cristianismo nascente de sua época. Sua biografia, o contexto geográfico final do filósofo, indicam essa possibilidade. Em relação a essa questão, Frederick Copleston faz o seguinte comentário:

Embora tenha Plotino atacado os gnósticos, ele nada disse do cristianismo, o qual provavelmente conhecia em certa medida. E bem que nunca se tenha tornado cristão, deveras perseguiu ideias em ordem moral e espiritual, não apenas através das ideias, mas na própria vida. Foi precisamente esse idealismo espiritual presente na filosofia dele que cativou o grande Doutor da Igreja Santo Agostinho de Hipona (2021, p. 450).

Através da influência de Plotino, o Bispo Africano concebeu a possibilidade de que o mundo físico pudesse derivar de uma realidade não física e totalmente transcendental. Sob essa perspectiva, o pensamento plotiniano proporcionou ao filósofo de Tagaste um pensamento radicalmente distinto daquele defendido pelos maniqueístas. Principalmente no que diz respeito a origem do mal. E isso foi fundamental para a construção inicial de sua resposta a essa problemática<sup>21</sup>. Costa e Pichler na compreensão da relação entre o mal e o bem, é incisivo ao afirmar que,

[...] o mal seria simplesmente a privação do sumo bem, visto que a realidade física, exaurida como a última emanção, não teria mais força para contemplar o Uno-bem. Portanto, os neoplatônicos, aos poucos, tornavam-se bem mais interessante nas reflexões de Santo Agostinho do que o maniqueísmo. Ideias como a de que algo não-físico pode criar ou geral físico não eram mais vistas como absurdas (2018, p. 162).

Tanto Platão quanto Plotino expressaram a concepção de um "mundo além do mundo", compartilhando a crença em algo que transcende a materialidade do mundo físico. Assim com Plotino o Bispo de Hipona, ao fundamentar sua argumentação na proposição de uma escala de bem estabelecida pela proximidade ontológica a Deus,

<sup>20</sup> Plotino esteve com diversos professores em Alexandria, até que aos vinte e oito anos encontra Amônio Saccas, integrando posteriormente a expedição Persa do até então Imperador Gordiano, se aprofundando e ganhando destaque na filosofia persa; com a morte do Imperador ele vai viver em Roma onde abre uma escola, caindo na graça do Imperador Galindo e sua esposa. Muito bem-quisto por todos, devido ao seu temperamento gentio e afetuoso, segundo seu principal aluno e discípulo Porfírio. (Copleston, 2021, p. 449-450).

<sup>21</sup> A diferença entre a resposta neoplatônica e a posição de Agostinho reside no fato de que os neoplatônicos sustentavam a crença de que o mal é uma substância privada do bem, enquanto o Bispo de Hipona defendia a concepção de que o mal é meramente a ausência do bem. Sobre esse assunto trataremos mais adiante.

reproduz à concepção do *Uno* do filósofo Licopolitano. Ele sustenta que no cosmos há uma graduação de bem, observada pela proximidade ontológica com Deus. É o que ele nos demonstra em sua obra *Civitate Dei*:

Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza (Agostinho, 2013, p. 40).

Apesar da ampla convergência de ideias entre Platão, o neoplatonismo e Agostinho, é importante ressaltar que o Bispo de Hipona não pode ser classificado como um neoplatônico<sup>22</sup>. Isso se deve ao fato de que a tradição da Filosofia Cristã seguida por Agostinho requer distinções significativas que devem ser adequadamente delineadas. Essas distinções dizem respeito a verdades de natureza metafísica. No que se refere à compreensão de corpo e alma entre Agostinho e a ideia de Plotino, há considerações a serem pontuadas como nos mostram Ricardo Brando e Marcos Costa:

Plotino, semelhantemente a Agostinho, entende que essa união da alma com o corpo é, de certa forma, necessária, devido ao sistema de processão a partir do *Uno* e das duas hipóstases iniciais. Logo, ao assumir um corpo, é como se a alma estivesse cumprindo seu papel necessário no encadeamento da processão cósmica. A diferença neste ponto, entre ambos os filósofos, é o fato de que, para Agostinho, essa união necessária acontece pela vontade livre do Criador, e, para Plotino, não há escolha de um Criador, mas uma processão necessária de todas as coisas a partir do *Uno*. Outra distinção entre os dois pensadores está no fato de que, para Plotino, a alma preexistia ao corpo, e, já nesta existência *a priori*, como alma pura era considerada como “o homem” em sentido muito mais pleno que no composto, por isso a encarnação é nomenclatura por ele como queda. Já no pensador de Hipona, a alma não preexistia ao corpo, mas foram ambas criados *ex nihilo* por Deus, no mesmo instante, conseqüentemente, o homem está justamente no composto, na medida em que assim foi constituído pelo Criador desde o início (2009, p. 130).

<sup>22</sup> Sobre esse respeito Marcos Costa dirá: “Mais tarde, apesar de reconhecer a grande contribuição dos filósofos, especialmente os neoplatônicos, Agostinho lamenta que tais filósofos tenham caído em um lamentável fracasso, porque sua soberba envergonhava-os de confessar a Cristo, o Verbo encarnado, como “Verdadeira Felicidade”. Agostinho dedicaria três Livros inteiros do tratado Sobre a Cidade de Deus (Livros VIII a X, intitulados, respectivamente, “Teologia natural e filosófica”, “Cristo mediador” e “O culto ao verdadeiro Deus”) para elogiar a filosofia platônica, mas, também, para mostrar os seus limites, ou seja, que pelo uso exclusivo da razão não se chega à verdade, mas tão-somente a uma falsa verdade, ou soberba (2009, p. 21).

Assim, enquanto Platão trabalha com a concepção de um Universo eterno e moldado, Agostinho adota a ideia de um mundo<sup>23</sup> criado e temporal. No qual caminha para uma finitude que culminará no retorno do Cristo.

---

<sup>23</sup> Segundo a comentarista Mary T. Clark (2018, p.682), é importante destacar que Santo Agostinho não estabelece uma separação intransigente entre *mundus* e *saeculum*, todavia o filósofo hiponense, em grande parte das vezes utiliza-se do primeiro conceito para referenciar-se ao cosmos, além de também designar as pessoas que, no âmbito do mundo, opõem-se a Jesus Cristo. Já para o termo *saeculum* inclina-se a referenciar ao tempo e à história. Além disso, Agostinho faz uso de *mundus* para aquilo que é objeto de uso e não de fruição, é possível identificar, nesse aspecto, uma convergência com o desprezo platônico pelo universo temporal.

### 3 AS LINHAS FUNDAMENTAIS DA ÉTICA AGOSTINIANA

Passaram-se cerca de três séculos desde a ocorrência do movimento dissidente do judaísmo, conhecido como cristianismo, até que fosse formalmente reconhecido pelo Império Romano. No final do século IV d.C., os adeptos do cristianismo não mais se percebiam como entidades separadas do seio Imperial. É nesse contexto social que a Igreja vai se solidificando e tornando-se cada vez mais uma instituição de poder.

Assim como os pensadores gregos, notadamente os escritos platônicos, exerceram influência indiscutível na sociedade ocidental como um todo, é possível afirmar que Agostinho, através do seu pensamento filosófico-teológico, desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento e na expansão do cristianismo ao longo dos séculos. Lima Vaz, por sua vez, reforça essa perspectiva ao enfatizar:

Nenhum pensador na história da cultura cristã ocidental alcançou uma importância e influência comparáveis à do bispo de Hipona. Apenas a obra de Platão, na história intelectual do mundo antigo, pode ser posta em paralelo com a obra de Agostinho. A presença de Agostinho e a presença de Platão perduram até hoje, e é suficiente para atestá-las a riqueza e extensão da bibliografia platônica e da bibliografia agostiniana que não cessam de crescer (1999, p. 179).

Ao abordar a ética agostiniana, surgem imediatamente algumas problemáticas, uma vez que Agostinho não desenvolveu, em seus escritos, um tratado específico sobre ética. No entanto, ele é reconhecido como o pensador que mais aprofundou uma teoria moral abrangente em comparação aos demais Padres da Igreja latina. Sua moralidade está intrinsecamente ligada à sua teologia, e sua principal preocupação é preservar a ética da Igreja. Um exemplo notável dessa abordagem pode ser observado em seu embate com os Maniqueus, conforme destacado por Shlabach e Cipriani (2019, p. 414), “Nenhum tratado de Agostinho aborda a ética em particular. Mesmo o *mor.* é uma resposta aos argumentos utilizados pelos maniqueístas contra a ética da Igreja e uma crítica a ética maniqueísta”.

Outro aspecto importante a ser observado em Agostinho é o seu embate pessoal em relação à sua vida moral durante o processo de conversão ao Cristianismo. Tal embate é minuciosamente registrado em sua obra autobiográfica as *Confissões* e em outros escritos, evidenciando o reconhecimento do Bispo de Hipona acerca da limitação inerente à condição humana no alcance de uma moralidade genuína. Para Agostinho, a graça salvífica divina é o meio pelo qual o ser humano é

conduzido ao estágio final da verdadeira ética. Entretanto, essa concepção não exige o indivíduo de sua responsabilidade, pois ele mesmo segundo os comentadores Shlabach e Cipriani (2019, p. 414), “continuou a exortar seus paroquianos a reformas morais e a esperar suas resoluções morais até o fim [...]”.

Neste capítulo, vamos explorar a interpretação das linhas fundamentais éticas do pensamento de Santo Agostinho. Entre elas, o conceito da *Civitas* (Estado)<sup>24</sup> e ordem social. Nosso interesse está nos aspectos que ele apresentará como condições necessárias para a possibilidade de uma convivência ética na sociedade, cuja finalidade última, que é a verdadeira felicidade humana, só será alcançada em plenitude na Cidade Celestial. Além da categoria de *ordem*, Lima Vaz comenta (1999, p. 186), que essa categoria “não só ilumina a experiência interior e a contemplação do mundo exterior [...], como procede igualmente das duas fontes últimas que alimentam esse saber: a tradição da filosofia antiga e a tradição bíblico-cristã”. Eis, portanto, a necessidade de entender cada vez melhor como o pensamento de agostinho se torna cada vez mais presente em nossa realidade.

### 3.1 *De Civitate Dei* como modelo ético na filosofia de Agostinho

Conforme relatamos anteriormente, Agostinho figura como uma das personagens históricas de maior influência no pensamento filosófico-teológico ocidental. Neste contexto, a obra *De Civitate Dei* exerceu notável influência no pensamento Antigo medieval. Sua contribuição reside no fato de apresentar a história humana com um início, meio e fim, enfatizando que ela progride em direção a uma finalidade específica. No prólogo de sua obra ele dirá:

A gloriosíssima cidade de Deus, tanto aqui no curso dos tempos, enquanto jornada viva de fé ladeada por infiéis, como lá na constância da morada eterna, que hoje aguarda com paciência, “até que a justiça se converta em juízo”, mas amanhã alcançará com excelência na vitória final e paz perpétua [...] (2023, p. 57-58).

---

<sup>24</sup> Assim como o Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa em sua Obra: *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*, optaremos, neste contexto, por utilizar de maneira indiscriminada os termos “*Civitas*” e Estado como sinônimos, visando uma atualização para a contemporaneidade do termo *Civitas*, empregado por Agostinho. É válido ressaltar que estamos cientes das divergências que existem entre essas duas formas de organização política.

Essa finalidade encontra-se no amor salvífico de um Deus que se relaciona historicamente com a humanidade; desta forma, enfatiza Chappell,

Agostinho defende em *Cidade de Deus* (especialmente livros 1-5, 15-18) que a história tem um sentido e direção: o seu sentido é o plano de Deus e a sua direção é rumo à cidade eterna de Deus. A ideia agostiniana central, a ideia de progresso que ele forjou a partir de sua leitura da história romana, do Antigo Testamento e do progresso do Novo Testamento, é um lugar comum na nossa cultura meliorista (2016, p. 236).

Já por volta de 408 d.C., de acordo com Brown (2005, p. 357) ao citar o próprio Bispo de Hipona, nos mostra que, Agostinho escreveu uma carta para Paulino de Nola no qual afirmou que, “[...] temos de conduzir os negócios de um povo inteiro - não do povo romano da terra, mas dos cidadãos da Jerusalém Celestial”. A designação dos cristãos como habitantes do mundo celestial, isto é, como participantes ativos de uma realidade que não se confundia com o mundo romano, é uma prova da crescente tensão na convivência entre cristãos e romanos. É o que nos mostra o próprio Brown:

Por mais de uma década, os bispos da África provocaram a destruição dos costumes antigos. O paganismo popular foi abolido; os grandes templos foram fechados e as estátuas, quebradas, amíude por turbas de cristãos; as orgulhosas inscrições que haviam proclamado a aliança inabalável das cidades antigas com seus deuses protetores foram usadas para pavimentar as vias públicas (2005, p. 357).

A obra *Civitate Dei* foi redigida aproximadamente entre 413-427 d.C., evidenciando assim um longo período de meditação e reflexão do Bispo de Hipona. No intuito de desenvolver um tratado filosófico-teológico abrangendo diversas temáticas, tanto espirituais religiosas quanto éticos morais-sociais. Considerada por vários pensadores como a primeira Teologia e Filosofia da História, além de ser reconhecidamente, seria de acordo com Brown (2005, p. 377) “um monumento à cultura literária do baixo Império Romano, tão característico, à sua maneira, quanto as *Saturnálias* de Macróbio”. O título da obra tem como inspiração o Salmo 87 [88], 3: “Ele conta glórias de Ti, ó cidade de Deus”. Dividida em vinte e dois livros, a obra se estrutura em duas grandes partes, conforme apontado por Ernest Fortin:

Os livros 1 a 10 são uma refutação das “opiniões vãs” (*vanitatis*) dos pagãos: [...] Os livros 11 e 22 são uma “demonstração e defesa” da verdade da fé cristã e são apresentados como a contraparte positiva da crítica negativa expostas nos dez primeiros livros [...] Essa seção é dividida em três partes que tratam respectivamente da origem, do desenvolvimento e do fim das duas cidades nas quais Agostinho divide toda a humanidade: a “cidade de Deus”, simbolizada por Jerusalém, e a cidade terrena, simbolizada por Babilônia, ocasionalmente chamada a “cidade do diabo” (2019, p. 234).

É de comum acordo entre todos os estudiosos do Bispo Africano que a concepção da obra *Civitate Dei* é fruto de uma necessidade de resposta contra os seus detratores, dada pelo pensador cristão a um acontecimento histórico real, a invasão de Roma por Alarico, rei dos Visigodos, no ano de 410<sup>25</sup> d.C. Quando Roma veio a sucumbir nas mãos dos visigodos, muitos, incluindo aqueles que não eram convertidos ao cristianismo, os chamados pagãos<sup>26</sup>, e até mesmo alguns cristãos, atribuíram a queda do Império Romano ao abandono dos deuses pagãos<sup>27</sup>. Estes deuses, conhecidos por sua associação com a guerra, foram substituídos pela adoração a um Deus, cujo representante máximo na Terra era um homem crucificado. Nas palavras de Costa,

[...] um Deus passivo que, ao contrário, levava o povo à resignação: portanto, incapaz de defender o Império. O que significava dizer que, do ponto de vista político, a ética cristã era incompatível com a idéia de um Estado terreno (*Civitas*) responsável pela segurança e pela paz temporal (2009, p. 11).

Nesse contexto, o Cristianismo, que havia vivenciado uma notável difusão e se estabelecido como religião oficial, sofreu um duro golpe, pois os não cristãos os acusaram de ter sido responsável pelo desastre, já que havia suprimido o culto aos deuses, e agora estes últimos estariam se vingando. Conforme Costa (2009) é evidente que Agostinho irá se opor e criticar essa linha de pensamento, entretanto no momento da invasão ele não se pronunciara, pois no exato período em que Roma é atacada, o Bispo estava em Cartago, para a Conferência Eclesiásticas que se realizaria no ano seguinte. Contudo, serão esses questionamentos e acusações que posteriormente motivarão o filósofo a escrever sua obra *Civitate Dei*.

Será na construção de *Civitate Dei* que o filósofo de Hipona irá tentar desvendar os mitos dos deuses romanos, buscando minar a influência do paganismo no Império. Ademais, ele censurou a ignorância e a alienação de muitos, incluindo aqueles que o acusaram. E defenderá que os cultos aos deuses não transmitiam ideais morais ou

---

<sup>25</sup> É importante lembramo-nos que essa invasão a Roma afetou não apenas os cidadãos romanos pagãos como também afetou os romanos convertido ao cristianismo, como Brown nos demonstra: “Os cristãos haviam até entrado em conluio com esse mito: assim como Roma tinha reunido deuses de todas as nações para que funcionassem como talismãs, os cristãos romanos haviam passado a acreditar que Pedro e Paulo tinham viajado do Oriente para depositar seus corpos sagrados na cidade. Um talismã fora meramente substituído por outro; e, depois de 410, Agostinho teve de lidar tanto com cristãos desiludidos quanto com pagãos furiosos” (Brown, 2005, p. 359).

<sup>26</sup> De acordo com Peter Brown: “A cidade de Deus foi o último ato de um extenso drama: escrita por um ex-protégido de Símaco, viria ser uma rejeição definitiva do paganismo de uma aristocracia que havia afirmado dominar a vida intelectual de sua época” (Brown, 2005, p. 376).

<sup>27</sup> cf. Brown, 2005, p. 391.

virtuosos que guiassem os governantes de Roma com sabedoria, assinalando a degeneração ética do Império como o fator preponderante na sua queda, e, não o fato do crescimento da Igreja Cristã oficializada por Roma. Criando assim a concepção e separação das duas Cidades: A Cidade terrena ou ímpia e a Cidade de Deus ou Celestial. É o que ele nos mostra no início na segunda parte de seu tratado:

Por esses e outros testemunhos que seria prolixo enumerar, damos conta da existência da Cidade de Deus, de que, pelo amor que nos inspirou seu Fundador, aspiramos a ser cidadãos. Os cidadãos da cidade terrena a seus deuses deram primazia sobre o Fundador da Cidade Santa, sem advertirem ser Ele o Deus dos deuses, mas não dos deuses falsos, ou seja, os ímpios e soberbos, que, privados da luz imutável e comum a todos e reduzidos, por isso, a miserável poder, pretendem senhorios de certo modo privados e de seus enganados súditos buscam honras divinas (Agostinho, 2013, p. 23).

Será a motivação em contrapor a essas inverdades, de acordo com a perspectiva de Agostinho, já na época Bispo de Hipona e um destacado representante oficial da Igreja Cristã, com o objetivo não apenas de refutar essas acusações, mas também de estabelecer de forma definitiva que a fé cristã é o único caminho para a paz temporal. Assim, Agostinho irá escrever *Civitate Dei*. Além disso, o Hiponense tentará demonstrar em sua obra que a reprovação proposta por Deus ao ato de guerra, e conseqüentemente partilhada pelo Cristianismo, não consiste na ação em si, mas sim no mal inerente atrelado a ela. Em outras palavras, Agostinho (2019, p. 160)<sup>28</sup> critica a perversidade na vingança, o amor à cólera e o desenfreado desejo de poder. Assim relatara em uma de suas últimas obras, *As Retratações*: “Por isso, inflamado pelo zelo pela casa de Deus, decidi escrever os livros de A Cidade de Deus contra suas blasfêmias e erros”.

Faz-se necessário deixar claro que a obra *Civitate Dei* de Agostinho não se refere a duas entidades empíricas com localização geográfica: a cidade de Deus e a cidade terrena. O objetivo do pensador cristão nesse tratado filosófico-teológico é fazer referência ao sentido místico das duas cidades mencionadas. Conforme destaca Brown,

Agostinho usou um tema que já se tornara lugar-comum entre os cristãos africanos: é possível que houvesse deparado com ele pela primeira vez na obra de um donatista, Ticônio. Desde a Queda de Adão, a raça humana sempre se dividira em duas grandes "cidades",

<sup>28</sup> O tribuno Marcelino também motivou Agostinho no exercício dessa empreitada: “[...] é a gloriosíssima cidade que eu, na feitura desse trabalho, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, tomei a peito defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela: obra monumental e dificultosa, mas “Deus é nosso favorecedor” (Agostinho, 2023, p. 58-59).

ou *civitates*, isto é, em duas grandes pirâmides de lealdade. Uma "cidade" servia a Deus e a Seus anjos fiéis; a outra servia aos anjos rebeldes, ao Diabo e seus demônios. Embora as duas "cidades" parecessem inextricavelmente mescladas, tanto na Igreja quanto no mundo, elas se separariam no Juízo Final (2005, p. 391).

Seguindo essa linha de pensamento Ernest Fortin dirá que essa distinção reside em:

A pertença a uma ou a outra é determinada não pelo acaso do nascimento, pela linguagem de parentesco, ou pelo lugar de residência, mas pelo objeto de seu amor ou pelo fim ao qual se subordina toda a sua ação: no primeiro caso, “o amor a Deus até o desprezo de si”; no segundo, “o amor a si até o desprezo de Deus” (2018, p. 234).

