

**A PRIMAZIA MORAL DO AMOR NA FILOSOFIA DE SANTO AGOSTINHO E
SUAS CONTRIBUIÇÕES ÉTICAS**

***THE MORAL PRIMACY OF LOVE IN THE PHILOSOPHY OF SAINT AUGUSTINE
AND HIS ETHICAL CONTRIBUTIONS***

André Miguel Marchesi Rosa¹

Prof. Dr. José Pedro Luchi²

RESUMO: O presente trabalho tem por finalidade analisar o amor cristão como sendo primordial dentro da filosofia moral de Agostinho de Hipona. O filósofo, em seu comentário à primeira carta de São João, afirma: “ama e faze o que quiseres”. Com isso, percebe-se a importância moral dada pelo autor ao amor ante a conduta e a liberdade humana, uma vez que as ações daquele que ama plena e justamente não são dispersas, mas direcionadas por este amor. Num primeiro momento, fez-se necessário elucidar alguns aspectos antropológicos da filosofia de Agostinho, abordando o homem como sendo imagem e semelhança de seu Criador, bem como o importante papel da vontade como força motora de suas escolhas e como expressão de seu amor. Tal amor, porém, necessita ser posto em ordem, em vista de amar aquilo que deve ser amado, isto é, o próprio Deus, bem como amar os seres criados em vista do Criador. Por fim, objetiva-se mostrar como o amor corretamente ordenado contribui para a formação de um Estado ideal, segundo o Doutor da Graça.

Palavras-chave: Amor; Vontade; Ordem; Deus; Bem.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyze Christian love as being fundamental within the moral philosophy of Augustine of Hippo. The philosopher, in his commentary on the First Epistle of Saint John, states: ‘Love, and do what you will.’ In this, one perceives the moral importance Augustine assigns to love in relation to human conduct and freedom, since the actions of one who loves fully and justly are not scattered, but directed by that love. At first, it was necessary to elucidate certain anthropological aspects of Augustine’s philosophy, addressing the human being as the image and likeness of his Creator, as well as the important role of the will as the driving force of his choices and as the expression of his love. Such love, however, must be rightly ordered, in view of loving what ought to be loved—that is, God Himself—as well as loving created beings in reference to their Creator. Finally, the aim is to show how rightly ordered love contributes to the formation of an ideal State, according to the Doctor of Grace.

Keywords: Love; Will; Order; God; Good.

¹ Graduando do Curso de Filosofia Bacharelado do Centro Universitário Salesiano de Vitória (UNISALES). E Mail: andremmrosa@hotmail.com

² Graduado em Matemática pela Universidade Estadual de Montes Claros (1979), graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1985), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1999). Professor do Centro Universitário Salesiano de Vitória (UNISALES). E-mail: luchi-jp@hotmail.com.

1 INTRODUÇÃO

A partir da propagação do cristianismo e de seus ideais, é na figura de Agostinho de Hipona que a filosofia patrística – relativa àquela desenvolvida pelos cristãos entre os séculos II e VIII, cujo enfoque fora a reflexão e o desenvolvimento da doutrina cristã com base na argumentação filosófica – bem como boa parte da filosofia cristã alcança um de seus cumes mais significativos (Boehner e Gilson, 2012). Agostinho converteu-se tardiamente, já que, em sua juventude, buscou conhecer diferentes visões filosóficas, a partir das quais acreditava ser possível encontrar uma verdade que pudesse satisfazê-lo. Chegou a aderir ao maniqueísmo e, mais tarde, tornou-se adepto do ceticismo. Entretanto, as insistentes inquietações interiores de Agostinho permaneceram, influenciadas, sobretudo, pelas suas insatisfações com as respostas dadas tanto pelos maniqueus quanto pelos céticos. Ao deparar-se, porém, com o pensamento cristão, sobretudo pelo encontro com o Bispo Ambrósio, em Milão, pela leitura das Sagradas escrituras e pelo conhecimento de obras neoplatônicas, Agostinho, após inúmeras reflexões espirituais, converte-se ao cristianismo.