A *Civitate Dei* trata, por sua vez, do contraste entre o passado glorioso do Império Romano e a concepção da "Gloriosíssima cidade de Deus" que para Brown (2005) é descrita como eterna e imutável. Agostinho não se opõe ao fato de que os cidadãos da cidade celeste coabitem e compartilhem um mesmo estilo de vida em sociedade. Defende, todavia, que as leis da cidade devem ser respeitadas por todos, inclusive os próprios cristãos, desde que não se oponham às leis de Deus:

Não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes nem de institutos, que destroem ou mantêm a paz terrena. Nada lhes suprime nem destrói, antes os conserva e aceita; esse conjunto, embora diverso nas diferentes nações, encaminha se a um só e mesmo fim, a paz terrena se não impede que a religião ensine deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo (Agostinho, 2013, p. 441).

O contraponto estabelecido por Agostinho entre a decadência da moralidade ética romana pagã, ilustrada por meio das críticas de pensadores pagãos como Cícero, Varrão e Sêneca<sup>29</sup> e o surgimento do Cristianismo como um modelo de moralidade ética definitiva, não se encontra na tentativa de uma práxis dos ideais ético-morais em si, porém, reside nas suas raízes fundamentais. Nessa compreensão do filósofo, a estrutura da sociedade civil tem sua origem no interesse particular e temporal, cuja finalidade é gozar dos bens terrenos, porque aqueles que pertencem à cidade celeste têm o dever de observar de,

Donde se segue que das coisas temporais devemos usar, não gozar, para merecermos gozar das eternas. Não como os perversos, que querem gozar do dinheiro e usar de Deus, porque não gastam dinheiro

---

<sup>29</sup> Agostinho era versado na cultura clássica de seu tempo: “Bem informado sobre a filosofia moral pagã, suas fontes principais eram Cícero, Varrão e Sêneca; ele reconhecia que aprendera deles “um grande número de princípios éticos extremamente úteis” (*doctr. Chr* 2,60), ideias que não eram incompatíveis com a fé cristã” (Cipriani, 2018, p. 414).

por amor a Deus, mas prestam culto a Deus por causa do dinheiro (Agostinho, 2013, p. 51).

A Cidade de Deus é um modelo ético-moral, não porque está atrelada a uma região específica, como já relatado anteriormente, ou mesmo a um sistema de governo social, mas sim porque sua doutrina ético-moral já é constituída na subjetividade do indivíduo antes mesmo de se “incorporar” na práxis social e tem sua finalidade na liberdade de escolha entre o bem e o mal, o que o impulsiona a utilização dos bens na perspectiva do bem comum na sociedade. Gerando, assim, uma ação de amor fraterno.

### **3.2 O Amor: fundamentação de uma ação ética**

Ao longo da história humana, o ser humano sempre buscou a felicidade para uma vida plena. No entanto, nem todos encararam essa busca com a mesma seriedade com que Agostinho (2017, p. 33) o fez. A esse respeito, ele diz: “[...] o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação. Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti”. O desejo de encontrar a verdade da vida e seu real significado motivou-o para essa empreitada existencial. Foi em Deus, seu verdadeiro Amor, que o Bispo encontrou essa felicidade. Para alcançar Deus, Agostinho direciona-se por três componentes fundamentais: fé, esperança e amor (caridade)<sup>30</sup>, para isso é necessário ter sempre presente que,

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue a visão, chama-se virtude; então, a virtude é a razão correta e perfeita. Mas também o próprio olhar, embora tenha os olhos sãos, não pode voltá-los para a luz, se não estiverem presentes essas três coisas: a fé, pela qual creia que possui a coisa, para qual deva ser voltado o olhar, vendo-a o torne feliz; a esperança, pela qual, se olhar bem, pressupõe que o há de ver; a caridade, pelo qual deseja ver e ter grande alegria (Agostinho, 2023, p. 21).

Apesar de Agostinho apontar três elementos fundamentais para o encontro com Deus, apenas o Amor possui um caráter de eternidade. Somente o Amor perdurará junto com o homem até o fim de sua peregrinação terrena. Ao fazer uma síntese do texto do Bispo Hiponense, Bavel destaca que:

---

<sup>30</sup> Conceitos que Santo Agostinho, filho de Santa Mônica, procura extrair de São Paulo, a quem considera um dos grandes apóstolos bíblicos, conforme expressa 1 Coríntios 13:13.

A obscuridade da fé dará à clareza da visão. A esperança cessará quando obtivermos o objeto de nossa esperança. O mesmo não se aplica ao amor. ao contrário, nosso amor tornar-se-á perfeito quando alcançarmos Deus, nosso Bem supremo. Então nosso amor aumentará e tornar-se-á mais intenso, mais certo, mas firme (s. 158, 7-9; doctr. Chr. 1,42-43, p. 42-43 *apud* Bavel, 2018, p. 111).

Deus é considerado a bússola orientadora que direciona as ações humanas para a verdadeira manifestação do amor, uma vez que Ele é o próprio amor, o amor genuíno e verdadeiro, “Deus, porém, por si próprio é digno de amor. E já que Deus deve ser amado mais do que todos os homens, cada um deve amar a Deus mais do que a si próprio” (Agostinho, 2002, p. 66). Nesse contexto, o homem deve permitir que suas ações ético-morais sejam guiadas por essa bússola moral. Essa concepção é uma característica essencial do cristianismo e impulsiona o ser humano a adotar uma atitude ético-moral de desapego aos bens materiais e a quaisquer "sentimentos" de posse individualista. Mas isso não quer dizer que o ser humano não deva amar-se a si mesmo; ao contrário, Agostinho afirma que:

[...] o amor de Deus está acima de tudo, e que o modo desse amor manifesta-se prescrito sob uma forma que faz convergir para si todos os outros amores, parece-nos talvez não ter sido dito nada sobre o amor a si próprio? Mas por certo, ao ser dito: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, o amor de ti por ti próprio também não foi omitido (2002, p. 42).

Além disso, Pinheiro discute como Agostinho descreve o amor, mencionando que,

[...] é como ‘peso’ (*pondus*) que move a alma para onde ela quer que se mova (cf. *Conf.*, XIII, 9, 10) e constitui-se, portanto, como o centro motor da ética. O amor de Deus identifica-se então com o autêntico amor de si (cf. *De mor. Eccl. Cath. et mor. man.*, 1, 26). Quando isto não acontece, já não se trata mais do Amor, mas do amor egoístico de si que se opõe ao amor gratuito de Deus (*apud* Costa, 2009, p. 65).

O que, de fato, o Bispo Hiponense desaprova, como explica Costa (2009, p. 36) “[...] é o amor desordenado a si próprio, ao próximo ou aos seres criados, o que chama de *cupitas*, que é o contrário de *caritas*<sup>31</sup> [...]”. Do ponto de vista ético-moral, o amor a si mesmo pode ser bom ou mau; isso dependerá de como cada indivíduo irá se portar em relação às duas cidades. É o que Agostinho (2013, p. 180) nos dirá em *Civitate* “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado

<sup>31</sup> Essa distinção entre *cupitas* e *caridade* Agostinho nos diz: “Chamo caridade ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio, e a fruição de si próprio e do próximo por amor de Deus. Chamo, ao contrário, concupiscência ao movimento da alma cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus” (Agostinho, 2002, p. 97).

ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo a si próprio, a celestial”. E a esse respeito, Bavel (2018, p.111) enfatizará que “A cidade deste mundo ama tanto a si mesma que, por comparação, despreza a Deus; já a cidade eterna ama tanto a Deus que, por comparação, despreza-se a si mesma”. A distinção que Agostinho deseja fazer em relação ao amor humano e sua atuação ético-moral encontra-se no usufruto em relação aos bens. Devemos amar as coisas criadas; porém, devemos amá-las em relação com Deus. Corroborando com essa linha de pensamento Gilson destaca que,

O amor faz mais do que suscitar e requerer a presença do mesmo sentimento em duas pessoas diferentes, ele as unifica e faz com que elas parem, pelo menos numa certa medida, de ser duas. A partir de então, cada uma prova um sentimento que faz querer para a outra o que a outra quer para aquela; as vidas dos que se amam tendem progressivamente a ser apenas uma: *quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens?* Por isso o problema que buscávamos resolver aparece finalmente como ilusório. Amar o outro como a si mesmo não poderia implicar nenhuma contradição, pois o amor tende à unidade e nenhuma oposição é possível no interior do que é um. [...] Amar o outro por ele mesmo, é trata-lo com uma igualdade tão perfeita que é confundir-se com ele; ele é bem em si e um bem em nós, portanto, é seu bem e o nosso que se encontram envolvidos num mesmo amor (2010, p. 264).

No início de sua obra *A Doutrina Cristã* (2002, p. 31), Agostinho ao fazer a classificação das coisas dirá: “Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las”. Como previamente mencionado, o conceito agostiniano de *uti-frui*, demonstrado em sua clássica obra *A Doutrina Cristã* (2002, p. 31), descreve que no pensamento ético-moral filosófico-teológico do santo Doutor existem as coisas para o fruir (*frui*) “[...] aderir a alguma coisa por amor a ela própria” e outras para utilizar (*uti*) “[...] usar é orientar o objeto de que se faz uso para o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado”. Essa orientação elucidada pelo hiponense nos leva a compreender que há uma hierarquia de valores em relação ao pensamento do filósofo, particularmente em relação à concepção do amor. A ordem da moralidade humana se encontra na ordem do amor. É o que vemos em sua obra *Cidade de Deus*, ao realizarmos a vontade de Deus, o Bispo Africano nos coloca no entendimento de que devemos amar o Criador, porque Ele,

O Criador, se é realmente amado, isto é, se é amado Ele e não outra coisa em seu lugar, não pode ser mal-amado. O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem [...] (Agostinho, 2013, p. 222).

Além de encontrarmos também tal hierarquia ordenada e fundamentada nas virtudes<sup>32</sup>, Bavel destaca algumas virtudes como essenciais:

A temperança é o amor que sabe como proteger sua integridade e é completamente dedicado àquilo que é amado. A fortaleza é o amor capaz de muito suportar em nome do amado. A justiça é o amor que não deseja guardar para si as coisas boas da vida, mas sabe como partilhá-las de maneira equitativa. A prudência é o amor que sabe como discernir o que beneficiará o amor e que o prejudicará (2018, p. 109).

É relevante destacar que Agostinho, segundo Bavel (2018), não estabelece uma distinção efetiva entre as três palavras latinas *amor*, *caritas* e *dilectio*. Isso significa que todas as três podem ser empregadas como boas ou más, dependendo do objeto amado. Bavel (2018) ainda enfatiza que Agostinho rejeita a interpretação de alguns autores que defendiam a existência de diferenças entre esses termos, especialmente entre *dilectio* e amor, uma vez que o primeiro teria um sentido positivo, enquanto o segundo, um sentido negativo. Vamos observar as próprias palavras de Agostinho a esse respeito:

Julguei-me no dever de recordar tudo isso precisamente por alguns pensarem que uma coisa é a dileção ou caridade e a outra o amor. Dizem dever-se tomar em bom sentido a dileção e em mau o amor. É certíssimo não haverem nem mesmo os autores das letras profanas falado com semelhantes acepções. Mas disputam os filósofos sobre se se distinguem e por que razão. Notarei apenas que em seus livros se fala do grande valor do amor cujo objeto é o bem e Deus mesmo. Era forçosa insinuação de que as Escrituras de nossa religião, cuja autoridade antepomos a quaisquer outros escritos, não chamam a uma coisa amor e a outra dileção. Já mostramos que a palavra “amor” também se usa em bom sentido (Agostinho, 2013, p. 147-148).

Segundo Agostinho, a ação classificada com os símbolos linguísticos de amor, seja ela identificada por meio dos termos *amor*, *caritas* ou *dilectio*, não carrega o verdadeiro sentido do amor se não estiver enraizada em Deus. Esse conceito é fundamental na moralidade agostiniana, pois é o amor que representa a essência mais profunda e que caracteriza o ser humano, como afirmado por Bavel (2018, p.109), “Ciência e conhecimento podem ter muita importância, mas, como tais, não podem tornar uma pessoa boa. Só o amor pode fazê-lo”. A questão de maior relevância

---

<sup>32</sup> Lima Vaz também falará a respeito virtude como *ordo amoris*: [...] *virtude* como “ordem do amor” (*ordo amoris*), que assumirá e reordenará segundo o dinamismo do mandamento evangélico do amor a concepção clássica da *virtude* como perfeição do uso da razão reta, ou como realização da vida do virtuoso do *bonum honestum*, tradução ciceroniana do *kalon* grego. O *ordo amoris* permite, assim, que seja anunciada a verdadeira definição da virtude segundo Agostinho (1999, p. 194).

concernente ao amor, enquanto ação ética no âmbito do pensamento agostiniano, reside na liberdade do ser humano em permitir-se ser conduzido por esse sentimento em direção ao outro. Nos impulsionando ao bem, considerando como menciona Bavel (2018, p. 109) “Todo bem e todo mal depende do amor. O amor produz o perdão e apaga todo o pecado, enquanto a falta de amor é a causa e ratificação de todo o pecado”. E ratificando ainda mais essa questão, Wetzel (2018, p. 755), afirma que: “No pensamento de Agostinho, pecado (*peccatum*) é o desvio voluntário do amor, que é fundamental para a vida da alma”.

Fazendo uso das palavras de Costa (2009, p. 39), “[...] o problema da moralidade é, portanto, o da reta escolha das coisas amadas, da intensidade ou medida em que se amam essas coisas, ou seja da reta ordem do amor”. De acordo com Markus,

Um amor justamente ordenado nos torna capazes de julgar as coisas segundo o valor que lhes é próprio, e nos permite ver nossos objetivos, desejos e estratégias sob a melhor perspectiva possível para persegui-los (*doctr. chr.* 1,28; *civ.* 15,22). O exercício de tal "amor ordenado" é a chave da ação e da relação humana justa, mesmo na condição de decaídos (2018, p. 420).

Este conceito será fundamental no pensamento de Agostinho, uma vez que a ética presente na filosofia do Santo Doutor apresenta um nítido entrelaçamento com os conceitos teleológicos cristãos. O amor ético que impulsiona a ação do Eu em direção ao Outro é profundamente enraizado no amor a Deus. Esse conceito permeia toda a moralidade agostiniana. Sobre essa ideia, vejamos o que Damasceno e Chagas nos dizem:

Toda a moralidade agostiniana terá como força maior a ideia do amor, que é vista como a medida e o peso da vontade humana. [...] O tema central da moral da qual somos guiados é o amor pelo bem supremo: a caridade. Nesses termos, ela pode ser vista como um peso interior capaz de conduzir a alma em direção a Deus: “Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado” (Agostinho, 2006, p. 189).

A caridade deve ser entendida como o amor pelo qual se ama o que se deve amar. Portanto, não é possível afirmar que se ama a Deus sem, simultaneamente, praticar o bem ético em relação ao próximo. Da mesma forma, não se pode afirmar que se realiza uma ação ética em relação ao Outro sem que essa ação esteja centralizada no amor a Deus, uma vez que, fora desse contexto, tal ação não poderia ser considerada verdadeiramente ética. É o que se observa no *Comentário da Primeira Epístola de São João*:

Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor. Ser-lhe-ia possível amar o irmão e não amar o Amor? É necessariamente que ama o Amor. Mas será que pelo fato de alguém amar o amor, ame a Deus? Sim! Amando o amor, ama a Deus [...]. Se Deus é amor, todos aqueles que amam o amor, amam a Deus. Ama, pois, teu irmão e considera-te seguro. Não podes dizer: Amo meu irmão, mas não amo a Deus. Do mesmo modo, mentirias se disseses: “Amo a Deus”, se não amasses o irmão. Tu te enganarias se disseses: “Amo o irmão”, julgando que não amas a Deus. Tu que amas teu irmão, necessariamente, amas o mesmo amor (Agostinho, 1989, p. 194).

Observa-se, portanto, que a ação ética no pensamento agostiniano se inicia antes mesmo da prática efetiva da ação, pois ela já está inerente no indivíduo enquanto criatura de Deus. No entanto, segundo Agostinho, a plenitude dessa ação só é alcançada por aqueles que, ao aderirem voluntariamente ao amor de Deus, conseguem realizar a verdadeira ética.

No tratado *De Civitate Dei*, o filho de Santa Mônica apresenta o amor como alicerce para a construção de uma ação ética, sendo ele a força que orienta o ser humano em direção ao bem supremo, que é Deus. Nesse sentido, Agostinho demonstra que o amor autêntico e desinteressado conduz a humanidade a uma felicidade que transcende o prazer momentâneo, desvelando-se como um estado de harmonia interior. Esse amor ordenado possibilita que o indivíduo siga um caminho ético, que não apenas respeita a ordem divina, mas também concede a verdadeira felicidade, entendida como repouso no Criador. Dessa maneira, fica claro que, para o doutor africano, a busca pela felicidade é inseparável de uma vida ética fundamentada no amor a Deus, pois é somente por meio desse amor que o ser humano encontra sua plenitude e paz, satisfazendo o anseio do coração, humano.

### **3.2.1 Ordem, conceito organizador da ética agostiniana**

O conceito de *ordem* (*Ordo*) não foi originalmente desenvolvido por Agostinho. Na verdade, essa noção já havia sido debatida e discutida pelos antigos filósofos gregos. No primeiro capítulo deste trabalho, foi abordada a compreensão desse conceito na filosofia platônica, na qual se destaca o uso da *ordem* para descrever a organização e harmonia do mundo, em contraposição ao caos. Em outra perspectiva, segundo Pacioni, Cícero concebe a *ordem* como "a organização interna do real, a

*ratio*, a harmonia, a beleza" (2018, p. 722). Posteriormente, Plotino incorporará a ideia de *ordem* de Platão e dos Estoicos, referindo-se a ela como *Ordo* (*táxis*)<sup>33</sup>.

Agostinho, em sua obra *De Ordine*, em um dos *Diálogos em Cassiciaco*, apresenta uma abordagem diferente em relação ao conceito de *ordem* anterior, apesar de aceitar alguns aspectos da visão platônica e neoplatônica. Sua perspectiva é influenciada por seu processo de conversão ao cristianismo<sup>34</sup>, no qual a sua concepção está intrinsecamente ligada à ideia de um Deus criador pessoal e salvador. Lima Vaz destaca que:

[...] a idéia de *ordem* não só ilumina a experiência interior e a contemplação do mundo exterior, as duas fontes imediatas do saber para Agostinho, como procede igualmente das duas fontes últimas que alimentam esse saber: a tradição da filosofia antiga e a tradição bíblico-cristã (1999, p. 186).

Sobre essa questão Virgilio Pacioni também vai enfatizar que Agostinho,

Repensa todo problema de *ordo* no âmbito cristão e faz, então, uma formulação inteiramente nova e analógica do seu conceito. De onde vem a surpreendente intuição de Agostinho, que o leva a fazer em relação ao *ordo* que Aristóteles fez em relação ao ser? "O ser se diz de várias maneiras", explica o estagirita [...] Ao parafrasear essa afirmação, que é a pedra angular do pensamento de Aristóteles, poder-se-ia dizer que, para Agostinho, "a ordem se diz de múltiplas maneiras" [...] Como Aristóteles descobre o caráter polissêmico do *ón* é *ón*, Agostinho descobre o caráter polissêmico do termo *ordo* [...] O mais surpreendente é que Agostinho, sem perder de vista os diferentes significados deste termo polissêmico, consegue ver o Deus pessoal e transcendente da tradição cristã como fonte de *ordo*, a beleza presente em todas as coisas (2018, p. 722-733).

Ao desenvolver a ideia de *ordem* no *De Ordine*, será utilizado como um conceito norteador para as suas posteriores obras, pois será esse conceito, a *ordem* (*Ordo*), de caráter *ontológico* e *ético*<sup>35</sup> simultaneamente. Fonte inspiradora herdada

<sup>33</sup> Pacioni (2018) também descreve que, para Aristóteles, o *Kósmos* é perfeito e bom. A ordem do mundo é eterna. No que se refere ao estoicismo, a ideia de ordem é central. Divergindo, assim, do pensamento aristotélico, que acreditava que apenas as esferas do firmamento eram animadas, os estoicos sustentavam que o *Kósmos*, como um todo, é um ser vivo e racional, conduzido e controlado pela *prínoia* e animado pelo *pneúma*, que lhe é imanente.

<sup>34</sup> Segundo Matheus Vahl (2018), pode-se afirmar que a visão que Agostinho descreve em seus manuscritos antimaniqueístas demonstra que o padecimento experimentado pelo ser humano é a legítima penalização de seu pecado, determinada em conformidade com a Ordem. Dessa forma, atribuir à natureza humana, mais uma vez, a concordância com ela constitui a razão última de toda lei e dos preceitos estabelecidos. Os seres humanos só alcançarão uma felicidade genuína quando a justiça, que os orienta à Ordem, for a virtude fundamental de sua consciência moral.

<sup>35</sup> Conforme exposto por Lima Vaz: "[...] articula, de um lado, numa pluralidade estruturalmente ordenada, o múltiplo de nossa experiência e da finitude dos seres que se manifesta à nossa inquisição intelectual, e o refere a um Princípio transcendente do qual essa ordenação ontológica como fundamento de sua racionalidade ou de sua prerrogativa de agir ético" (1999, p. 186).

primeiramente do Neoplatonismo e do próprio Platão, o que o ajudará a explicar a própria ontologia cristã do “Verbo e da sua manifestação histórica e da transcendência absoluta do Deus Uno e Trino.” Segundo Lima Vaz (1999, p. 187). A efetivação concreta da realização dessa *ordem* se torna essencialmente vinculada à paz, sendo está uma consequência direta da harmonia perfeita, em todo os âmbitos, conforme enfatizado pelo próprio Bispo Hiponense.

Assim, a paz do corpo é a ordenada complexa 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 ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde (Agostinho, 2013, p. 434).

Além dele enfatizar uma hierarquia da ordem da paz,

Eis a ordem que se há de seguir: primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo fazer bem a quem a gente possa. Em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos. Por isso diz o apóstolo: Quem não provê aos seus, mormente se familiares, nega a fé e é pior que infiel. 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 (Agostinho, 2013, p. 437).

Em Agostinho, a vivência em harmonia na cidade pode ser compreendida como um pressuposto cristão fundamental para a sustentação de uma doutrina ético-moral. Essa realidade para o pensamento filosófico-teológico do Bispo Hiponense pressupõe, como afirma Marcos Costa (2009), a existência de uma "ordem divina" no mundo. A capacidade humana de reconhecer essa ordem divina e, por meio de uma ação livre, optar por ela confere sentido à atuação da moralidade na sociedade. Essa diligência inicia-se, primeiramente, na atuação de cada pessoa; isto é, para Agostinho, a vida moral é compreendida como um desencadeamento imprescindível de ações individuais. Vejamos o que ele nos diz na sua obra *A Ordem*:

Para conseguirmos alcançar isto, devemos aplicar todo o nosso esforço na prática dos bons costumes; pois, de outra maneira, o nosso Deus não nos poderá ouvir, mas ouvirá com condescendência aos que vivem bem. Portanto, peçamos não que nos sejam dadas riquezas, ou honras, ou coisas inconstantes e efêmeras deste tipo que, por mais

que durem, são passageiras, mas que nos sejam concedidas aquelas coisas que nos façam bons e felizes (Agostinho, 2008, p. 250).

Dessa forma, os indivíduos tornam-se responsáveis por seus atos, possuindo a capacidade de distinguir segundo Costa, “as coisas a serem gozadas das coisas a serem usadas” (2009, p. 30). A este princípio de moralidade, o Bispo de Hipona denomina de *uti-frui*. Sobre o conceito de *uti-frui* Raymond Cannin dirá:

A distinção *uti-frui* desempenha um papel central no livro 1 do *doctr. chr.*, na discussão de Agostinho sobre a relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo. Aí, a *magna quaestio* é “se os seres humanos deveriam *frui* uns dos outros ou *uti* uns aos outros, ou ambos” (1,20). Uma definição dos termos já tinha sido dada em 1,4: “fruir é, com efeito, ser ligado pelo amor a uma coisa por ela mesma, enquanto usar é relacionar aquilo do qual se faz uso à posse do objeto que se ama, se, entretanto, esse deve ser amado” (“frui est enim amore inhaere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum refert, si tamen amandum est”). Imediatamente antes de pôr a grande questão, Agostinho também explicou claramente que se devia apenas fruir das realidades eternas e imutáveis, e utilizar todo o resto “ut ad illarum [as eternas] perfructionem pervenire possimus” (1,20). Assim, no *doctr. chr.*, os termos *uti* e *frui* formam claramente um par (2018, p. 947).

Ao que complementa Marcos Costa:

“Fruir” ou gozar significa afeiçoar-se a algo por si mesmo, ou seja, de acordo com o tratado *Sobre a doutrina cristã*, “fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria” (*De doc. christ.*, I, 4). Por isso, em alguns momentos, Agostinho identifica o termo “fruir” ou gozar com o próprio amor, já que não se pode fruir ou gozar senão do próprio amor – Deus (2009, p. 30).

O ser humano sábio é aquele que mergulha em Deus e deixa-se ser guiado em sua fruição (*frui*), evitando assim o mau uso das coisas (*uti*) desmesuradamente, o que só acarretará na corrupção do seu livre-arbítrio:

O sábio, pois, abraça a Deus e frui dele que permanece para sempre, nem fica na expectativa de que ele venha a ser nem teme que ele falte, e a sua fruição se dá pelo mesmo fato de que ele está sempre presente, porque ele é verdadeiramente. Imutável e permanecendo em si mesmo cuida, por assim dizer, dos bens do seu escravo, para que este faça bom uso deles e os conserve de maneira moderada como um criado sábio e diligente (Agostinho, 2008, p. 202).

O *uti-frui*<sup>36</sup> representa uma distinção na ação ético-moral que Agostinho utiliza para se afastar das práticas dos pagãos. Conforme demonstrado anteriormente, a

---

<sup>36</sup> Apesar do conceito de *uti-frui* encontrar-se em várias obras de Agostinho, Lima Vaz nos direciona para um estudo na obra *De Doctrina Christiana*. “É na obra *De Doctrina Christiana*, iniciada provavelmente em 397, no início do episcopado, e terminada apenas trinta anos depois, cerca de 327,

finalidade da moral agostiniana não reside exclusivamente nos relacionamentos terrenos, por si só, mas sim no amor a Deus, entendido como uma lei sagrada e divina. conforme nos apresenta Gilson:

Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submisso tudo aquilo que não é ele, é a *lei eterna*. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada. Essa lei imutável ilumina nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência. O que os princípios primeiros da consciência, vistos nas idéias eternas, são para nossa razão na ordem da ciência, os princípios primeiros da moral são para nossa consciência na ordem da ação (2010, p. 248).

Essa lei do amor existente em Deus, por conseguinte, resulta em uma práxis de amor ao próximo, é o que nos enfatiza Bavel (2018, p. 112), ao relatar que “Revelando-se a si mesmo como amor, Deus faz-nos um apelo, um pedido, e dá o mandamento de amar nosso próximo como Ele mesmo nos ama”, eis o mandamento de confirmação desse amor, [...] Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito. [...] Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 37; 39, p. 1744, 2003). E no tratado: *Sobre os costumes da Igreja Católica e os costumes dos maniqueus*, segundo Agostinho:

É impossível que o que ame a Deus se ame a si mesmo. Assim, pois amas a ti saudavelmente quando amas a Deus mais do que a ti mesmo. E o que fazes contigo há de fazer igualmente com o próximo, isto é, que também o ame com perfeito amor. Pois não amarás como a ti mesmo se não te esforçares por leva-lo ao mesmo Bem ao qual tu aspiras. Porque Ele é o único bem que não se diminui para os que juntamente contigo aspiram a possuí-lo. E daqui se derivam os deveres da sociedade humana [...] (*De Mor. Eccl. Cath. Et mor.*, I, 48-49, *apud* Costa, 2009, p. 35).

No pensamento de Santo Agostinho (2013), o conceito e a ação prática do amor configuram-se no cerne da existência. Essa configuração se manifesta em três realidades distintas, a saber: o objeto amado, o sujeito que ama e o próprio amor em si. Deste modo, segundo o pensador Bornheim (1983, p. 141), em Agostinho “há um ser-amor que é transcendência, destituída, contudo, de qualquer autonomia, porque o amante e o amado constituem o amor em seu ser. “Em seu ser” quer dizer: em dois

---

que a doutrina do *uso* e da *fluição* (*uti-frui*) é exposta de maneira mais ampla (*De Doctrina Christiana*, I, 3, 3-4, 4-22, 20-34, 38). O livro sobre o ensinamento (*doctrina*) cristã é, na verdade, um tratado de *exegese* ou dos princípios e regras a serem seguidos na interpretação das escrituras e oferece-nos a primeira concepção na literatura patrística, de uma *cultura cristã*, abrangendo todos os campos aos quais se estendia a cultura da Antiguidade tardia (Vaz, 1999, p. 192-193).

entes e, ao mesmo tempo, em ser-amor”. É por meio do *ordo amoris* que o ser humano é conduzido à verdadeira justiça. Este será, portanto, o próximo tema a ser abordado.

### 3.3 Justiças: condição de vivência ética do homem

É de conhecimento comum entre os estudiosos do Santo Doutor que a compreensão de seu entendimento de justiça está influenciada, em grande parte, pela figura de Paulo de Tarso. As cartas aos Romanos<sup>37</sup>, em que o discípulo de Cristo solicita a submissão à autoridade divina, obedecendo a Deus, desempenham um papel fundamental na formação das ideias de Agostinho sobre a justiça. Desta forma, pode-se perceber que há uma ligação direta entre a ordenação do amor e a justiça. Em correlação, quanto mais o homem ama a Deus, o Sumo Bem, mais moralmente justo ele se torna. De acordo com Mattos:

A busca pelo Sumo Bem, segundo Santo Agostinho, é a diretriz para uma vida reta, incitando o homem a procurar o caminho para a redenção do mal, caminho este revelado pela fé e que se dá a conhecer pela inteligência. Neste trajeto, os homens podem promover a ascensão da justiça humana, temporal e mutável, acercando-se da justiça absoluta, eterna e imutável (2016, p.110).

A própria natureza redentora oferecida por Deus e difundida no cristianismo, que apresenta o Deus que busca a salvação da humanidade por meio da encarnação do Verbo, já demonstra que a primeira e verdadeira justiça provém da ação divina. Sendo assim, o conceito de justiça em Agostinho desvincula-se, conforme as palavras de Matheus Jeske (2018, p. 160), “[...] do imanente consenso racional que se forma entre os indivíduos sob a guarda do Estado, para o âmbito da transcendência onde a questão nuclear está na relação moral do indivíduo com o ser divino e criador da realidade – Deus”. Mesmo a humanidade não sendo merecedora desse ato divino, conforme explica Dodaro, Deus age em favor da justiça e da redenção da humanidade:

Antes de seu pecado, Adão e Eva desfrutavam de uma condição a que se referiria a teologia, mais tarde, como “justiça original”. Nesse estado, eles viviam na paz e na bem-aventurança, porque sua total obediência à vontade divina garantir-lhes-ia a “justiça”, uma relação justa com Deus (*civ.* 12,22). Como resultado de sua desobediência, o pecado original, Deus justamente os privou de seu estado e deixaram

---

<sup>37</sup> Por isso que necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever consciência. [...] Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro, cumprido a Lei (Rm. 13, 5, 8).

de desfrutar de seu estado de paz e de bem-aventurança (*civ.* 13,14). Em consequência dessa perda da justiça, experimentaram que todos os seres humanos, depois deles e por causa deles, experimentaram, a rebelião da “carne” contra o “espírito” (Gl 5,17-22) e uma dupla morte, a do corpo e a da alma [...] Porque, a “justiça de Deus” manifesta-se não na vontade de que os seres humanos sejam justamente condenados ao castigo eterno, mas na vontade de que sejam salvos, a justiça divina revela-se como misericordiosa. Essa misericórdia resume-se na redenção pelo sangue de Cristo, [...] (2018, p. 593).

Em Agostinho, Cristo demonstra à humanidade que foi ele quem primeiro obedeceu à ordenação de Deus. Segundo Dodaro, “Para Agostinho, a justificação é um processo ativo pelo qual Deus estabelece os seres humanos na justiça, isto, é, numa correta relação de obediência a Deus” (2018, p. 593). Dessa forma, Deus tem autoridade para solicitar a obediência da humanidade à sua reta justiça, visto que Ele mesmo dá o exemplo à humanidade, mesmo que os seres humanos não mereçam essa redenção. No entanto, essa redenção é oferecida por meio da graça salvífica do amor justo de Deus<sup>38</sup>. Graça essa, segundo Mattos,

[...] é fundamentalmente necessária para que o homem restaure o vínculo que o unia a Deus no estado edênico, anterior ao pecado, e restabeleça seu equilíbrio interior, possibilitando assim a sua obediência ao mando da lei, por amor, seja ela eterna ou temporal (2016, p. 111).

Mas Agostinho não abandona completamente a percepção clássica de justiça em relação aos filósofos gregos ou ao direito romano; em vez disso, ele incorpora a ideia de “dá a cada um o que lhe compete<sup>39</sup>”, ou seja, a ideia da justiça clássica, assim como as noções apresentadas pelo Novo Testamento e pelos Padres Latinos como *Cipriano*, *Lactâncio*, *Ambrósio*, entre outros, será enriquecida de acordo com a definição que Agostinho faz de Justiça, conforme apontado pelo comentador Dodaro (2018, p. 593), “um amor que serve somente a Deus e que, por isso, regula bem as coisas submetidas aos homens”. Acrescenta-se Deus a essa nova equação, pelo menos no contexto da filosofia, haja vista que no âmbito religioso hebraico tal concepção já se encontrava estabelecida. Essa nova concepção, garantira que:

[...] o amor ao próximo não se ponha em competição nem com o amor a si (cf. Mc 12,33) nem com o amor a Deus, porque o “verdadeiro amor” consiste em “amar os outros seja porque são justos, seja porque de podem tornar-se justos” (*trin.* 8,9). Assim, viver justamente (*iust vivere*) significa amar seus próximos de um modo que os ajude a viver de modo justo, tornando-os capazes de amar a si mesmo, a seus

<sup>38</sup> Toda essa temática é trabalhada e desenvolvida em (*Trin.* XIII, 13-17).

<sup>39</sup> Cf. *A ordem* (*Ord.* I, 19)

próximos e a Deus de maneira prescrita pela lei divina e pelo exemplo de Cristo (8,10) (Dodaro, 2018, p. 593).

Na concepção do Bispo de Hipona, o Império Romano de qualquer forma iria sucumbir, independente dos Visigodos, além da sua notada decadência moral, ele acreditava que a cidade, ou a república, era uma “[...] *associação baseada no consenso do direito e na comunidade de interesses*[...]” (2017, p. 119). A definição apresentada por Agostinho, após analisar a crítica de Cícero, revela sua crença de que nenhuma sociedade humana ao longo da história foi capaz de exercer verdadeiramente a plenitude da justiça, e, conseqüentemente, torná-la eterna em si mesma. Corroborando essa intuição, Matheus Jeske afirma:

Enquanto o pensador romano colocava a justiça como condição essencial para que um determinado povo exista, Agostinho opera uma dissociação entre povo e justiça e, ao identificar a mesma com Deus, igualmente dissocia a realidade social da realidade do valor. Logo, o Estado não contém em si seu valor moral, este depende da adesão que seus cidadãos realizam a justiça (2018, p. 158).

Além disso, o Santo filósofo, ao criticar o Império Romano, enfatiza que a verdadeira república é aquela que conhece a verdadeira justiça, pois, a

Verdadeira justiça existe apenas na República cujo fundador e governador é Cristo, se nos agrada chamá-la república, porque não podemos negar que seja também coisa do povo. Se, porém, tal nome, que em outros lugares tem significado diferente, apartar-se muito de nossa linguagem corrente, pelo menos na cidade de que se diz a Escritura: Coisa gloriosas disseram-se de ti, cidade de Deus, encontre-se a verdadeira justiça (Agostinho, 2017, p. 121-122).

Agostinho tenta demonstrar a diferença entre os cidadãos da cidade terrena e os cidadãos da cidade celeste. Sendo assim, considera que um homem justo é aquele que coloca Deus em primeiro lugar em seu coração, pois, para ele, segundo o pensador Gilson (2010, p. 260), “[...] a justiça é o amor que serve apenas ao objeto amado e, por consequência, domina todo o resto; [...]”. Ao fazer crítica a Cipião e Cícero, o Santo filósofo demonstra que as ações ético-morais humanas, bem como as leis, devem estar fundamentadas na justiça divina, pois somente assim é possível alcançar verdadeiramente a vinculação com a verdadeira justiça.

Em consequência, onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito. Como se faz com direito se faz justamente, é impossível que faça com direito o que se faz injustamente. Com efeito, não devem chamar-se direito as iníquas instituições dos homens, pois eles mesmos dizem que o direito humano mana da fonte da justiça e é falsa a opinião de que quem quer erradamente sustentar seus direitos que é útil ao mais forte. Portanto, onde não existe verdadeira

justiça, não pode existir comunidade de homens fundada sobre direitos reconhecidos e, portanto, tampouco povo, segundo a definição de Cipião ou de Cícero (2013, p. 444).

Como complementa Mattos,

[...] ascensão da justiça temporal à justiça divina implica, em sentido agostiniano, na intermediação crística. Cristo é o caminho, a verdade e a vida (Jo, 14, 6) e somente pela Lei de Misericórdia, pela Lei de Amor manifestada nele e por ele, é que os homens se renovarão, podendo assim cumprir a lei por amor à justiça, não por temor. Tal é o cerne sobre o qual gravita o conceito de justiça cristã desenvolvido por Santo Agostinho (2016, p. 110).

De acordo com o pensamento do Pastor de Hipona, o homem moralmente justo é aquele que, em primeiro lugar, dedica seu amor a Deus, e busca o conhecimento de sua justiça divina. Agostinho tem consciência de que sua proposta de justiça nunca será plenamente realizada na *civitas* terrena, devido à imperfeição do ser humano. Nessa mesma perspectiva Markus dirá,

[...] devemos procura-la até os limites de nossas possibilidades, sabendo que nossas tentativas mais conscientes e mais determinadas serão frustradas nas condições atuais da existência social [...] O fato de se compartilhar de uma mesma humanidade impõem o dever de um amor onicompreensivo, universal que inclua o próximo e os inimigos (2018, p. 419).

Daí ter escrito Marcos Costa:

Da mesma forma que ao falar da justiça como "justa associação de homens concordes" Agostinho não está falando de uma justiça qualquer, mas da *Vera Justitia*, também ao relacionar a justiça com a concórdia ele não está falando de uma concórdia qualquer, mas da *Ordinata Concordia*, ou seja, a paz temporal que garanta a justa ordem, aquela que "subordina as coisas somente às dignas, as corporais às espirituais, as inferiores às superiores, os temporais às sempiternas" (*Ep.*, 140) [...]. E partindo do princípio de que a paz é o melhor de todos os bens temporais, quando fundamentada na justiça e na ordem, Agostinho admite até a guerra como instrumento da *Civitas* (do Estado), de realização da paz, ou ser a paz o verdadeiro fim da guerra, [...] (2009, p. 107).

Suas atitudes ético-morais se concretizam na práxis da *Civitas*, na manifestação concreta do amor ao próximo, e essa ação é uma consequência da graça de Deus, que se realiza na vida da humanidade, não sendo uma ação isolada em si mesma, como acreditavam os romanos. Segundo Matheus Jeske (2018, p. 163), "Em Agostinho encontramos uma aproximação entre a prática religiosa e a prática política a se realizar no âmbito existencial das tomadas de decisões e da postura do indivíduo na *Civitas* enquanto cidadão". O problema enfrentado pela *Civitas* romana

residia no enaltecimento de suas práticas virtuosas, cujo objeto de amor era a própria pátria, elevando os bens mutáveis acima dos bens imutáveis.

### 3.3.1 A ética na política agostiniana

É inegável que o pensamento ético-político do filósofo de Tagaste é impregnado de uma visão filosófico-religiosa de mundo<sup>40</sup>, embora seja possível separá-los. Nesse sentido, percebe-se que, em relação à política, Agostinho apresenta inicialmente uma concepção negativa sobre sua missão. De acordo com ele, em um mundo sem pecado e com homens justos, o Estado seria desnecessário e a propriedade não teria um caráter natural, mas sim positivo. Além disso, Agostinho (2013) afirma que a escravidão não é um direito natural, mas sim uma consequência do pecado original, que afetou tanto a natureza humana quanto a sociedade.

Desse modo, é possível notar que a reflexão política do filósofo de Tagaste parte de um pressuposto filosófico-teológico, no qual a queda original e a natureza pecaminosa do homem são concebidas como a raiz dos males sociais e políticos<sup>41</sup>. Essa concepção leva o filósofo a uma posição crítica em relação à política e a *Civitas* (Estado), que são vistos como instituições que têm como objetivo corrigir os vícios da natureza humana, mas que muitas vezes acabam por reproduzi-los ou mesmo agravá-los. É pertinente ressaltar como nos diz Gilmar Henrique (2008, p. 93), que: “Santo Agostinho insiste na impossibilidade de o Estado chegar a uma autêntica justiça se

---

<sup>40</sup> Segundo o comentarista Richard J. Dougherty (2018), existe uma tensão contundente no pensamento e nos ensinamentos de Santo Agostinho sobre a ideia de política, especialmente no que tange às “duas cidades”, ou seja, a cidade de Deus e a cidade dos homens. Isso não é apenas uma coincidência superficial, pois tais ensinamentos estão intimamente interligados aos seus pensamentos filosófico-teológicos. Os cidadãos de cada *Civitas* são essencialmente caracterizados pela inclinação de seus desejos e vontades, sejam aquelas que os direcionam a Deus ou a si mesmos. A distinção mais significativa dessa diferenciação de cidadania em relação aos autores clássicos é, justamente, a totalidade da cidadania na perspectiva agostiniana, em oposição à antiga visão que associa intimamente o cidadão a uma ordem política específica.

<sup>41</sup> Segundo Matheus Jeske (2018), é necessário compreender que o Santo Doutor entende o princípio do Estado por meio das lentes do pecado original, ou seja, da existência do mal intrínseco à natureza humana e, conseqüentemente, a todas as suas realizações. O próprio comentador, ao citar Agostinho em sua análise dos códigos de conduta dos romanos, descreve: “Que homem sensato compara esta república, já não digo ao Império Romano, mas a um palácio de luxúrias” (Agostinho, *De Civitate Dei* XII, 20). Isso nos leva a compreender que, considerando a política como um construto das relações humanas em comunidade, ela está exposta à vulnerabilidade humana após a “queda”. No entanto, isso não significa que a política seja, em si, um “mal”; porém, dado que sua gênese é um construto humano, essa realização apresenta uma limitação em seu objetivo, que é orientar os seres a viver a verdadeira justiça em sua historicidade.

não se reger pelos princípios morais do cristianismo. De modo que para ele há uma primazia da Igreja sobre o Estado”.