A partir de sua conversão, Agostinho desenvolve um itinerário de conversão a Deus pelo qual o sujeito precisa ordenar a si próprio, suas paixões e desejos, orientando a própria vontade – força motora do homem – a querer e amar aquilo que deve, por natureza, ser amado e querido. Partindo do pressuposto de que todo homem deseja alcançar a felicidade, Agostinho, sob um viés cristão, desenvolve uma filosofia voltada para o campo ético e moral, a partir da qual não somente o indivíduo isolado possa se educar, mas também a sociedade como um todo. O Bispo de Hipona propõe a existência de uma hierarquia nos seres criados, pela qual se estabelece o modo de amá-los. Deus, sendo a plenitude do ser, é, por isso, digno de todo o amor acima de todas as criaturas. Segundo o Doutor da Graça, embora conhecer seja necessário para amar, o amor possui primazia sobre o conhecimento, sendo responsável por movê-lo e aperfeiçoá-lo, e conduzir o homem à verdade e à união com Deus. O desejo do conhecimento provém do amor, que é a força vital da alma, seu “peso” e princípio de todas as suas ações (Agostinho, 2002b).

Nesse contexto, pretende-se explanar, por meio da elaboração deste trabalho, de que modo o amor é concebido como sendo o cerne da vida moral, para Agostinho, e, uma vez estabelecido como sendo a causa do agir humano, analisar sua contribuição ao bom desenvolvimento ético e social, tanto para o indivíduo particular quanto para a sociedade como um todo. Segundo o Doutor da Graça, uma vida orientada por um amor corretamente ordenado e direcionado aos seus verdadeiros fins não se findaria num quietismo ou retração, mas, se plenamente vivida, a caridade (amor voltado para Deus) irá almejar o bem através das ações, pois a natureza própria do amor, de acordo com o pensamento cristão de Agostinho, traduz-se em atos, é causa da verdadeira liberdade humana e numa justa sociedade.

A partir disso, surge a importância de revisitar tal ideia, seu desenvolvimento e aprofundamento por Agostinho em seus escritos, uma vez reconhecida a importância ética e antropológica que o amor, sendo o cerne da vida moral, oferece à reflexão contemporânea sobre os fundamentos do agir humano. Agostinho propõe um amor autêntico, corretamente ordenado, e que seja critério último da justiça e da retidão interior, pois quem ama verdadeiramente, ama em conformidade com o bem e não

Comentado [1]: Creio que "Lastro" seja o termo mais próprio para o que queres dizer aqui.
OBS: Lastro é uma substância pesada de um navio que confere estabilidade em águas instáveis. Qualquer coisa, pesquisa no dicionário Caldas AULEte ai

pode agir contra ele. Tais ideias são fundamentais, se aplicadas em sociedade, uma vez que visam o estabelecimento da ordem e da unidade entre os homens.

2 METODOLOGIA

Pereira (2018, p. 67) afirma que método “[...] é o caminho para se realizar alguma coisa e quando se tem o caminho, torna-se mais fácil realizar viagens sabendo onde se está e onde se quer chegar e como fazê-lo.”. Com base nisso, o presente trabalho fundamentou-se em uma pesquisa bibliográfica, de caráter descritivo e exploratório, com enfoque na relevância e primazia do amor na filosofia moral de Agostinho de Hipona. A escolha do método tem por objetivo investigar o determinado tema e sua importância no ramo filosófico escolhido.

Conforme Vergara (2010, p. 43), a pesquisa bibliográfica consiste em um "estudo sistematizado desenvolvido com base em materiais publicados em livros, revistas, jornais, redes eletrônicas, ou seja, material acessível ao público em geral". No âmbito acadêmico, esta modalidade de pesquisa é imprescindível para o aprofundamento e a atualização do conhecimento, por intermédio da investigação científica de obras já publicadas. A metodologia adotada, portanto, empregou livros e artigos que versavam sobre o tema.