Sabe-se que Agostinho nunca escreveu um livro, ou tratado filosófico-teológico de **forma sistemática** a respeito de uma filosofia política. “Diferentemente de Hobbes, ele não elaborou uma teoria filosófica da política” (Weithman, 2016, p. 283). E muito menos uma ética política<sup>42</sup>. Entretanto é inegável que sua biografia, quanto sua vasta obra, seja no campo da filosofia ou da teologia influenciaram de forma contundente a construção social, tanto do seu tempo, como para além dele. Weithman (2016, p. 284) enfatiza essa ideia dizendo: “A sua importância para a teoria política medieval dificilmente pode ser exagerada. No século XX, pensadores sociais criativos tão diferentes como Reinhold Niebuhr, Alasdair MacIntyre e John Milbank voltaram a ela com proveito.”. Boehner e Gilson corroboram sobre este fato, relatando que:

[...] O pensar agostiniano evolui em contacto imediato com a vida. Seu objetivo não é ensinar a pensar, e sim, a viver, a viver pensando. É a este contacto direto com a vida real que a ideologia agostiniana deve o seu valor imperecível e a sua influência fecunda e constante sobre o pensamento ocidental, veja até os nossos dias. [...] Por quase um milênio exerceu domínio incontestável no campo do pensamento. Sua doutrina, perenemente viva, jamais cessou de revigorar a reflexão filosófica (1970, p. 203).

Além disso Costa nos diz:

Se lermos o conjunto dos escritos políticos de Santo Agostinho, especialmente o Tratado *Sobre a Cidade de Deus* e algumas Cartas Epistolares, não resta dúvidas que, para Agostinho a *Civitas* [Estado] tem uma função ético-moral teológico-sobrenatural, enquanto instrumento que garante as condições para que os homens, em sociedade, possam viver de forma reta com vista à Vida Eterna (2012, p. 116).

Vale ressaltar que a concepção agostiniana da política não é estática nem imutável, uma vez que ela está intrinsecamente ligada à ação livre do ser humano. Portanto, está aberta a mudanças e reformulações que possam contribuir para a realização do bem comum e para a superação dos males sociais. De acordo com Marcos Costa (2009), tal perspectiva se alinha ao seu pensamento ético-político eudaimonista, na medida em que promover o bem comum corresponde a fomentar a concórdia, a paz e, até mesmo, a felicidade temporal do ser. Além disso, é importante

---

<sup>42</sup> Ramos dirá que: “Constatam, de fato, os autores a respeito desta ética política: que é incompleta; que Agostinho move-se num plano metapolítico; que as interpretações que dela se fazem são muitas vezes antitéticas. Mas não se lhe negam a validade e a força dos princípios” (2012, p. 17).

destacar que existe uma distinção conceitual entre a *polis* grega e a cidade de Deus, como nos mostra o comentarista Richard J. Dougherty ao afirmar, que:

Enquanto a *polis* (para Aristóteles, p.ex.) é a melhor forma de comunidade humana, mesmo que nunca tenha existido em sua forma ideal e, sim, representada numa variedade de formas, para Agostinho, a forma mais acabada de comunidade humana realiza-se na cidade de Deus e a *polis* pode ser desde já cidade de Deus (*ep.* 91,1; 95; *en.* Ps. 61,6). A comunidade dos santos é o modelo a ser seguido e, por isso, a questão acerca do melhor regime político, talvez a mais significativa questão política para os gregos, torna-se relativamente pouco importante no esquema agostiniano (*civ.* 2,21; *Cf.* 5,26 sobre Teodósio) (2018, p. 229).

Sua visão negativa da política permanece como elemento central de sua reflexão ético-política. Visto que, no pensamento de Agostinho, a ideia ético-moral se apresenta como uma construção utópica, fundindo-se com o ideal da fé cristã que encontrará sua plena realização na cidade celestial. Isso nos convida a refletir sobre as possibilidades e limitações da atuação política individual, que, mesmo buscando uma vivência ética para promover o bem-estar social, só será plenamente realizada no mundo transcendental.

As desigualdades vividas nas formas de sociedades políticas são contradições inerentes ao mundo, e em nada perturbam a igualdade em Cristo, são antes sinais, prenúncios de que a igualdade e liberdade do homem só acontecem numa realidade extramundana no transcendental (Costa, 2013, p. 82).

A própria condição do Hiponense como cidadão romano e converso ao cristianismo além de ter se tornado religioso e mais ainda um Bispo da Igreja, já acarreta uma ação política na sociedade de sua época, ainda que sua atuação “política”<sup>43</sup> se limite prioritariamente as diretrizes eclesiásticas<sup>44</sup>. Na primeira parte do

<sup>43</sup> Compreendendo a palavra política como ação efetiva de poder.

<sup>44</sup> O comentador Dodaro (2018, p. 516). nos dirá: “Entre as instâncias que implicavam diretamente o bispo com a administração imperial nos séculos IV e V, figurava o tribunal episcopal. Em 318, o imperador Constantino promulgou uma constituição que conferia um estatuto de legalidade ao tribunal episcopal (*audientia epsicopalis, episcopale iudicium*)”. No decorrer de seu comentário, Dodato evidencia que não há consenso entre os especialistas quanto à interpretação precisa dessa medida e, conseqüentemente, sobre o regulamento subsequente de Constantino a respeito dessa questão. Com isso, ele demonstrará que, ao analisar integralmente os escritos das referidas constituições imperiais, fica claro que ambas as partes de um processo podem ser transferidas, ou seja, uma causa civil de um determinado magistrado pode ser transferida para o bispo, independentemente do estágio do processo judicial. Dessa forma, até mesmo cidadãos não cristãos parecem ter permissão para solicitar que suas petições sejam ouvidas mais pelos bispos do que pelos magistrados seculares. Em contraposição a essa perspectiva, Vismara sustenta que a decisão de Constantino efetivamente instituiu uma jurisdição civil paralela e alternativa à dos magistrados imperiais, e que essa jurisdição civil permaneceu preservada durante todo o episcopado de Agostinho. Seu entendimento fundamenta-se no tribunal episcopal e não na legislação constantiniana.

tratado de *Civitate Dei*, Agostinho (2023) irá escrever um capítulo elogiando e reconhecendo o Imperador Romano Teodósio, o Grande, como modelo de governador cristão, isso mostra claramente um movimento de habilidade política.

Ele era um pensador de seu tempo preocupado com as diretrizes que as leis poderiam tomar, é perfeitamente possível afirmar que o Santo doutor estava atento às questões legais que permeavam a sua época, tendo em vista, ainda que primeiramente os interesses dos cristãos. Nesse sentido, é possível perceber que a sua postura política era de apoio incondicional à causa romana, não o local em si, mas os representantes oficiais detentores do poder político do Estado, principalmente em relação à defesa contra os bárbaros. Para assegurar e salvaguardar os direitos dos cristãos e isso só poderia ser assegurado em um Estado com o mínimo de leis. Como afirma Brown:

Como bispo, ele voltava os olhos para Ravena, onde os imperadores católicos faziam as leis que protegiam sua igreja e não para Roma. Assim, enquanto a Grã-Bretanha tornava-se independente Gália caía nas mãos dos ocupadores, Agostinho e seus colegas mantiveram-se fiéis ao imperador existente: Honório. [...] uma lei que reafirmava toda a legislação anterior de repressão dos não-católicos emergiu da chancelaria de Ravena quase exatamente da mesma ocasião em que os godos entraram em Roma (2005, p. 360-361).

Corroborando com essa linha de pensamento, temos o comentário de Richard J. Dougherty:

Agostinho considera primeiramente os seres humanos como concidadãos membros da comunidade dos peregrinos da cidade de Deus, e não como concidadãos de uma ordem política particular. Por conseguinte, Agostinho deprecia a concepção antiga de cidade, em certa medida em razão do poder global que esta reivindica sobre a vida dos cidadãos. E, no entanto, apesar do novo acento posto por Agostinho na universalidade da comunidade, seu ensinamento não o impede de reconhecer que os homens podem manifestar mais energia e atenção por aqueles que lhes são próximos do que por aqueles que lhes são mais distantes (*civ.* 19,14; *doctr. chr.* 1,29; *cf.* G1 6,10) (2018, p. 229).

Essa preocupação com as questões legais pode ser entendida como uma consequência da posição social e intelectual que Agostinho ocupava. Como figura pública e intelectual de renome, ele certamente estava ciente das implicações políticas que seu posicionamento poderia ter. É inegável que ele tinha uma visão ampla do seu papel social e político. E o quanto isso muitas vezes o angustiaria. Não são poucas as vezes em que o Doutor da Igreja é acusado de ser um pensador desencantado com o mundo físico, ou seja, o mundo material. Entretanto, na visão de Ramos (2012, p.

17), “Agostinho tem em vista sempre a condição do homem concreto [...]”. Isso explica o seu interesse pelas atitudes ético-morais do povo e as formas de governo presente na sociedade em que vivia. Nesse sentido, Gilmar Henrique corrobora com esse pensamento ao descrever:

[...] em Santo Agostinho constatamos cuidados com as necessidades objetivas do povo ao lado de preocupações espirituais. Parece que Santo Agostinho não condena totalmente a cidade terrena, o que ele condena suas sociedades que colocando o seu objetivo a fins puramente mudando os considerados como absolutos e finais, se tornam encarnações de Satanás (2008, p. 93).

Torna-se importante ressaltar que ao mencionar as duas cidades: a cidade de Deus e a cidade terrena, o filósofo de Tagaste não está simplesmente dividindo as pessoas em dois grupos distintos de forma dualista, tais como os que pertencem à Igreja e os que estão fora dela. O pensamento do filósofo se refere a uma dinâmica interna presente em cada indivíduo: a escolha entre a vida terrena, focada nos prazeres mundanos, e a vida espiritual, voltada para Deus. Destaca:

Uns e outros são recolhidos na rede evangélica e no mundo, como no mar, presos nas malhas, nadam entremisturados até chegarem à praia, em que os maus serão separados dos bons. Deus habitará nos bons como em seu templo e será tudo em todos (Agostinho, 2013, p. 398-399).

Em sua análise crítica da definição de povo utilizada por Cipião, baseada no conceito de Cícero, Agostinho rejeita a noção de que a república romana seja verdadeiramente "coisa do povo". Ele argumenta que tal república nunca existiu, e propõe sua própria definição do conceito de povo da seguinte maneira: “O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados” (Agostinho, 2013, p. 452). Dessa forma, Agostinho evidencia que a verdadeira definição de povo reside naquilo que determina suas prioridades. Ao relatar exemplos de diversos povos ao longo deste capítulo de sua obra *A Cidade de Deus*, ele demonstra que, desde os gregos, existem povos vinculados a conceitos puramente terrenos, os quais se mostram incapazes de exercer a verdadeira justiça e, por conseguinte, de estabelecer uma política genuinamente ética. Esses povos desconhecem o autor da verdadeira justiça, uma vez que somente é possível se reconhecer verdadeiramente como povo virtuoso, detentor da verdadeira justiça, aqueles que depositam seu amor em Deus.

Com isso, Agostinho transforma radicalmente, a perspectiva ético-política da *Civitas* em relação à filosofia política clássica greco-romana, de quem é herdeiro, na qual se depositava a felicidade última

do homem na *Pólis*, enquanto instrumento estreitamente humano. Em Agostinho, a finalidade última do homem, e conseqüentemente das *Civitas*, adquire uma dimensão teológico-sobrenatural, a qual se encontra em Deus. A *Civitas* terrena deixa de ser o fim último do homem e passa a ser um meio, um instrumento ético-político que conduza a homens os homens a Deus (Costa, 2009, p. 56).

Segundo o filósofo Hiponense, a felicidade será uma busca constante da humanidade ao longo de toda a sua existência. No contexto ético-político, essa felicidade se concretiza por meio da paz. Ramos (2012, p. 21) dirá, “De fato, o ideal político de Agostinho seria não o de grandes impérios, tutores de paz, mas o da “convivência pacífica e feliz” de *muitos pequenos Estados, sobre a face da terra*”. O Santo filósofo reconhece que tanto a cidade terrena quanto a cidade celeste almejam a paz como resultado de uma convivência harmoniosa em sociedade.

E, 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. Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos e com os demais homens com quem puder, como quer olhe o próximo por ele, caso venha a necessitar. Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia (Agostinho, 2013, p. 437).

Contudo, de acordo com a sua perspectiva, existe uma diferença significativa entre ambas, conforme destacado por Burt,

A diferença entre as os cidadãos da cidade terrestre e aqueles da cidade celeste não está no fato de que um dos grupos busca a paz e o outro não. A diferença repousa na qualidade da paz buscada por cada grupo e no uso que fazem da paz deste mundo. Enquanto cidadãos deste mundo não desejam se não obter uma paz temporal, que podem conseguir com bens e comodidades terrestres, os cidadãos da cidade celeste olham para além desses bens, para o céu que lhes é prometido, e utilizam os bens temporais e materiais desta vida como peregrinos, aproveitando das vantagens do território por onde passam (2018, p. 753).

O próprio Agostinho dando o exemplo da causa do crime de Caim fala a respeito da paz terrena:

Típico da cidade terrena é render culto a Deus e aos deuses para com seu auxílio conseguir vitórias e assim gozar da paz terrena, não por amor ao bem, mas por ânsia de domínio. Os bons usam do mundo para gozarem de Deus; os maus, ao contrário, querem usar de Deus para gozarem do mundo. Falo de quem pelo menos crê que Deus existe e cuida das coisas humanas, pois outros há muito piores, que nem nisso creem (2013, p. 193).

Fica claro que não se pode dissociar, no pensamento de Agostinho, a política da ética, assim como é impossível separar a ética agostiniana dos conceitos teológico-metafísicos; ambos estão intrinsecamente entrelaçados em sua estrutura conceitual filosófica-teológica<sup>45</sup>. O amor é a força motriz que impulsiona a realização das ações ético-morais na sociedade, enquanto a ordem social é um prolongamento direto da reta ordem do amor. Segundo Madi,

[...] o Santo estabelece uma íntima associação entre o agir do povo cristão, a ética e a política. Segundo o filósofo, a fé e a razão se combinam com o amor. Com efeito, a doutrina cristã do amor elaborada por Agostinho, sob a influência paulina, traz a novidade da revelação do próximo. O problema do outro se manifesta na ação do homem no mundo, no acontecer histórico da vida social. Assim, a reflexão do hiponense aponta para a importância dos laços sociais fundados no amor para viver de maneira justa — conforme a lei divina (2015, p. 70).

Nesse sentido, o verdadeiro líder político, ao administrar a *Civitas*, além de ser aquele responsável pela garantia da paz<sup>46</sup>, será guiado pôr meio da graça no amor de Deus. De acordo com Agostinho, somente aquele que tem seu coração direcionado para a sabedoria do amor de Deus e que segue os preceitos da Cidade Celeste é capaz de alcançar tal orientação e conduzir seu povo à verdadeira paz, que tem sua plenitude na Jerusalém Celeste.

---

<sup>45</sup>A compreensão apresentada por Matheus Jeske (2018) corrobora essa perspectiva, ao demonstrar que o Bispo de Hipona não defende um regime governamental absolutista. O autor argumenta que a verdadeira paz social só pode ser alcançada quando tanto o governo quanto os cidadãos se orientam moralmente pelos valores da *vera pietas*. O conceito de política de Agostinho não se configura como uma análise técnica sobre o Estado, tampouco sobre a cidadania e sua prática. O filósofo hiponense realiza, na verdade, uma avaliação cujo ponto de partida é o contexto do Estado em que ele está inserido. Essa realidade serve como critério para a compreensão da constituição das sociedades humanas de forma geral. Tal abordagem é concretizada a partir de uma moral fundamentada religiosamente, que orienta sua compreensão das relações internas da alma humana, das interações sociais entre os indivíduos e da posição e natureza do Estado político nessas interações.

<sup>46</sup>A respeito da paz, Agostinho dirá: “Podemos, por conseguinte, dizer da paz o que dissemos da vida eterna, a saber, que é o fim de nossos bens, visto como certo salmo, falando da cidade objeto deste laborioso trabalho, assim se expressa: *Louva o Senhor, Jerusalém, louva, Sião, teu Deus. Porque Ele, que as portas te reforçou com fortes barras e te abençoou os filhos e moradores, estabeleceu a paz em tuas fronteiras*. Quando os ferrolhos de suas portas estiverem reforçados, ninguém entrará nela, ninguém sairá dela. Por essas fronteiras de que fala o salmo devemos entender aqui a paz que queremos provar ser a final. O nome místico de tal cidade, quer dizer, Jerusalém, significa "visão da paz" [...] (Agostinho, 2013, p. 430).

## 4 FELICIDADE: FINALIDADE DE UMA VIVÊNCIA ÉTICA AGOSTINIANA NA SUA OBRA *DE CIVITATE DEI*

Por qual razão buscamos a felicidade? De onde se origina esse desejo? Por que a felicidade transcende os bens materiais? Pode-se alcançar a felicidade objetivamente, ou é um anseio utópico inatingível? Se chegarmos à conclusão de que a felicidade é subjetiva, isso implica que a felicidade é relativa? Agostinho procurou abordar essas e outras questões ao longo de sua vida, por meio de sua extensa obra filosófico-teológica deixada para nós. Tentaremos responder a essas indagações neste capítulo, destacando que nossa análise se concentra principalmente na segunda parte da obra *Civitate Dei*, visto que o nosso enfoque da análise do tema felicidade, consiste em que tange a perspectiva dessa realidade já se fazer presente no indivíduo, uma vez que a alma humana vem de Deus, o Sumo Bem, a verdade por excelência, autor da verdadeira felicidade.

Dessa maneira, o supremo e verdadeiro Deus com o seu Verbo e o Espírito Santo, que são um só Deus em três pessoas, Deus uno, onipotente, criador e feitor de toda alma e de todo corpo. Pela participação na sua felicidade, são felizes todos os que são felizes pela verdade e não pelas ilusões (Agostinho, 2023, p. 321).

Isso não significa que deixaremos de abordar o tema da felicidade em outras de suas obras, pois consideramos essa abordagem fundamental para a compreensão da temática proposta. Desde já, é importante destacar que Agostinho concebe a felicidade como um estado de existência cuja finalidade repousa na transcendência do Sumo Bem. No entanto, o advento da felicidade inicia-se primariamente com a transcendência existencial do ser, presente na imanência terrena, avançando em direção à efetivação por meio de uma ação ético-moral na sociedade (*Civitas*). Este entendimento ressalta a necessidade de uma peregrinação através de um exercício moralmente ético e de fraternidade social, visando alcançar progressivamente a verdadeira felicidade.

### 4.1 Felicidade na *Civitas*: os pressupostos antropológicos e éticos em Agostino

Agostinho apresentará ao longo de sua vasta obra a representação de um Deus Criador pessoal e universal. Este Deus atuou sempre de maneira consciente e direta na humanidade, não apenas criando-a de forma livre e personificada na figura de Adão

e Eva, mas também providenciando sua redenção por Si mesmo, na figura salvífica de Cristo. Dessa forma, O Santo Doutor evidencia que a figura de um Deus transcendente é também um Deus imanente, ou seja, um Deus relacional, um Ser que interage diretamente com a humanidade. Nessa concepção ontológica entre o ser e seu relacionamento com um Deus cujos atributos o isentam de qualquer ligação direta ou indireta com a existência do mal, seja ele transcendente ou imanente, o Bispo Hiponense, desde sua juventude, busca respostas sobre a origem do mal.

Essa temática ontológica, intrínseca à existência do ser, torna-se a mola propulsora para a orientação de Agostinho em direção ao Cristianismo. Antes mesmo de sua conversão e tornar-se o renomado Bispo de Hipona, nos estudos de retórica<sup>47</sup>, Agostinho teve contato com a obra de Cícero, autor que explorava a temática da Sabedoria imortal. Essa Sabedoria<sup>48</sup> representava o desejo ardente da busca incessante do Hiponense, pois é a Sabedoria por excelência que constitui a verdadeira aspiração de um filósofo:

Era entre estes companheiros que eu, ainda de tenra idade, estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com a intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortêncio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós (Agostinho, 1984, p. 43-44).

O impacto que a obra de Cícero<sup>49</sup> teve na vida de Agostinho foi significativo, uma vez que foi por meio desse contato que ele abandonou suas aspirações políticas, direcionando-se definitivamente para os estudos filosóficos. Segundo Marcos Costa, (2002, p. 23) Agostinho, “[...] procura encontrar a felicidade na mediação das verdades eternas”, abandonado assim por definitivo as suas pretensões políticas na *Civita*.

<sup>47</sup> Segundo Marcos Costa: “Em 373, com 19 anos de idade, Agostinho encontrava-se em Cartago, fazendo os “estudos universitários” [...]” (2002, p. 22).

<sup>48</sup> A respeito desse tema da Sabedoria no período de Agostinho o comentador Peter Brown nos demonstrará: “Já se iam séculos que a idéia da filosofia era cercada por uma aura religiosa. Ela implicava muito mais do que uma disciplina intelectual. Era um amor à “Sabedoria”. A “Sabedoria” consolava e purificava seus devotos; em troca, exigia abnegação e ajustes morais. O sábio reconhecia quem era, onde se situava no universo, e de que modo sua parcela divina, sua alma racional, poderia transcender a luxúria do corpo e as ambições ilusórias da vida cotidiana; [...]” (2005, p. 49).

<sup>49</sup> Podemos nos perguntar por que a obra de Cícero, um pagão romano, suscitou o desejo em Agostinho de conhecer as Escrituras Bíblicas? Segundo Marcos Costa: “[...] Agostinho viveu num século de grande efervescência do Cristianismo. O qual se apresentava sob a forma de “Sabedoria Verdadeira” ou como uma filosofia.” (2002, p. 30).

Apesar de este ter sido o primeiro passo importante que o filósofo deu em direção à religião de sua mãe, Mônica, logo se decepcionou com as “incoerências” encontradas nos textos bíblicos. Isso ocorreu porque, naquele momento, Agostinho não buscava uma mensagem espiritual fundamentada na fé. Seu foco era a necessidade de respostas cujo teor fundamentasse na ciência e racionalidade, ajudando-o a responder, conforme assinala Marcos Costa (2002, p. 33) “[...] os grandes problemas do cosmo e do homem, especialmente para o problema do mal, ou uma resposta ao problema vital de sua vida: a sua péssima conduta moral”. Sendo assim, afastou-se temporariamente do caminho Cristão. Foi então que aderiu aos maniqueus<sup>50</sup>.

Essa abertura e adesão às doutrinas maniqueístas pelo filho de Santa Mônica se deram, na perspectiva segundo Marcos Costa (2002), através de três pontos fundamentais. Posteriormente à sua conversão à Igreja, Agostinho combateria em várias de suas obras não apenas esses pontos específicos, mas toda a doutrina maniqueísta em si. São eles: a rejeição a explicação criacionista da Bíblia<sup>51</sup>, a conduta moral dos Patriarcas<sup>52</sup> e uma contradição entre o Antigo e o Novo Testamento<sup>53</sup>. Alguns autores atribuem outros motivos para a adesão de Agostinho à doutrina Maniqueísta; entretanto, acreditamos que esses pontos são suficientes para compreender, ainda que de forma mínima, a adesão temporária de o Santo Doutor ao Maniqueísmo.

Ao aderir à doutrina de Mani<sup>54</sup> (216-277), o Bispo Hiponense, naquele momento, acabou por fazer uma espécie de junção de dois elementos fundamentais,

<sup>50</sup> De acordo com Brown (2005), o filho de Santa Mônica foi participante "ouvinte" dos maniqueus por aproximadamente nove anos. Este era um grupo religioso-filosófico secreto e extremista, com uma reputação duvidosa. Viviam na ilegalidade e, posteriormente, foram perseguidos. Quando viajavam para fora de suas cidades, só se hospedavam em casas de membros do grupo. Tratava-se de uma espécie de células disseminadas por todo o Império Romano. No "mundo" pagão, eram vistos com horror, enquanto os cristãos ortodoxos os enxergavam com certo medo e aversão. Desejavam se infiltrar na Igreja cristã para incutir seus ensinamentos teológicos-filosóficos.

<sup>51</sup> Algumas obras que Agostinho irá combater a perspectiva Maniqueísta dessa temática: *De ordine* (386), *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus* (388), *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra, Livro Imperfeito* (393), *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra* (401).

<sup>52</sup> Principalmente a prática da poligamia, como assinala Marcos Costa (2002, p. 37): “[...] lhes parecia destituída de racionalidade científica, com aparentes contradições ético-morais, ou seja, a falta de explicação para o problema do mal”.

<sup>53</sup> “Para os maniqueus, as duas Escrituras tinham autores diversos: enquanto o Novo Testamento tinha por autor o Senhor Deus e Pai Nosso Senhor Jesus Cristo, o Antigo Testamento era obra de Satanás, o príncipe as trevas [...]” (*Idem.*, p. 38).

<sup>54</sup> A respeito da vida pessoal de Mani, fundador do Maniqueísmo, o comentarista Kevin Coyle (2018) aponta que há pouquíssima informação disponível ou quase nada a seu respeito. Os escritos existentes são, em sua maioria, oriundos de opositores, o que leva à suposição de que se tratam, em grande parte, de relatos possivelmente inventados. Contudo, no que se refere aos Maniqueus, há uma

no qual resolveria a suposta contradição que ele havia encontrado até então no Cristianismo, em sua busca constante por aquilo que acreditava ser sua verdadeira adesão à Verdade. É o que nos demonstra Marcos Costa:

Primeiro, o apreço à sabedoria, despertado pelo referido livro de Cícero, pois a sabedoria era vista nessa seita como uma verdade que se impõe à inteligência como uma certeza superior à fé, podendo o homem chegar a tal verdade por seus próprios esforços. Em segundo lugar, essa seita trazia, em seu bojo, o nome de Cristo, apresentando-se como uma religião cristã, ou melhor, como o verdadeiro cristianismo, ou seja, o maniqueísmo reunia os dois elementos que ele procurava encontrar em um único lugar (2022, p. 205).

Acreditando, com isso, que agora se encontrava no verdadeiro Cristianismo, pois conseguiria unir a ciência com a religião, o filósofo Hiponense obtém aquilo que pensará ser a verdadeira resposta para a origem ontológica da existência do mal, visto que esse era um dos principais temas que mais angustiavam sua alma. As questões levantadas a esse respeito, como se Deus é bom — sendo Ele a fonte e o criador de toda a existência, logo, tudo deve ser bom —, conflituavam com a realidade factual, visto que o mal existe, e essa existência não pode ser negada. Diante disso, como pode um Deus extremamente bom ter criado o mal? Ou então, se esse mal foi criado à revelia de Deus, Ele não é todo-poderoso, e, sendo assim, não é o criador de tudo que existe. Isso representa uma contradição tremenda para o Cristianismo, que atesta que tudo foi criado por Deus. E quanto ao homem, como pode ser a imagem e semelhança de um Deus Bom e Perfeito e ainda assim ter atitudes más? A humanidade traz consigo em sua história diversos atos de violência, gerando cada vez mais maldade uns para com os outros. A resposta que os maniqueus dariam para a origem da existência, tanto transcendente quanto imanente, a respeito do mal, será através de um sistema ontológico-cosmológico-materialista. Segundo Marcos Costa:

[...] o maniqueísmo criou um sistema ontológico-cosmológico-materialista, alicerçado no dualismo ontológico, no qual aparecem dois princípios ontológicos originantes: a luz - o Bem - e as Trevas ou a Matéria - o Mal -, ambos de natureza corpóreas, incriadas ou coeternas, com iguais poderes de criação, ou melhor, de emanações. Da mistura e luta entre os dois reinos surgiram os diversos seres nos universos, sendo o segundo princípio - a matéria - a responsável pelos

---

quantidade significativa de documentos históricos que foram descobertos na China no início do século XX e, no Egito, em manuscritos identificados em 1930. Ademais, encontra-se disponível um manuscrito latino datado do século IV, descoberto em 1918 nas proximidades da Argélia, que atualmente se encontra em Paris, bem como um texto em grego, de origem egípcia, cuja datação remonta aos séculos IV ou V (*Codex Manichaicus Coloniensis*), contendo relatos sobre a vida de Mani. Existem também textos em várias línguas, possivelmente oriundos de assentamentos maniqueus, datados do século IV e localizados em escavações realizadas em el-Kharab, Egito, no ano de 1980.

males do mundo. A partir desse dualismo ontológico, deduzir uma moral, na qual explicava a origem do mal do homem, por ser o homem uma mescla de corpo e alma, ou melhor, uma mistura das duas substâncias originárias, corpo - matéria ou o Mal - e a alma - Luz ou Bem. E assim como no universo a matéria é a responsável pelos males físicos, no homem, o corpo e a causa dos males, inclusive os morais. Melhor dito, os males do homem também são de natureza física, fruto da parte má de sua natureza, o que significa dizer que o mau moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, ou que não há o princípio de culpa ou responsabilidade” (2022, p. 205).

Tal resposta isentava Deus de qualquer responsabilidade pela existência do mal na criação do universo e, conseqüentemente, o homem também se encontrava isento de sua ação maldosa, tanto individual quanto social (*Civitas*). Podemos ver a esse respeito, nas *Confissões* no qual o filósofo de Hipona dirá sobre esse seu período:

Daqui deduzia eu a existência duma certa substância do mal que tinha a sua massa feia e disforme — ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar —, a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse, me obrigava a crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. Deste princípio pestilencial provinham as restantes blasfêmias. Com efeito, quando o meu espírito se esforçava por voltar à fé católica, sentia-se repellido, porque a opinião que formava da fé católica não era exata. Parecia-me mais piedoso — ó meu Deus, a quem confessam por mim vossas misericórdias —, parecia-me mais piedoso crer-Vos infinito, e limitado apenas sob este aspecto pela substância do mal, do que julgar-Vos limitado de todos os lados segundo a forma do corpo humano. Parecia-me mais justo crer que não tivésseis criado nenhum mal do que acreditar que proviesse de Vós a sua natureza tal qual eu a imaginava. Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância não só como substância, mas como substância corpórea, já que a minha mente não podia formular a idéia senão dum corpo sutil, difundido pelo espaço (Agostinho, 1984, p. 83).

Entretanto, Agostinho logo perceberá que essa resposta, aparentemente “confortável” e “segura”, implicaria, além de demonstrar uma obrigatória dualidade de forças, a existência eterna de dois princípios igualitários – o Bem e o Mal. Nesse caso, o Bem seria Deus e o Mal a existência oposta, ou seja, o Mal seria originário de um único princípio ontológico, o reino das Trevas que, dentro da linguagem cristã, poderia ser associada à imagem de Satanás. Além disso, a ressurreição de Jesus também era colocada em dúvida, como assinala Janduí Oliveira:

Na antropologia maniquéia, o homem é entendido como um conjunto de três substâncias: o corpo, oriundo do Mal; o espírito, que vem de Deus; e a alma insensível, cheia de maus apetites e dominada pelo

mal. Todavia, para resolver o problema do mal, Deus teria enviado Cristo para salvar os homens, e ao Espírito Santo, menos que o Filho e também de substância puríssima, ficou a tarefa de agir beneficentemente, ao contrário dos demônios, que só provocam calamidades. De um modo geral, a questão mais polêmica da doutrina maniqueísta era sobre a ressurreição de Cristo. Nesta, Cristo não teria tomado um corpo verdadeiro, mas aparente, e a conclusão que resulta disso é que sua morte não foi verdadeira (2013, p. 62).

Esses questionamentos vão surgindo e tornando-se cada vez mais intensos no coração do filósofo de Tagaste. De forma progressiva, ele vai se desiludindo com o maniqueísmo. No entanto, será o encontro com o Bispo Ambrósio de Milão e, posteriormente, com a filosofia Platônica e Neoplatônica, que fará Agostinho retornar aos princípios cristãos da amada Igreja de sua mãe. O Bispo de Milão, por meio de suas pregações, demonstrará a Agostinho que a resposta ontológica que ele buscava sobre a origem do mal, estava contida no conceito de substância, mas com um diferencial conceitual, visto que até então ele não havia pensado dessa forma. Pois o Ser Criador de todas as coisas existenciais é de “substância espiritual” e não de substância corpórea<sup>55</sup>, como era defendido no maniqueísmo<sup>56</sup>. É o que ele nos demonstra nas *Confissões*:

Eu, que nem sequer levemente ou por enigma suspeitava do que era substância espiritual, contudo, alegrei-me e envergonhei-me de ter ladrado, durante tantos anos, não contra a fé católica, mas contra ficções tecidas de pensamentos corruptos. Tinha sido temerário e ímpio, precisamente por haver caluniado e falado de verdades que deveria ter procurado conhecer (Agostinho, 1984, p. 91-92).

E no que diz respeito às contradições acerca das Escrituras, outra proposição levantada pelo filósofo de Tagaste anteriormente será respondida por Ambrósio,

---

<sup>55</sup> A comentarista Mary T. Clark (2018) afirma que, diferentemente dos maniqueus e de Porfírio, para Santo Agostinho a matéria não equivale ao mal. Ademais, o santo filósofo não rejeita o corpo, uma vez que este é um componente intrínseco da natureza humana (Gn. litt. 3, 24, 36; civ. 11, 23; en. Ps. 145, 3). No próprio Tratado sobre *A Cidade de Deus* (civ. 21,10; 13, 24), é demonstrado que corpo e alma estão unidos; contudo, Agostinho reconhece que o corpo corruptível representa, de certa forma, um obstáculo. Entretanto, baseando-se nos ensinamentos do apóstolo Paulo, ele compreende que o Criador possui a capacidade de libertar o corpo das implicações do pecado (1Cor 15; Rm 8, 21).

<sup>56</sup> “A Vós, ó Vida da minha vida, também Vos imaginava como um Ser imenso, penetrando por todos os lados a massa do Universo e alastrando-Vos fora dele, por toda parte, através das imensidades sem limites, de tal modo que a terra, o céu e todas as coisas Vos continham e todas elas se acabavam em Vós, sem, contudo, acabardes em parte alguma. Mas assim como a massa do ar, deste ar que está por cima da terra, não se opõe a que a luz do sol penetre por ele, atravessando-o sem o rasgar nem cortar, mas enchendo-o inteiramente, assim julgava que não só as substâncias transparentes do céu, do ar e do mar, mas também as da terra eram por Vós penetradas em todas as suas partes, grandes e pequenas, para receberem a vossa presença, governando-as interiormente com vossa oculta inspiração e exteriormente dirigindo tudo o que criastes. Assim conjecturava eu, pois não Vos podia conceber doutra maneira. Tal conjectura, porém, era falsa” (Agostinho, 1984, p.108).

segundo Marcos Costa (2022), o Bispo de Milão tinha como alicerce metodológico para a interpretação das *Escrituras Sagradas* o conceito filosófico de Orígenes, no qual se utilizava do “método alegórico” para extinguir as possíveis contradições ou até mesmo os mistérios envolvidos nas histórias da fé. Desta forma, ele não só preservava o sentido espiritual do texto sem a necessidade de negar o sentido literal, mas também fazia a distinção entre “a letra” e o “espírito”. Assim, Ambrósio demonstrava a Agostinho que, por trás das aparências da letra, encontravam-se as intenções verdadeiras dos autores das *Sagradas Escrituras*, pois para além da letra, há o sentido profundo inspirado pelo Espírito de Deus contido nesses ensinamentos. Sobre essa perspectiva Peter Brown descreve:

Ambrósio impressionou Agostinho, inicialmente, por ser capaz de defender o Velho Testamento das críticas maniqueístas. Com certo alívio, Agostinho ouviu então que era possível ver os Patriarcas sob um prisma diferente: o que um dia lhe parecera, quando maniqueísta, uma coleção de *bons pères de famille*, impressionantes e repulsivos, foi-lhe apresentado por Ambrósio como uma procissão majestosa de autênticos “filósofos”, cada qual simbolizando o estado de uma alma purificada pela sabedoria (2005, p. 100).

Realizado esse passo definitivo no qual ele se via livre das amarras maniqueístas, com a ajuda do Bispo de Milão, Agostinho viu a necessidade de refutar o conceito ontológico sobre a origem do mal. Sendo Deus a origem ontológica de toda existência e essa existência originando-se Dele, deveria ser Boa e radicalmente isenta de toda e qualquer existência do mal, seja metafísico ou físico.

O segundo passo que o Santo Agostinho vai tomar para fazer essas refutações será através dos escritos Platônicos e Neoplatônicos<sup>57</sup>. E será na adaptação dos conceitos filosóficos, e mais ainda, na junção desses conceitos com o Cristianismo<sup>58</sup>, que o filho de Santa Mônica elaborará verdadeiros tratados filosófico-teológicos apologéticos contra os detratores da fé cristã. É evidente que a utilização de conceitos e métodos das filosofias Platônicas e Neoplatônicas será superada, segundo a

---

<sup>57</sup> De acordo com Marcos Costa (2022, p. 208): “[...] Agostinho atribui como sendo a “mão oculta” de Deus, e que, nas *Confissões*, chama de “O colírio das dores - *collyrio dolorum*” (cf. *Conf.*, VII, 8, 12). É que, em 386, através de Ambrósio, Agostinho seria apresentado ao Círculo dos Neoplatônicos de Milão, quando chegaram às suas mãos “alguns livros platônicos”, conforme relata na referida obra: “E primeiro, querendo Vós mostrar-me primeiramente como ‘resistis aos soberbos e dais graças aos humildes’ [...], me deparastes, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim” (*Conf.*, VII, 9, 13).

<sup>58</sup> “Para um platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram radicalmente extramundanos. Cristo dissera: “*Meu Reino não é deste mundo*”; Platão dissera a mesma coisa sobre o reino das idéias. Para Ambrósio, os seguidores de Platão eram os “aristocratas do pensamento” (Brown, 2005, p.112).

perspectiva Agostiniana, uma vez que a razão, para Agostinho, não corresponde à totalidade da sabedoria, como sustentavam os filósofos gregos. A verdadeira filosofia, que o filósofo de Hipona entende como a Sabedoria em plenitude (Felicidade plena), é encontrada no cristianismo. Isso se deve à adição da fé à razão, sendo essa fé fundamentada na figura de Jesus Cristo.

Ao completar o processo de retorno à Igreja de forma definitiva, o filósofo de Tagaste, ao converter-se ao Cristianismo, dedicou aproximadamente um período de dez anos (386 a 405 d.C.) à construção de uma refutação à Escola de Mani sobre a origem do mal. Ele iniciou esse processo a partir do princípio bíblico da criação (*ex nihilo*), contrapondo-se ao pensamento dualista maniqueísta. Formulará, conforme a análise de Marcos Costa, uma defesa filosófico-teológica da seguinte maneira:

[...] todos os seres do universo, inclusive a matéria, vieram de um único princípio – Deus -, não por emanção, mas por criação, não por necessidade, mas por um ato livre de amor a partir do nada. [...] Portanto, para Agostinho, no universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, e o mal não pode ser definido como uma substância, visto ser toda a natureza um bem. [...] o mal não se define como uma característica intrínseca do ser, não faz parte da essência do ser, que em si é sempre um bem. O mal, como o contrário da natureza, caracteriza-se por uma ausência do que deveria ser, ou pelo que ele não é; é uma corrupção que arrasa ou leva tudo em direção ao não-ser. Portanto, o mal é a corrupção, e como tal não tem consistência ontológica, é simplesmente “não-ser” ou “nada” (2022, p. 2019-220).

Após a formulação desta primeira resposta, que se dirige diretamente aos questionamentos dos maniqueus, Agostinho enfatiza que o mal é um "não-ser". Apesar de ter alcançado certo êxito contra os maniqueus, conforme observado por Maros Costa (2022), ele ainda não logra oferecer uma resposta abrangente às indagações acerca da origem do mal. Isso ocorre porque Agostinho consegue esclarecer o que o mal não é, demonstrando que não se trata de uma substância ou de algo que contenha uma natureza em si. Contudo, persiste uma lacuna em relação à sua origem. Qual seria, então, a causa do mal? De onde surge essa força mística que, em si mesma, não é nada, mas conduz as pessoas ao não-ser?

A segunda e última resposta agostiniana à problemática sobre a origem ontológica do mal será apresentada, motivada também pelos questionamentos de Pelágio<sup>59</sup> (350 – 423 a.C.) e seus seguidores. A construção textual concludente

---

<sup>59</sup> Segundo o comentador Gillian Evans: “Pelágio concordava com Agostinho que o mal é nada; não estava aí o problema. Na verdade, isso lhe parecia reforçar sua tese, porque era possível sustentar que

ocorrerá com a publicação de sua obra *De Libero Arbitrio*<sup>60</sup>, já na condição de Bispo em Hipona. A centralidade temática desta obra reside no problema da liberdade humana e na investigação sobre a causa ou origem do mal.

Nesse contexto, o surgimento primário do mal é identificado na liberdade conferida por Deus ao homem, ou seja, no livre arbítrio da vontade humana. De acordo com Marcos Costa (2022, p. 220), “O conceito-chave para entender esse momento está na palavra “pecado”, que traz em si uma conotação moral, ou ideia de culpa (o mal) como fruto absoluto da livre vontade, ou do mau uso da vontade livre por parte do homem”. Assim, percebe-se que a origem do mal não está na metafísica, ou seja, não provém nem se origina de Deus, uma vez que sua fonte reside na existência ético-moral do ser; “e o mal físico não passa de um erro de perspectiva estética, por parte do homem, e é perfeitamente abarcado na totalidade do universo” (*Ibidem.*).

Desvendada a origem do mal e compreendendo que esse mal, denominado "pecado", é um mal ético-moral, que carrega consigo a conotação de culpabilidade (*malum culpae*), percebemos que esse pecado resulta na infelicidade do homem. O mal se manifesta na concretude da existência humana desde os primórdios da criação, uma herança legada por Adão. Essa ação pecaminosa conduz inevitavelmente a humanidade a um afastamento de Deus e, conseqüentemente, das práticas ético-morais. Levando-o inevitavelmente a morte.

Deus, autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual havíamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos. Desta, viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição. Por isso, do mau emprego do livre-arbítrio originou-se verdadeira série de desventuras, que de princípio viciado, como se corrompido na raiz o gênero humano, arrastaria todos, em concatenação de misérias, ao abismo da morte segunda [...] (Agostinho, 2013, p. 115-116).

---

algo que não existe não poderia ter tão radicalmente avariado a natureza humana (nat. Et gr. 12)” (Evans, 2018, p. 625).

<sup>60</sup> “Agostinho começou seu trabalho *lib. arb.* em Roma, entre o outono de 387 e o outono de 388, quando retornou à África. Nessa época da estadia em Roma, ele havia concluído no máximo o livro I. Os dois seguintes foram escritos em Hipona, depois de sua ordenação sacerdotal em 391, mais provavelmente por volta de 395, data em que enviou uma cópia da obra concluída a Paulino de Nola (*ep.* 31, 7). O *lib. arb.* constitui a primeira apresentação relativamente detalhada da concepção agostiniana dos seres humanos em relação com Deus” (Teske, 2018, p. 609).

Surge, então, a indagação: como o homem pode se libertar desse mal? Por si só, o homem não é capaz de fazê-lo, uma vez que, ao escolher livremente se desviar da vontade de Deus, a humanidade não consegue retornar ao Bem, considerando que no mal reside a total ausência do Ser. Diante dessa questão, o Bispo Hiponense enfatizará a Graça Divina (*Gratia*)<sup>61</sup> como resposta para o indivíduo e a história da humanidade. Vejamos o que nos diz Patout Burnes:

Embora possa ser apresentado em termos filosóficos e teológicos, o pensamento de Agostinho sobre a operação divina é radicalmente histórico. O desenvolvimento de seu pensamento se reflete não apenas em seus progressos na interpretação de Paulo, mas também em suas tentativas sucessivas de descrever os fundamentos da cidade de Deus por meio de leituras literais e figuradas dos primeiros capítulos do Gênesis. Assim, ele desenvolveu uma analogia elaborada entre a história da humanidade e a vida do indivíduo - desde a criação e a queda, passando pela lei e a fé, até a graça e a glória. [...] Mesmo na sua condição de queda e pecado, os seres humanos individuais não estão privados de toda a assistência divina, pela qual podem reconhecer a verdade e procurar o bem que se manifestou a eles. Contudo, tendem a seguir a orientação estabelecida pelo primeiro pecado: dominar seus semelhantes, explorar o mundo inferior e satisfazer as necessidades do corpo mortal. Assim, os costumes carnais e os modelos culturais acabam por guiar e mesmo controlar as percepções, juízos e escolhas dos indivíduos e dos povos. Na ausência de uma assistência divina mais completa, a compreensão, a vontade e a ação humanas não conseguirão chegar a verdade e bondade; os humanos confirmarão individualmente seu defeito social inicial; cada um estará condenado eternamente. Diferentemente dos demônios, entretanto, Deus conduz alguns desses humanos decaídos ao arrependimento, restaura a bondade neles e os conduz à glória (2018, p. 467-468).

Por meio da Graça Salvífica de Deus, a humanidade alcança a salvação e, conseqüentemente, uma prática ético-moral efetiva na sociedade. Já há no ser o constante e ardente desejo pelo retorno ao Bem, que representa a verdadeira Felicidade, esse desejo, intrínseco à existência do ser, só pode ser efetivado em sua total liberdade de escolha. É essa liberdade que assegura a capacidade do homem de abraçar verdadeiramente a gratuidade de Deus. Na perspectiva agostiniana, toda

---

<sup>61</sup> Segundo o comentarista Burns (2018), em Agostinho, a temática da graça, a inserção de Deus no mundo e, de modo especial, nas criaturas espirituais, desempenha um papel central e fundamental na compreensão e na prática do cristianismo, conforme o pensamento agostiniano. Diversas formas de ação divina no universo foram identificadas, entre as quais se destacam a criação voluntária e a governança do mundo corporal, seja de maneira direta ou por meio da ação de anjos fiéis. O conceito de *gratia* é o mais importante entre esses, uma vez que a *gratia* se refere à operação santificadora nos anjos e nos seres humanos, através da qual são impulsionados a compreender e amar a Deus.

sorte de desordem social e imoralidades resulta da escolha livre que o homem faz ao se afastar do Bem. Isso ocorre porque a própria existência do indivíduo está imersa no mal "pecado".

#### 4.2 Felicidade na perspectiva filosófica de Agostinho

Assim como os pensadores da Antiguidade, especialmente os greco-romanos, entre os quais Platão, que transmitia a ideia de que a felicidade poderia ser alcançada por meio de uma existência justa e virtuosa, na qual a alma, em harmonia, direcionaria o ser para a ideia do Bem em si; Aristóteles acreditava que o homem feliz era aquele que, em consonância com a razão, aperfeiçoasse todas as suas potencialidades ao longo de sua existência, considerada a finalidade última da vida prática. Por sua vez, para Plotino, a felicidade consistia no eterno retorno da alma humana ao princípio divino do *Uno*, um processo que ocorria pela via da elevação espiritual, superando a existência do mundo material. Para Cícero e Sêneca, ambos influenciados pela escola do estoicismo, a *eudaimonia*, para o primeiro, era definida como uma existência alicerçada no logos e na vontade, enquanto, para o segundo, a *Beata vitae* era o resultado de uma existência em conformidade com a natureza, levando o ser a se libertar das paixões e a alcançar a paz interior. Agostinho desenvolveu seu próprio conceito de *Eudaimonia*, o qual, por sua vez, não poderia deixar de fora a influência cristã.

Após sua conversão ao cristianismo, Agostinho dedicou-se a explorar a temática da felicidade. Embora não de forma sistemática, como fizeram alguns filósofos, ele abordou e desenvolveu o conceito de felicidade em diversas de suas obras como: *Solilóquios*, *Contra Acadêmicos*, *Sobre o Livre Arbítrio*, *Confissões*, *Sobre a Trindade* e entre elas destaca-se uma de suas primeiras obras, intitulada *De Beata Vitae (Sobre a Vida Feliz)*, dedicada a seu amigo e mestre Teodoro<sup>62</sup>. De acordo com Janduí Oliveira:

O estudo do principal texto de Agostinho acerca da felicidade - o *Sobre a Vida Feliz* -, nos ajuda a compreender o modo como ele abandonou uma vida, considerada indigna, e se conduziu para outra, a vida virtuosa. Esta obra nos transporta para o mundo de Agostinho, um

<sup>62</sup> “Se o método racional e a própria vontade nos conduzissem ao Porto da filosofia, a partir do qual já nos encaminhamos para a região sólida da felicidade, não sei se eu não diria, temerariamente, ó meu mui ilustre e grande Teodoro, que muito menos homens lá chegariam, ainda que, já agora, conforme se vê, são muito raros e poucos os que lá chegam” (Agostinho, 2021, p. 19).

mundo em que seu coração pulsava ao ritmo da vida que desejava levar, por isso, investiga a verdade, movido não somente pela curiosidade, mas porque a ama, assim como ama a vida feliz (Oliveira, 2013, p. 69-70).

Nesta obra, escrita em forma de diálogo, Agostinho inicia sua reflexão filosófica sobre a felicidade, almejando demonstrar, por meio de especulações conceituais filosóficas, uma análise aprofundada do problema da felicidade. Nessa análise, ele estabelece uma oposição às filosofias pagãs do mundo greco-romano, contraponto que se acentua ainda mais em seus escritos posteriores, como nos demonstra o comentador John Bussanich:

O eudemonismo de Agostinho, como o de seus predecessores clássicos, considera a beatitude (*beatitudo*) como um estado objetivamente desejável de bem-estar que represente o cumprimento, ou, autorrealização, da natureza humana. Sua teoria da felicidade satisfaz critérios platônicos, aristotélicos e estoicos, mas o conteúdo da felicidade e os meios para alcançá-la são determinadas por sua fé cristã (2018, p. 441).

O filho de Santa Mônica, ao longo de seus escritos, utilizará a metodologia filosófica para conceituar seu entendimento da verdadeira felicidade. Como demonstrado por Sangalli (1998, p. 144), “Mesmo movendo-se em direção a um novo contexto marcado pela revelação cristã e pela Teologia, Agostinho mantém-se dentro de um paradigma intelectual que herdou do pensamento grego via Roma [...]”. Uma das contribuições significativas de Agostinho para esse conceito é a introdução de uma novidade que perdurará por vários séculos: enquanto a busca pela felicidade, até então, estava centralizada na racionalidade e na vontade humana, o Bispo de Hipona inverte essa perspectiva. Para Agostinho, a verdadeira felicidade não reside mais no ser ou na própria vontade, mas sim em Deus.

Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vós encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias, que, por vossa misericórdia, me destes, ao olhardes para a minha pobreza (Agostinho, 1984, 188-189).

O Santo Doutor enfatiza que apenas aquele que possui Deus é verdadeiramente feliz, no sentido de que a felicidade não se encontra fora de si mesmo, seja em bens materiais, em outras pessoas, em objetivos, na ação ética ou na natureza das coisas; encontra-se, antes, na existência da Verdade, que é o próprio Criador de todas as coisas existentes. No entanto, é necessário destacar que

Agostinho não afirma que o homem deva abdicar dos bens terrenos e, conseqüentemente, dos bens comunitários; sua ênfase, porém, recai sobre a certeza de que tais bens não são geradores de felicidade. Em sua obra *Solilóquios* ele dirá:

Não vês que estes olhos do corpo, ainda que sadios, muitas vezes refletem e afastam-se pela luz deste sol e se refugiam naquela sua obscuridade? Mas tu pensas no que progrediste e não pensas no que queres ver; e, todavia, discutirei contigo exatamente aquilo em que julgas termos feito progresso. Não desejas riquezas? Certamente, isso agora não está em primeiro lugar. Pois, tendo trinta e três anos, passaram quase catorze anos desde que deixei de desejar estas coisas, e não pensei mais nelas, se por acaso me forem oferecidas, além do necessário para o alimento e para seu livre uso. Realmente, um livro de Cícero facilmente me convenceu de que as riquezas, de modo algum, devem ser ambicionadas, mas, se aparecerem, devem ser administradas com muita sabedoria e cautela (Agostinho, 2023, p. 25).

E, na obra *Civitate Dei*, ele nos reafirma,

Dizemos existir apenas um bem imutável, Deus, uno, verdadeiro e feliz. E acrescentamos serem bens as coisas criadas por procederem dele, mas bens mutáveis, por haverem sido feitas, não dele, mas do nada. Embora não sejam supremos esses bens que podem unir-se ao bem imutável (o bem maior que eles é Deus), são grandes (Agostinho, 2013, p. 66).

E, a esse respeito, o comentarista John Bussanich:

Agostinho apoia esse ponto de vista mantendo a clássica distinção entre bem intrínseco (*honestum*: “reto” ou “excelente”) e bem instrumental (*utile*: “útil”) em termos de objetos gozáveis e utilizáveis, respectivamente: “o que é para ser gozado é aquilo que nos torna felizes; o que é para ser usado é aquilo que nos ajuda a conseguir a felicidade” (*doctr. Chr.* 1,3) A distinção entre dois tipos de amor, cupidez, ou desejo desordenado (*cupiditas*), e amor (*caritas*), está intimamente relacionada ao contraste entre gozo e uso. O caráter objetivo da felicidade liga o desejo subjetivo à virtude, que “consiste em desejar gozar do que deve ser gozado” (*div. qu.* 83, 30) (2018, p. 441).

Compreendendo que, na perspectiva agostiniana, a ideia de felicidade emerge de dentro para fora, e nunca o contrário, Júnior e Lima (2021, p. 170) afirmam que: “Ao olhar para o interior de si, Agostinho começa a entender, pela Imagem de Deus que há nele, o propósito de seu viver – a felicidade do amor”. Como seres criados por um Deus que é a plenitude do amor, o ser humano possui um desejo inerente à sua existência que o impulsiona em direção à eudaimonia. Conforme já mencionado e aqui reafirmado, a busca pela felicidade é uma necessidade antropológica essencial à existência humana. Em sua obra *Civitate Dei*, ele dirá:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões, em que os filósofos gastaram tempo e esforços [...] (2017, p. 475).

O Bispo de Hipona já nos apresentou seu conceito de eudaimonia e sua origem. No entanto, a partir disso, surge uma indagação para nossa reflexão: como podemos vivenciar, na prática cotidiana, essa verdadeira felicidade, a fim de alcançarmos, de fato, uma vida feliz? O Santo Filósofo nos ensina que tudo começa com a sabedoria (*sapientia*)<sup>63</sup>. Segundo ele, "Ela é uma espécie de luz inefável e incompreensível das mentes" (2023, p. 31), que conduzirá o homem sábio a Verdade<sup>64</sup>. E essa Verdade é Cristo.

Mas a que é que devemos chamar sabedoria, senão à sabedoria de Deus? Aceitamos por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus e o Filho de Deus é seguramente Deus. Portanto, quem é feliz possui Deus, afirmação que já tínhamos admitido quando começamos o nosso convívio. Mas, na vossa opinião, que é a sabedoria senão a verdade? De facto, isso também já foi dito: «Eu sou a verdade». A verdade que existe deste modo é devida a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente. E nenhuma outra medida é superior àquela suprema medida: portanto, se a medida suprema é a medida em virtude da suprema medida, é em si mesma uma medida. Mas também é necessário que a suprema medida seja uma verdadeira medida. Como, portanto, a verdade é originada pela medida, assim também se conhece a medida pela verdade. Por conseguinte, nunca existiu a verdade sem medida, nem a medida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: «é a verdade». Quem é que não tem pai? Quem senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. Isto

<sup>63</sup> O comentador Ronald Nash (2018) explica que, no que diz respeito à ontologia agostiniana, há uma estrutura hierarquizada da existência, com Deus, como Criador, no topo dessa hierarquia e o mundo dos corpos na base. No centro, encontra-se o comando da alma, que engloba a mente humana. Correspondente a cada um dos três graus da realidade, apresenta-se um princípio ou *ratio*. Ronald Nash (2018, p. 858) descreve esse modelo da seguinte maneira: "No nível mais baixo, o dos corpos, Agostinho fala das *rationes seminales*, como princípios que existem no estado de sementes na natureza dos elementos do mundo. [...]. No nível de realidade mais elevada, a de Deus, Agostinho encontra as *rationes aeternae*, seu equivalente das formas platônicas. As ideias eternas subsistem no intelecto de Deus, elas são eternas, necessárias e imutáveis. [...]. Quanto ao nível médio de realidade, Agostinho o apresenta como *ratio hominis*, a alma racional do ser humano. Ele distingue duas funções da razão humana. Como os seres humanos se situam no segundo nível de realidade, eles podem olhar para a realidade eterna por meio de sua razão superior (*ratio superior*) ou podem voltar seu olhar para baixo, para a realidade corporal, visível por meio da razão inferior (*ratio inferior*) (*trin.* 12, 24-25; 13,1-2; 14, 3.11)".

<sup>64</sup> De acordo com Émilien Reis (2006) a respeito do sábio, a questão fundamental que devemos considerar é se o sábio alcança a felicidade unicamente por meio da busca pela verdade (*veritas*), posicionamento esse sustentado por Licêncio no *Contra Acadêmicos*, da mesma forma defendido pela nova academia, ou como sustentado por Trígécio e, principalmente, por Santo Agostinho, se é essencial à aquisição da verdade (sua posse).

é que significa para a alma possuir Deus, ou seja, gozar de Deus. As restantes coisas, ainda que Deus as possua, não o possuem (Agostinho, 2021, p. 89-91).

A sabedoria que o filósofo de Hipona nos apresenta como ponto de partida para o reconhecimento da verdadeira felicidade difere daquela que é meramente humana. Como ele mesmo demonstra no *Diálogo Sobre a Felicidade* (2021, p. 87-89), a verdadeira sabedoria “consiste na moderação da alma, isto é, na própria ponderação a fim de que nada se derrame, nem de mais, nem de menos, do que o exige a plenitude”. Ou seja, a sabedoria que é oriunda de Deus é aquela que traz o verdadeiro equilíbrio para a vida em sociedade, exaurindo todo e qualquer excesso possível na vida do indivíduo. Com essa distinção em mente, ele estabelece uma diferença entre sabedoria (*sapientia*) e ciência (*scientia*). Nesse sentido, como nos explica John Bussanich (2018, p. 858): “O objeto da ciência é o mundo temporal e mutável, enquanto o da sabedoria é o conhecimento do mundo eterno e imutável, onde existem as ideias eternas.” O próprio Agostinho, em *A Cidade de Deus*, nos diz:

Contudo, quem se conduz de tal modo que ao fim da que ardentíssima e fidelissimamente espera refere o uso pode com razão chamar-se feliz neste mundo, mais, na verdade, pela esperança do que pela realidade. A realidade presente, sem tal esperança, é felicidade falsa e autêntica miséria, porque não usa dos verdadeiros bens do espírito. Não é verdadeira sabedoria a que nessas coisas, que discerne com prudência, suporta com fortaleza, reprime com temperança e ordena com justiça, não se propõe o supremo fim, em que Deus será todo em todas as coisas na certeza da eternidade e na perfeição da paz (2013, p. 443).

Os conceitos de sabedoria (*sapientia*) e ciência (*scientia*) não devem ser entendidos como necessariamente opostos. Para Agostinho, a ciência constitui um conhecimento indispensável para a realização plena da vida humana, especialmente no âmbito de uma convivência fraterna e social. Embora haja uma hierarquia que posiciona a *sapientia* acima do conhecimento do mundo temporal, dado seu caráter transcendental, ambas podem coexistir de forma complementar. Corroborando essa linha de pensamento, Ronald Nash afirma:

Isso não torna a ciência inútil ou insignificante. Um conhecimento das coisas sensíveis é indispensável à vida prática (*trin.* 15,21). A preservação e o sustento da vida humana dependem da ciência. A superioridade da sabedoria sobre a ciência é simplesmente a superioridade que um fim ou objetivo tem em relação ao meio para esse fim. A atividade da ciência ajuda a tornar a sabedoria possível (2018, p. 859).

Nesse sentido, quando Agostinho afirma que a *Civitas* é dividida entre duas cidades, Jerusalém e Babilônia, ele não coloca uma em oposição à outra no sentido de que o ser humano deva permanecer estático na imanência terrestre, aguardando o encontro com a cidade celeste. A oposição entre essas cidades não se refere à prática ética da vida em sociedade, mas sim à sua origem e finalidade. Visto que, segundo o Bispo Hiponense,

Seremos felizes precisamente por sermos perfeitos com o fim. Nosso bem, sobre cujo fim os filósofos tanto disputam, não é outra coisa senão unir-se a Ele. A alma intelectual, em abraço incorpóreo, se nos é permitido falar assim, dado a Ele, repleta-se e fecunda-se de virtudes verdadeiras. E bem é que nos é prescrito amar de todo o nosso coração, de toda a alma, com todas as forças. A esse bem devemos ser conduzidos por aqueles que nos amam e conduzir os que amamos, para que, assim, cumpram-se os dois preceitos a que se reduzem a Lei e os Profetas: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, com toda a alma com todo o espírito. E amarás ao próximo como a ti mesmo* (Agostinho, 2017, p. 480-481).

O Santo Filósofo nos demonstra que não só é possível viver uma existência harmoniosa com todos os seres, como isso é também necessário. Como afirma Agostinho (2013, p. 423): "Nossa mais ampla acolhida à opinião de que a vida do sábio é vida de sociedade. Porque donde se originaria, como se desenvolveria e como alcançaria seu fim a Cidade de Deus [...]".

Contudo, ao considerarmos que a felicidade proposta por Agostinho é essencialmente transcendental, entendemos que, embora seja possível começar a desfrutá-la na imanência terrestre, sua plenitude só será alcançada na Jerusalém eterna. Esse processo ocorre exclusivamente por meio da fé em Cristo. Nesse contexto, torna-se evidente a ruptura com a filosofia greco-romana, pois, apesar de certa aproximação com a filosofia platônica e plotiniana no que tange à realização da vida feliz além do mundo visível, é Cristo quem se apresenta como o guia, o único e real caminho para a verdadeira felicidade. Essa *eudaimonia* só pode ser encontrada no amor de Cristo.

Com efeito, como será feliz, se ainda não está salva? Por isso, o Apóstolo São Paulo, falando, não dos homens imprudentes, impacientes, intemperantes e iníquos, mas dos que vivem segundo a verdadeira piedade e têm virtudes autênticas, diz: *Porque não somos salvos senão em esperança. Mas não se diz que alguém tem esperança daquilo que já vê, pois como poderá alguém esperar o que já vê? Se, por conseguinte, esperamos o que não vemos, aguardamo-lo pela paciência.* A felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade. A cláusula pela

paciência está posta porque vivemos entre males, que é preciso suportar com paciência, até logarmos os inefáveis bens que nos deleitarão plenamente. Então já não haverá nada que tolerar. A salvação da outra vida será, por conseguinte, a felicidade final. E os filósofos, que não querem crer porque não veem, forjam a seu falante, fundados em virtude tanto mais enganosa quanto mais soberba, o fantasma de felicidade terrena (Agostinho, 2013, p. 423).

E sobre isso também escreverá John Bussanich,

Enquanto, para os eudemonistas clássicos, os meios para alcançar a felicidade são a educação e o hábito, para Agostinho, Deus revela-nos o caminho para a felicidade por Cristo. A função mediadora e salvífica do Cristo ocupa lugar central na teoria da felicidade que Agostinho desenvolverá [...] (2018, p. 44-442).

Cristo é a Verdade que guiará o homem sábio ao encontro da Verdadeira Felicidade; somente nele o homem se torna verdadeiramente detentor de uma vida feliz. O percurso filosófico de Agostinho em relação à *Beata Vitae* é um caminho que se inicia em Deus e tem como finalidade o próprio Deus. No entanto, como já foi demonstrado, essa jornada existencial, que começa na individualidade de cada ser, só alcançará seu objetivo se for realizada de maneira vertical. É na convivência em sociedade, por meio do exercício da partilha do bem comum, que a verdadeira felicidade se constrói e se consolida de forma harmoniosa, concretizando-se na realidade tangível e, assim, edificando a cidade de Deus aqui na Terra. Nesse sentido, ainda que a “Verdadeira Felicidade” tenha um caráter transcendental, ela adquire materialidade na encarnação do corpo imanente.

### 4.3 A relação entre virtude e felicidade em Agostinho

Uma vida virtuosa está intrinsecamente associada a uma vida feliz em Santo Agostinho. A virtude, denominada *areté*<sup>65</sup> pelos gregos e, posteriormente, *virtus*<sup>66</sup> pelos romanos, adquire contornos mais amplos na filosofia agostiniana. Embora Platão e, posteriormente, Plotino já tenham desenvolvido uma concepção

<sup>65</sup> Como nos enfatiza, MACINTYRE (2001, p. 211): “A palavra *areté*, que mais tarde veio a ser traduzida como *virtude*, é empregada nos poemas homéricos para definir a excelência de qualquer tipo; o corredor veloz exhibe a *areté* dos pés (Ilíada 20. 411) e o filho supera o pai em todos os tipos de *areté* – como atleta, soldado e intelectualmente (Ilíada 15. 642)”.

<sup>66</sup> Sobre a palavra Virtude Hoofft (2013, p. 7) nos dirá: “A palavra “virtude” provém do Latim *virtus*, que significa “excelência”, “capacidade” ou “habilidade”. Nesse sentido, ter virtude é ter o poder ou a habilidade de realizar alguma coisa. Mais comumente, no inglês moderno, a palavra veio a referir-se a uma disposição ou a um padrão no caráter ou na personalidade de alguém que o leva a agir moralmente. Refere-se a traços de caráter que consideramos admiráveis. Exemplos de virtude incluem a generosidade, a honestidade, a coragem, a paciência, o bom humor e a amizade”.

transcendente da virtude, indo além de compreendê-la como algo maior do que ações moralmente justas — uma visão que o Bispo de Hipona não abandona completamente —, Agostinho amplia esse entendimento. Para ele, a verdadeira virtude não apenas possui um caráter transcendental, mas também é constituída por Deus<sup>67</sup>.

Será por meio da contemplação de nossa alma e do uso da razão que podemos alcançar a verdadeira felicidade. Esse processo ordenado nos direciona à prática das virtudes, que se manifestam como a ação efetiva de uma vivência harmoniosa na *Civitas*. A esse respeito, John Bussanich nos dirá:

Para os eudemonistas clássicos, a Felicidade consiste no exercício virtuoso da razão prática e, facultativamente, teórica, em que a virtude é necessária e/ou suficiente para a felicidade. Analogamente, Agostinho crê que as virtudes sejam boas em si mesma e estabeleçam “a ordem que nos conduz a Deus” (*ord.* 1,27), já que estabelecem o correto ordenamento de desejos e de bens instrumentais. Como os estoicos, ele insiste que a beatitude deva ser livre do acaso e independente de bens exteriores. Mais tarde, sob influência neoplatônica, diz que as virtudes realizam a purificação da alma; e, por fim, que reconduzem ao amor a Deus e constituem “a ordem do amor” (2018, p. 441).

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho apresenta sua definição conceitual de virtude e sua relação com a concepção de uma vida bem vivida. Assim escreve (2013, p. 222): “[...] assim, existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta da virtude: A virtude é a ordem do amor”. Sobre essa definição, o comentador Geoger Lavere dirá:

Virtude é, então, o meio pelo qual a ordem moral é instaurada nas ações humanas, dirigindo-as a seu apropriado objetivo final. Isso se realiza, na concepção de Agostinho, primeiramente pelo uso, disciplinado da razão: “a perfeita razão, que é chamada virtude, se serve primeiramente de si mesma para compreender a Deus, a fim de fruir dele, por quem também foi criada. Além disso, ela se serve dos outros seres racionais como de uma sociedade, e dos irracionais para [mostrar] sua eminência. Ela também dirige sua vida para este fim: a fruição de Deus (*vitam etiam suam ad id refert, ut fruatur deo*), pois é assim que ela é feliz” (*div. qu.* 30; nesse mesmo parágrafo dissera: “*omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, truendis trui et utendis uti*”) (2018, p. 966).

Dessa forma, é perceptível que, para o filho de Santa Mônica, a finalidade da virtude difere totalmente da concepção dos filósofos greco-romanos. Enquanto estes compreendiam que a virtude tinha seu propósito ou finalidade na ação moral do

---

<sup>67</sup> Segundo Marcos Costa (2009, p. 69), “[...] o fato de Agostinho refutar a filosofia pagã não significa uma rejeição total dela, mas apenas uma superação de tal filosofia com o intuito de aproveitar o que de bom existe ali e rejeitar o que não serve ao cristianismo”.

homem, em Agostinho, a finalidade da virtude é Deus. Ainda que seja por meio dela que o homem consiga alcançar o "viver bem", o Santo Doutor enfatiza essa divergência de compreensão em relação aos antigos filósofos, considerados por ele como pagãos, e, portanto, pertencentes à cidade terrena, em contraste com os verdadeiros adoradores virtuosos da Cidade Celeste. Sobre essa perspectiva George Lavere (2018, p.967) nos diz que: “Por inspiradoras que fossem as intuições sobre a virtude oferecidas por Platão e por Cícero, elas empalidecem em comparação com o ideal cristão de uma vida eternamente bem-aventurada com Deus, que é Sabedoria”. Para Agostinho, a verdadeira glória da virtude se encontra naquelas pessoas que cultuam o verdadeiro Deus.

Torna-se evidente que, embora possa existir uma ação ético-moral virtuosa entre povos ou indivíduos fora da Cidade de Deus<sup>68</sup>, tal ação, quando dissociada de seu real e único contexto — o culto ao Deus verdadeiro —, perde seu sentido pleno de ser e existir, pois sua centralidade não pode ser meramente humana. A esse respeito, Agostinho afirma:

Afinal, existem nos costumes muitos bens verdadeiros a respeito dos quais muitas pessoas são capazes de julgar adequadamente bem, embora elas mesmas não os guardem. [...] Assim, quem aspira à glória, ou se esforça por trilhar o caminho verdadeiro, ou então "luta com ardis e mentiras", querendo parecer bom quando não é. Por isso, desprezar a glória é uma grande virtude para o virtuoso, porque o seu desprezo só é conhecido por Deus e não se mostra ao juízo humano. Afinal, tudo que fizer para aparecer aos olhos dos homens como desprezador da glória, alguém poderá sempre suspeitar que o faça para ter maior louvor e, por isso, maior glória, e não tem como demonstrar a quem suspeita que ele é diferente dos que suspeitam (Agostinho, 2023, p. 344-345).

Como já explicitado anteriormente, juntamente com as virtudes cardeais introduzidas na concepção do Estado ideal por Platão em sua obra *A República*<sup>69</sup>, Agostinho acrescenta as três virtudes chamadas teologais como referência ética para os pertencentes à Cidade de Deus. Segundo George Lavere, as virtudes cardeais teriam,

---

<sup>68</sup> A esse respeito, George Lavere (2018) afirma que é nesse sentido que o doutor africano detalha a função da virtude na existência humana. Pois, no que diz respeito à virtude oriunda exclusivamente da experiência e da razão humana, ela é fundamentalmente inferior à virtude cristã, esta, por sua vez, alicerçada na fé e na Revelação. Entretanto, Agostinho não pode ignorar que foi no seu contato com *Hortensius* de Cícero que se exerceu um papel primordial em sua conversão à fé cristã, e sobre isso ele dirá: "O livro [...] mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou minhas aspirações e desejos. Repentinamente, pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade da sabedoria" (*Conf.* 3,7).

<sup>69</sup> Cf. *A República* (IV 428a–442d).

[...] uma posição subordinada e instrumental em relação às virtudes infusas da fé, da esperança e da caridade. É a fé que revela o fim sobrenatural da humanidade, é a esperança que mantém a visão e é a caridade - o amor a Deus por ele mesmo - que é a atividade humana mais elevada e mais duradoura. Essas sete virtudes unidas aos mandamentos de Deus a às Bem-aventuranças do NT constituem um programa em sete estágios para uma vida cristã na qual as virtudes desempenham um papel decisivo: pois se a essas quatro virtudes, isto é, a prudência, a coragem, a temperança e a justiça, que também os antigos filósofos puderam investigar com notável diligência, nós acrescentamos, em vista de um perfeito culto religioso, essas três outras que são a fé, a esperança e a caridade, chegamos certamente ao número de sete. E elas são acrescentadas com justa razão, pois, sem essas três virtudes, ninguém pode prestar culto a Deus ou agradecer-lhe" (ep. 171A,2) (2018, p. 967).

As virtudes teológicas são fundamentais para o entendimento e a prática da ética segundo Santo Agostinho. Na primeira parte de sua obra *A Cidade de Deus*, ao criticar aquilo que ele considerava ser a corrupção dos romanos em suas práticas pagãs de adoração aos deuses, Agostinho sugere as virtudes infusas, como o único caminho orientador para a Verdadeira Felicidade. Sempre aconselha os romanos dizendo:

Cobiça antes a essas realidades, ó louvável índole romana, progênie dos Régulos, dos Cévolas, dos Cipiões, dos Fabrícios, cobiça antes a essas realidades e distingue-as da torpíssima vaidade e falacíssima malignidade dos demônios. Se em ti algo naturalmente ressalta algo louvável, não se purifica e se aperfeiçoa senão pela verdadeira piedade, ao passo que pela impiedade se arruína e é castigado. Escolhe agora o que vais seguir, para que sejas louvado, não em ti mesmo, mas no Deus verdadeiro, sem nenhum erro. No passado, com efeito, te assistiu a glória popular, mas te faltou, por oculto juízo da divina Providência, a verdadeira religião que poderias escolher. Desperta, é dia, como já te despertaste em alguns de cuja *perfeita virtude* [virtude cristã] e de cujos padecimentos pela fé verdadeira também nos gloriamos [...]. Convidamos-te e te exortamos a fazer parte desta pátria, para que sejas contado no número dos seus cidadãos, cujo asilo é, de certo modo, a verdadeira remissão dos pecados [...]. Agarra-te agora bem firme à pátria celeste pela qual pouco trabalharás e nela terás um reino verdadeiro e para sempre [...]. Não busques os deuses falsos e falazes. Antes, afasta-te deles e despreza-os, alçando-te à verdadeira liberdade (Agostinho, 2023, p. 173-174, grifo nosso).

Além disso, de acordo com Marcos Costa (2009), o Bispo africano revisita e reinterpreta as virtudes cardeais gregas à luz da fé cristã. Não apenas se destaca a importância de ressignificá-las, mas também é evidente o encadeamento entre essas virtudes, assim como uma hierarquia que orienta a aplicabilidade da "Verdadeira Caridade" (*Vera Caritas*), apesar da existência de uma independência constitutiva entre elas. Agostinho nos diz que,

[...] a *Prudência*, visto que será suma prudência permanecer unidos ao bem que nunca perecerá; a *Fortaleza*, pois que será unir-se firmemente ao bem, do qual não podemos ser separados; a *Temperança*, já que nos uniremos com perfeita castidade ao bem que nos preservará da corrupção; e por fim a *Justiça*, uma vez que nos uniremos com suma retidão ao bem ao qual com toda razão deveremos nos submeter (*apud* Costa, 2009, p. 65-66).

Ademais, ele também afirma:

[...] quem, de fato, escolhe isto com sóbria discrição é *prudente*; quem daí não se afasta por nenhuma aflição é *forte*; se por nenhum outro deleite, então é temperante; ou por nenhuma soberba, então é *justo* [...]. Com tais virtudes [...] somos reconciliados no Espírito da caridade, não só poderemos transcorrer agora uma vida boa [*bona vita*], mas depois ser-nos-á dada em prêmio a Vida Bem-aventurada [*Beata Vital*], que não pode ser senão a eterna. São as mesmas virtudes, que aqui são exercitadas e lá [no céu] terão o seu efeito; aqui, são os momentos das obras, lá, serão os seus prêmios; aqui, cumprem a sua obrigação, lá, terão o seu coroamento (*apud* Costa, 2009, p. 66-67).

Fica evidente que, na hierarquia das virtudes da filosofia agostiniana, a virtude da caridade (*caritas*) é a mais importante e essencial. Ela distingue os "Verdadeiros Filhos de Deus" configurados na Cidade Celeste e conduz os homens a uma vida de bem-aventurança, prevenindo-os do afastamento do Eterno Bem. Será na obra *Diálogo Sobre a Felicidade* que ele dirá:

Por conseguinte - conclui eu -, chegámos a esta distinção: quem já encontrou Deus e tem-n'O favorável, é feliz; quem procura Deus, tem-n'O favorável mas ainda não é feliz; pelo contrário, quem se afasta de Deus, por vícios e pecados, não só não é feliz como não vive com o favor de Deus (Agostinho 2021, p. 67).

Corroborando essa linha de pensamento, o comentador George Lavere afirma que:

[...] a caridade permanece como virtude primária e necessária, a união amorosa de Deus e de suas criaturas humanas, tornada possível pelo dom de amor de Deus que é o próprio amor: "não há dom de Deus mais excelente que a caridade: é o único que distingue os filhos do reino eterno dos filhos da perdição eterna. O Espírito Santo concede também outros dons, mas que, sem a caridade, não servem para nada" (*trin.* 15,32). É reconhecendo o papel absoluto da caridade na vida cristã que Agostinho pode dizer: "ama e faze o que quiseres" (*ep. lo. tr.* 7,8) (Lavere, 2018, p. 967).

E mais a diante completa:

A caridade é a virtude principal, pois apenas ela perdura além desta vida. Ela é, entretanto, inteiramente dependente da fé e da esperança. Porque na fé cremos que o Cristo ressurgiu dos mortos, temos a esperança de que também nós ressuscitaremos para a vida eterna. Por fé e esperança é gerada a caridade e a vida verdadeiramente

cristã começa. Além disso, tal vida constitui uma antecipação terrena da ressurreição pessoal e da vida futura (en. Ps. 70,2,10: "ergo iam resurreximus mente, ide, spe, caritate; sed restat ut resurgamus corpore") (*Idem*, p. 968).

Para viver uma vida bem vivida na *civitas* e, conseqüentemente, alcançar uma vida feliz, o homem necessita, primeiramente, possuir a Deus. Apenas aquele que possui a Deus pode ser verdadeiramente feliz; este é o único caminho virtuoso que levará o indivíduo à Cidade Celeste<sup>70</sup>. Nesse sentido, pode-se afirmar que a virtude consiste na atitude de amar a Deus, seguindo os ordenamentos divinos apresentados de forma irrefutável pelas Sagradas Escrituras<sup>71</sup>, as quais conduzem a humanidade a uma vida moralmente ética.

#### 4.4 A ética agostiniana como caminho para a felicidade na *Civitate Dei*

Como já destacado anteriormente, é essencial ressaltar que, na perspectiva agostiniana, a relação do cidadão da *Civitas* com uma vida moralmente ética está intrinsecamente ligada à concepção de uma vida verdadeiramente feliz e de paz genuína, já presente na concretude do ser. O próprio Agostinho (2013, p. 443) desta: "[...] soberano bem da Cidade de Deus é a paz eterna e perfeita, não a que os mortais atravessam entre o nascimento e a morte, mas aquela em que permanecem, uma vez imortais e livres, quem há capaz de negar que essa vida será muito feliz". Em outras palavras, aquele que pertence ou se encontra na Cidade Celeste é um indivíduo moralmente ético, cuja plenitude se realiza na transcendência vindoura. Isso não representa apenas um dualismo teórico, mas sim um imperativo necessário para a finalidade de uma vida feliz como membro do Corpo Santo do povo de Deus. Ainda que a concretização dessas ações por parte do ser humano em direção a esse objetivo

<sup>70</sup> Sobre essa questão, o comentador George Lavere (2018, p. 967-968), nos diz: "Agostinho responde que o fim é a contemplação de Deus; propósito para o qual o Cristo veio ao mundo para redimir a raça humana do pecado e fornecer-lhe o meio para uma salvação pessoal por uma vida virtuosa. Em Cristo, Virtude e Sabedoria de Deus, a plenitude da virtude se realiza concretamente e se torna acessível à humanidade como um conjunto íntegro que compreende a totalidade da virtude (en.Ps. 83,11; "Christum, Dei virtutem, et Dei sapien-tiam. Ipse dat diversas virtutis in loco hoc, qui pro omnibus virtutibus necessariis in convalle plorationis et utilibus dabit unam virtutem, seipsum").

<sup>71</sup> Segundo o comentador Fitzgerald (2018, p. 417): "Agostinho forjou sua ética em oposição a certas interpretações deturpadas das Escrituras. Contra os maniqueístas, ele defendia a lei mosaica, considerando-a uma preparação à Nova Lei e, conseqüentemente, como uma preparação à encarnação de Cristo (c. *Faust.* 15,8; 16,10; 16,19; en. Ps. 118,25,4; *doctr. chr.* 3,22). Pois, graças à lei de Moisés, Deus colocou diante dos homens o que eles deveriam ser capazes de ver em suas consciências (c. *Faust.* 30,1; en. Ps. 57,1).

tenha sua origem em Deus, uma vez que Ele é o detentor salvífico da primeira ação. Sobre isso Marcos Costa diz:

[...] fica evidente que para Agostinho a *Civitas* (o Estado) tem uma função ético-moral, como instrumento que garante as condições para que os homens, em sociedade, possam viver de forma reta, rumo à Vida Eterna. Ou seja, para ele, à *Civitas* cabe a tarefa de promover a felicidade temporal dos homens, tendo em vista a "Verdadeira Felicidade" a ser alcançada em Deus (2009, p. 181).

Deus, como criador e ordenador de todas as coisas, jamais teria criado a humanidade para alcançar a felicidade unicamente fora do contexto da criação cosmológica-social, impondo à raça humana uma vida de miséria física e existencial. Tampouco a própria criação ou a prática ético-moral, por si só, teriam a capacidade de proporcionar ao homem uma vida feliz de paz plena. Na própria Obra *Civitate Dei*, ele dirá:

Nossa própria justiça, embora verdadeira, quando a referimos ao supremo bem, é tal nesta vida, que antes consiste na remissão dos pecados que na perfeição das virtudes. Testemunha-o a oração da Cidade de Deus, peregrina no mundo. Clama a Deus pela boca de todos os seus membros: Perdoa-nos nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores. Essa oração não é eficaz para aqueles cuja fé sem obras é morta, mas o é para aqueles cuja fé obra pela caridade. Os próprios justos têm necessidade de semelhante oração, porque, embora a alma deles esteja submetida a Deus, a razão não impera perfeitamente aos vícios nesta vida mortal e neste corpo corruptível e opressor da alma (Agostinho, 2013, p. 454).

O Santo filósofo propõe, a partir de sua concepção da *Civitas* Celeste, é que o ser humano deve buscar viver de maneira moralmente ética em comunidade, mas que, além dessa ação ética, deve colocar primeiramente seu coração e seu amor em Deus. Somente esse direcionamento é capaz de proporcionar, mesmo com as limitações existenciais da matéria, uma verdadeira paz e uma vida genuinamente feliz em sociedade. É o que ele nos demonstra ao dizer:

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

de Deus e do próximo em Deus. Quem usar indignamente de tais bens perdê-los-á, sem receber os outros (Agostinho, 2013, p, 435-436).

E sobre isso também escreverá Marcos Costa,

O homem é, ao mesmo tempo, fundamento e finalidade da *Civitas*. O homem é fim, ou finalidade, enquanto meta imediata da *Civitas*, uma vez que o objetivo imediato da *Civitas* é promover a paz temporal do homem. Mas, ao mesmo tempo, ele é fundamento, pois a *Civitas* "não é outra coisa que uma concorde multidão de pessoas" (2009, p.182).

Para Agostinho, faz parte da natureza humana viver em sociedade<sup>72</sup>, sendo cada cidade um reflexo de seus cidadãos. Por essa razão, o Bispo de Hipona conclama cada cristão a ser um verdadeiro cidadão da Cidade Celeste, compreendendo que esta não se refere a um local físico, mas à dimensão existencial de cada indivíduo. Portanto, não basta afirmar que se pertence à Cidade de Deus se as ações não refletem as virtudes cristãs. É o que nos demonstra Marcos Costa:

Assim, numa visão dialética, o homem é o termômetro da *Civitas*. Ou seja, a *Civitas* valerá o que valerem seus cidadãos concretos. Se o homem é bom, ou seja, "se faz o bem segundo a verdade, a caridade e a piedade" (*Ep.*, 153), a *Civitas* que dele deriva é boa e justa e, conseqüentemente, reinam a paz e a concórdia. Se, ao contrário, o homem é mau, ou seja, "se peca, isto é, se se afasta da verdade, da caridade e da piedade" (*Ep.*, 153), a *Civitas* que dele deriva é má e injusta e, conseqüentemente, não há paz nem concórdia, mas infelicidade e intranqüilidade (2009, p. 182).

O Bispo Hiponense entende a necessidade intrínseca de vivermos em comunidade e de compartilharmos mutuamente os bens, tanto na dimensão física quanto, principalmente, na espiritual. Esse compartilhamento reflete o desejo de cada cristão de proclamar, por meio de suas ações ético-morais, os ensinamentos de Cristo. Contudo, Agostinho enfatiza a importância de distinguir entre *caritas* e *cupiditas*, dado

---

<sup>72</sup> Agostinho não nega nem desvaloriza a vivência do homem em sociedade, visto ser este o caminho da convivência e partilha na *civitas* terrena, *civitas* essa politicamente organizada, que ajudará na condução dos seres humanos para a *Civitas* Celeste. Daí dizer o comentador Markus (2018, p. 419): "Para Agostinho, viver em sociedade é natural ao homem (*b. coniug.* 1; *civ.* 19,5; 19,3; 12,22). O laço social inscrito na natureza humana permaneceu fundamental mesmo na condição presente, que o pecado humano colocou em desordem. A sociedade politicamente organizada e as relações institucionais, como a submissão à autoridade, a escravidão, o governo e a propriedade, são consequência do pecado original, e, no entanto, existem agora para fornecer as condições do exercício da virtude: "não inutilmente arrogância humana é reprimida até mesmo pelo medo das leis, de modo que não só os inocentes se sintam seguros em meio aos malfeitores, mas, enquanto com o medo do castigo se põe um freio à sua possibilidade de fazer o mal, a vontade destes seja curada recorrendo à ajuda de Deus" (*ep.* 153,16; *Cf. Gn. litt.* 9,9,14)".

o caráter decaído da natureza humana. Sobre essa distinção, o próprio Agostinho nos diz:

Gloria-se a primeira [cidade terrena] em si mesma e a segunda [Cidade Celeste] em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: Sois minha glória e quem me exalta a cabeça. [...] Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: *A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza*. Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos e os que chegaram a conhecer Deus *não o honraram nem lhe deram graças como a Deus, mas desvaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração* (2013, p. 180-181, grifo nosso).

Daí o comentador Markus nos dizer:

Agostinho sublinhou com frequência e orquestrou de diferentes maneiras: "dentre esses dois amores, um é santo, o outro impuro; um está voltado para os outros, o outro está centrado em si (*privatus*); um se preocupa com o bem de todos, em vista da sociedade celeste, o outro chega ao ponto de subordinar o bem comum a seu próprio poder, em vista de uma dominação arrogante" (*Gn. litt.* 11,15,20). É essa a oposição sobre a qual Agostinho funda a distinção entre a Cidade celeste e a cidade terrena (2018, p. 419).

É evidente que uma das principais funções da *Civitas* é ser promotora do bem comum e, como consequência, geradora da paz. Contudo, é necessário esclarecer que essa paz é temporal e passageira. Segundo Marcos Costa:

[...] ela não é um bem absoluto ou um bem em si mesma, mas, repetimos, um "bem médio", ou bem relativo, visto que até os maus a desejam, conforme encontramos no tratado Sobre a Cidade de Deus: "Com efeito, a paz é aspiração última de toda natureza e de todos os homens, mesmo os maus" (*De civ. Dei*, XIX, 12). Daí que o valor da paz terrena ou *pax temporalis* se meça pela sua participação na *Ordinata Caritas* (2009, p.185).

A *pax temporalis* é, de fato, limitante na visão agostiniana, pois o ser humano deve direcionar sua fé e esperança para a Verdadeira Felicidade (*veram felicitatem*), que só se concretiza no encontro com o Eterno, o qual representa a realização plena do projeto divino. Esse encontro com a Transcendência Eterna<sup>73</sup> implica um caminho que já se inicia no presente, no aqui e agora, ou seja, na realidade temporal e cronológica dos seres na *Civitas*. Tal fato é perceptível na totalidade dos seres, uma

<sup>73</sup> Compreendemos o termo "transcendência" em Agostinho como algo progressivo, cuja caminhada, segundo Regineide Lima (2009, p. 129), "[...] não conduziria a nenhum lugar, caso não estivesse cimentada na condição de possibilidade de todo mortal encontrar-se com o absoluto e, n'Ele, realizar sua transcendência. [...] Deus chama o temporal", diz Santo Agostinho, "para fazê-lo eterno: *vocans temporales, faciens aeternos* [*Enarr. in Ps.* 101, II, 10]."

vez que as leis humanas são tentativas de ajustar e harmonizar as divergências e limitações que o pecado imprimiu na humanidade e, conseqüentemente, na estrutura social.

O verdadeiro governante, portanto, tem a responsabilidade e o dever de perceber essas limitações e conduzir seu povo com amor caritativo. Ao responder a Nectário, governador de Calama, Agostinho aborda essa questão ao afirmar:

[...] também pelos serviços relativos à pátria terrena, se fizeres com amor vero e religioso, ganharás a pátria celeste [...] desse modo, proverás, de verdade, ao bem de teus concidadãos a fim de fazê-los usufruir não da falsidade dos prazeres temporais, nem da funestíssima impunidade da culpa, mas da graça da felicidade eterna. Suprimam-se todos os ídolos e todas as loucuras, convertam-se as pessoas ao culto do verdadeiro Deus e a pios e castos costumes; e então veras a tua pátria florir, não segundo a falsa opinião dos estultos, mas segundo a verdade professada pelos sábios, quando essa pátria, em que nasceste para vida mortal, será uma porção daquela pátria para a qual se nasce não com o corpo, mas pela fé, em que [...], após o inverno cheio de sofrimentos dessa vida, florescerão na eternidade que não conhece ocaso [...] pois o amor mais ordenado e mais útil pelos cidadãos consiste em levá-los ao culto do sumo Deus e à religião. Esse é o amor verdadeiro e pio da pátria terrestre, que te fará merecer a pátria celeste (*apud* Costa, 2009, p.186-187).

E mais adiante, ele dirá a Macedônio, governante de sua terra natal, a África:

Nisto consiste a única e verdadeira sabedoria: aqui, na terra, a mais constante piedade, lá em cima a eterna felicidade [...]. No céu, haverá uma única virtude e a mesma coisa será a virtude e o prêmio da virtude: "*O meu bem é estar unido a Deus*" (S1 72,28). Essa virtude será a plena e sempiterna sabedoria e, ao mesmo tempo, a genuína felicidade, visto que se chegou ao eterno e sumo bem, ao qual, eternamente, estaremos unidos, é o auge de nossa felicidade (*apud* Costa, 2009, p.187).

É evidente que, na visão do Santo Doutor, a ética constitui um meio, um caminho para se alcançar a Verdadeira Felicidade (*veram felicitatem*). No entanto, é igualmente perceptível que partilhar e vivenciar uma vida moralmente ética, na qual se promove o bem comum na *Civitas* terrena, também é um pressuposto fundamental para alcançar a *Civitas* Celeste, objetivo desejado por todos os verdadeiros cristãos. Conforme afirma o Santo filósofo Agostinho (2023, p. 93), trata-se da "vida feliz, que é a vida perfeita, para a qual podemos ser conduzidos se nos desembaraçarmos, munindo-nos previamente de uma fé sólida, uma vida cheia de esperança e uma ardente caridade". É assim, que chegamos à *Civitate Dei*.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender como Agostinho construiu seu pensamento filosófico-teológico em relação à *De Civitate Dei* como um caminho em que a ética está intrinsecamente ligada à verdadeira vida feliz — uma vida que começa na individualidade de cada ser e se concretiza na convivência na *Civitas* —, foi investigada a influência de Platão e Plotino, bem como de suas propostas filosóficas, principalmente no início do desenvolvimento organizacional e reflexivo do pensamento agostiniano. Agostinho torna-se, assim, o primeiro grande filósofo cristão a elaborar uma vasta obra de filosofia e teologia, mesclando e adaptando os conceitos do mundo greco-romano ao novo mundo cristão em formação.

Foram examinados os fundamentos da ética platônica e a maneira como Platão construiu seu conceito de ética, tendo como referencial a figura de seu mestre Sócrates, além de sua concepção da ideia de justiça, conceito essencial que orienta a linha de pensamento ético desse filósofo. Esses conceitos são fundamentais para a compreensão da ideia de cidade-estado em Platão.

Ademais, analisaram-se os fundamentos cosmológicos da metafísica presente na filosofia de Plotino, uma vez que essa análise, de caráter metafísico, foi crucial para entender como Santo Agostinho organizou e desenvolveu sua concepção de retorno da humanidade — uma humanidade moralmente ética, cujo *telos* está direcionado ao Supremo Bem —, constituindo, assim, sua própria compreensão do transcendente à luz da fé cristã.

Para perceber como o tratado *Sobre a Cidade de Deus* se torna um modelo efetivo para a ética agostiniana, proposta destinada a toda e qualquer pessoa que deseje abraçar o mundo cristão, foi necessário abordar as linhas fundamentais que Agostinho estabelece para alcançar a verdadeira felicidade, que já se inicia na *Civitas* terrena. Demonstrou-se que o amor é o principal fundamento da ação ética para o Bispo de Hipona, embora ele também tenha destacado outros dois componentes: a fé e a esperança. Entretanto, o amor é o único desses três que tem caráter eterno. Além disso, foi apresentado o conceito de ordem (*Ordo*), agora interpretado à luz da filosofia cristã, no qual Agostinho o trata como fundamento ontológico imprescindível para a racionalidade humana, bem como o alicerce que sustenta um agir ético na *Civitas*, refletindo a ordem divina.

A justiça, por sua vez, aparece em uma conexão direta com o amor, sendo evidente a influência, além da filosofia grega, da figura de Paulo de Tarso, apóstolo bíblico, que desempenhou um papel importante na compreensão e no desenvolvimento conceitual de Agostinho. Para ele, a verdadeira justiça está centrada em Deus; a justiça humana deve "moldar-se" à justiça cristã, que constitui o fundamento da verdadeira justiça.

Também foi analisada a ação ética no pensamento político de Santo Agostinho. Embora inicialmente ele tenha enxergado o conceito de política de maneira negativa, devido à "queda do homem", que resultou em diversos males sociais, percebe-se que a vivência na *Civitas* (Estado) e a própria concepção das duas cidades — a dos homens e a de Deus — trazem a necessidade de refletir sobre a política à luz do pensamento agostiniano. A ideia de política em Agostinho não é rígida ou estática; pelo contrário, como o ser humano é dotado de liberdade, as ações do Estado podem mudar constantemente. Além disso, seu papel como Bispo de Hipona já o coloca como uma figura política influente no Império. A felicidade de uma nação está intrinsecamente ligada à dimensão política, pois a paz é o desejo de todo governante, tanto na *Civitas celeste* quanto na *Civitas terrestre*, especialmente se o governante possuir um coração e uma sabedoria voltados para o amor de Deus.

Analisou-se a felicidade na *Civitas* e sua relação com uma vivência ética, conforme apresentada na obra *A Cidade de Deus*. Este estudo partiu da compreensão de que a busca pela felicidade é uma necessidade antropológica inerente a todo ser humano, tanto no âmbito individual quanto no coletivo. A pesquisa baseou-se nos pressupostos éticos de Agostinho, os quais são fundamentais para responder a esses anseios humanos, considerando que o homem, como criatura de Deus, foi feito à Sua imagem e semelhança para ser eternamente feliz. Também se verificou como a obra do pensador Cícero influenciou o Bispo de Hipona e como sua passagem pelo maniqueísmo moldou, inicialmente, sua visão de felicidade, até que, posteriormente, ele refutou esses ideais à luz da fé cristã. Esse processo se deu a partir de seu encontro com Santo Ambrósio e culminou com a experiência da Graça Divina (*Gratia*), que o levou à redenção salvífica e, por conseguinte, à verdadeira prática ética em sociedade.

Na sequência, examinou-se a felicidade sob a perspectiva da filosofia agostiniana e como essa visão contribuiu para a formação da *Beata Vitae* em sociedade. Analisou-se o conceito filosófico que Agostinho atribuiu à felicidade,

demonstrando que este só tem sentido em Deus. A verdadeira felicidade, segundo Agostinho, surge da interioridade de cada indivíduo e nunca da exterioridade. Além disso, o conceito de sabedoria (*sapientia*), tal como apresentado por ele, está intimamente ligado à concepção de uma vida feliz.

Observou-se ainda a relação entre virtude e felicidade no contexto da *Civitas* agostiniana. A virtude, conforme destacada por Agostinho, é a virtude da ordem do amor, cuja finalidade transcende a mera ação moral, uma vez que seu verdadeiro fim é Deus. Embora a virtude seja um alicerce para a ética em sociedade, a verdadeira virtude é aquela que conduz o homem ao amor a Deus, de acordo com os preceitos divinos das Escrituras.

Destaca-se que a ética agostiniana, alicerçada no verdadeiro amor, constitui um caminho para a autêntica felicidade humana na *Civitate Dei*. Essa jornada, no entanto, começa na realidade concreta da *Civitate* terrena. Embora a ética em si não seja o objetivo final da humanidade, pois esse fim só se alcança plenamente na transcendência, com o encontro da Cidade Celeste, Agostinho evidencia que a própria realidade humana, caracterizada pela vida em sociedade e pela partilha do bem comum, é um imperativo para a realização de uma ética efetiva no plano imanente. Essa prática ética conduzirá ao início de uma Verdadeira Felicidade (*veram felicitatem*), cuja plenitude só será alcançada no encontro com Deus, onde se encontrará a verdadeira Vida Feliz (*Beata Vitae*).

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: parte I**. Tradução: Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. v. 1. 1. ed. Tradução: Luiz Marcos da Silva Filho, João Carlos Nogueira. São Paulo: Paulus, 2023. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: parte II**. 8. ed. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO, Santo. **A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Tradução: Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 17).
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário da primeira epístola de São João**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 1. ed. Tradução: Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões, De Magistro (Do Mestre)**. 3. ed. Tradução: J. Oliveira, A. Ambrósio de Pina e Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos, a ordem, a grandeza da alma, o mestre**. Tradução: Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, v. 24).
- AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a felicidade**. Tradução: Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Rdições 70, 2021.
- AGOSTINHO, Santo. **Retratações**. Tradução: Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios, da imortalidade da alma**. Tradução: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2023. (Coleção Pensamento Humano).
- ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco; LIMA, Marcene Felipe Bezerra de. A Realidade dos Dois Mundos e Dois Cidadãos em Agostinho: Uma Análise Ético-Político-Soteriológica a Partir da Relação Entre Livre-Arbitrio e Liberdade. **Revista Ágora Filosófica**, v. 21, n, 2, p. 150-186, 2021.
- BAVEL, Tarcisius J. Van. Amor. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia**. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

BRANDÃO, Ricardo Evangelista; COSTA, Marcos Roberto Nunes. Naturezas funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho. **Revista Ágora Filosófica**. v. 9, n. 2, p. 127-148, 2009.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. 2. ed. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRISSON, Luc. Uma definição de natureza em Plotino, segundo os tratados 27-29 (Em. IV. 3-5 e 30 (III. 8)). **Neoplatonismo - Fontes e Diálogos**. Tradução: José Carlos Baracat Junior. v. 49, n.1, p. 1-18, 2022.

BORNHEI, Gerd. **Dialética: Teoria, Práxis**: ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1983.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 2 ed. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1970.

BOWERY, Anne-Marie. Plotino. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: Uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia medieval).

BURNS, J. Patout. Graça. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: Uma enciclopédia. 1. ed. Tradução. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia medieval).

BURT, Donald. Paz. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

BUSSANICH, John. A metafísica do Uno. *In*: GERSON, Lloyd P. (org.). **Plotino**. Tradução. Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

BUSSANICH, John. Felicidade (Eudemonismo). *In*: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: Uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia medieval).

CHAPPELL, Timothy. A Ética de Agostinho. *In*: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

CHIARADONNA, Riccardo. **Plotino**. Tradução. Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Loyola, 2023. (Coleção estudos platônicos).

CANNING, Raymond. Uti-fui. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

CIPRIANI, Nello; SCHLABACH, Gerald W. Ética. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

CLARK, MARY T. Mundo. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique. A filosofia política de Santo Agostinho: algumas aproximações. **Tempo da Ciência**, v. 15, n. 30, p. 89-106, 2008.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. As contribuições de Santo Agostinho para o conceito de liberdade individual na História da filosofia. *In*: NOGUEIRA, Maria Simone Marinho (org.). **Contemplatio**: ensaios de filosofia medieval. Campina Grande: EDUEPB, 2013.

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

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O Problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porta Alegre: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002. (Coleção Filosofia, 139).

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A influência do neoplatonismo na solução agostiniana do mal. *In*: BEZERRA, Cicero Cunha & BAUCHWITZ, Oscar Federico. (org.). **Neoplatonismo**: tradição e contemporaneidade. São Paulo: Hedra, 2013.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A Dimensão Metafísica da Civitas Doutrina ético-política de Santo Agostinho. **CIVITAS AVGVSTINIANA Revista Internacional de Estudos Agostinianos**, v. 1, n. 2, p. 115-130, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Santo Agostinho frente ao paradoxo da matéria na cosmologia/ontologia plotiniana na solução do problema do mal. **Perspectiva Filosófica**, v. 49, n. 1, p. 202-223, 2022.

COSTA, D. R., & Pichler, N. A. Da modelagem demiúrgica à criação divina: semelhanças e distinções da influência platônica na obra Santo Agostinho. 2018. **Revista Opinião Filosófica**, 9(1), 157-173. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/850>. Acesso em: 3 maio 2023.

COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia**. Tradução: Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021. (Coleção filosofia, v. 1).

COYLE, J. Kevin. Mani/Maniqueísmo. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

DAMASCENO, Michel Platimir; CHAGAS, Silva Eduardo Ferreira. O amor como fundamento ético-moral e social em Santo Agostinho. **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**. v. 8, n. 1, p. 60-75, 2023.

DODARO, Robert. Justiça. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

DOUGUERTY, Richard J. Cidadão. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

EVANGELHO Segundo S. Mateus. *In*: BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 2. impressão. São Paulo: Paulus, 2003.

EVANS, Gillian R. Mal. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

FITZGERALD, Allan. Fundamentos escriturísticos, De. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

FORTIN, Ernest L. Civitate Dei, De. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayyoub. São Paulo: Paulus, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/T.8.2010.tde-26102010-110652. Acesso em: 25 ago. 2024.

HOOFT, Stan Van. **Ética da Virtude**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. 5. ed. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA, Regineide Menezes de. Finitude e Transcendência: o drama existencial de Santo Agostinho. **Revista Ágora Filosófica**, v. 9, n, 1, p. 119-136, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Tradução: Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MADI, Maria Alejandra Caporale. **A questão da justiça social**: uma leitura de A Cidade de Deus de Santo Agostinho. 2015, 102f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) — Faculdade de São Bento, São Paulo, 2015.

MAKUS, Robert. Ética Social. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MATTOS, José Roberto Abreu. O conceito de justiça no pensamento de Santo Agostinho: algumas reflexões. **COLETÂNEA**, v. 15, n. 29, p. 104-112, 2016.

MONDONI, Danilo. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2014.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**. Tradução: Benônio Lemos. São Paulo: Paulus, 1982. (Coleção Filosofia, v. 1).

NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. **Quando todos nós somos um**: a alteridade na filosofia de Plotino e sua possível implicação ética. 2016, 107f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) — Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 2016, p. 96. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11734>. Acesso em: 15 jan. 2023.

NASH, Roonald H. Sabedoria. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

NIEDERBACHER, Bruno S. J. A alma humana: o caso de Agostinho para o dualismo coupo-alma. *In*: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução. Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

OLIVEIRA, Janduí Evangelista de. **Santo Agostinho**: a busca da verdade e a descoberta da felicidade. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

O'MEARA, Dominic J. A Ordem Hierárquica da Realidade. *In*: GERSON, Lloyd P. (org.). **Plotino**. Tradução: Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

PACIONI, Virgilio. Ordem (*ordo*). *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

PLATÃO. **A República**. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLOTINO. **Enéadas I-II**. Tradução: Juvino A. Maia. João Pessoa: Ideia, 2021.

PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. Tradução: Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

RAMOS, Francisco Manfredo Thomas. A Civitas política de Agostinho: uma leitura a partir do Epistolário e da Cidade de Deus. **CIVITAS AVGVSTINIANA Revista Internacional de Estudos Agostinianos**, v. 1, n. 2, p. 6-36, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Filosofia, v. 1).

REALE, Giovanni. **Platão**. 9. ed. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção História da Filosofia Grega e Romana, v. III).

REIS, Émilien Vilas Boas. **O conceito de virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução?** 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: eudaimonia Aristotélica à Beatitude Agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia).

TESKE, Roland J. Libero Arbitrio, De. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

VAHL, Matheus Jeske. Teocracia ou Estado religioso? uma reflexão sobre a natureza do Estado no pensamento político de Santo Agostinho. **Revista Contemplação – Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II**, v. 1, n. 17, p. 154-171, 2018.

VAHL, Matheus Jeske. ***Iustitia et misericordiae*: o conceito de justiça na obra de Santo Agostinho**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

WEITHMAN, Paul. Filosofia política de Agostinho. *In*: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

WETZER, James. Pecado. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. 1. ed. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).