A análise se baseará nos escritos de Santo Agostinho, utilizando principalmente suas obras "O livre-arbítrio" (1995), "Confissões" (2002) e "A Trindade" (2005), que abordam os temas do amor, do homem e da felicidade em Deus. Para elucidar a temática, serão consultados comentadores como Boehner e Étienne Gilson, com foco na filosofia medieval, e suas obras "Introdução ao estudo de Santo Agostinho" (2010) e "História da filosofia cristã" (2012). Também foram utilizados os escritos de Giovanni Reale e Dario Antiseri, que debruçaram sobre a filosofia do autor explorado pela coleção de História da Filosofia, enriquecendo o embasamento teórico do trabalho.

Objetiva-se expor como se dá a primazia do amor corretamente ordenado dentro da moral estabelecida pela filosofia cristã de Agostinho de Hipona, bem como suas consequências éticas para a sociedade, tanto em âmbito individual quanto no âmbito social. Agostinho propõe uma imagem do homem, a qual será analisada, e se destacará o papel da vontade e do amor, forças motoras do agir do sujeito. Com isso, se esclarece a importância do tema para a filosofia não só para o campo religioso, mas também aos campos moral e ético, ao serem tratados temas como vontade, liberdade e justiça.

3 O HOMEM E A ALMA COMO SEMELHANÇA DO DIVINO

3.1 A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO AGOSTINIANO

Nascido em Tagaste, pequena cidade situada na Numídia, norte da África, Agostinho é considerado por muitos como sendo “o primeiro grande pensador a elaborar uma síntese sistemática entre a tradição filosófica grega com, mais especificamente o platonismo, e o cristianismo” (Marcondes, 2007, p.59). Embora viesse de família cuja mãe era muito religiosa, Agostinho não aderiu de imediato à fé professada por ela. Porém, certamente sua genitora, Mônica, foi fundamental para a sua adesão tardia à fé católica.

[...] De quem eram, senão de ti, aquelas palavras que me fazias soar aos ouvidos, através de minha mãe, tua serva fiel? [...] Envergonhava-me de atender as suas solicitações, porque me pareciam conselhos de mulher. No entanto, eram os teus conselhos, e eu não sabia; eu estava convencido de que tu te calavas, e que era ela quem falava. Mas por meio dela eras tu que me falavas, e nela eu te desprezava, eu, teu servo, 'filho de tua serva' (Agostinho, 2002b, p.49).

Durante sua juventude, Agostinho buscou conhecer diferentes visões e filosofias, pelas quais poderia encontrar uma verdade que pudesse satisfazê-lo. Dedicou-se, diante disso, ao estudo do maniqueísmo. Tal doutrina “apontava para um plano extremamente racionalista da fé, ao mesmo tempo em que priorizava o materialismo” (Reale, 1990, p.431). Segundo os maniqueus, “Deus seria um ente corpóreo, e todas as almas humanas seriam como que feixes desta corporeidade divina” (Boehner e Gilson, 2012, p. 143).

Agostinho aderiu ao maniqueísmo por cerca de nove anos, seduzido pelas promessas de que teria, assim como aqueles que também aderissem, um saber superior e a descoberta do que seria a verdade (Boehner e Gilson, 2012). Embora não tenha se tornado membro de forma plena, mas um mero frequentador, tal adesão tornou-se um empecilho para que se convertesse ao cristianismo.

Estava às portas da Igreja, mas a ignorância da verdadeira natureza do espírito vedava-lhe o ingresso. Pela mesma razão encontrava dificuldades insuperáveis perante o problema do mal. Conta-nos, ele mesmo, que imaginava a Deus e aos anjos como se fossem seres corpóreos. Via no universo uma única e imensa massa mole, composta de corpos diversos e de grandeza limitada. Concebia a Deus como uma substância infinita e imaginava-o a penetrar o universo inteiro, assim como a água penetra uma esponja (Boehner e Gilson, 2012, p. 145).

Brown (2025) afirma que a marca central da antiga fase maniqueísta de Agostinho foi evitar qualquer sentimento íntimo de culpa. Ainda que fossem caracterizados como sendo austeros e pessimistas em suas condutas, os maniqueus reservavam tal pessimismo apenas para a parte “má” do ser humano, considerando a “parte boa” como sendo imaculada, porção do divino. O mal, portanto, era concebido como sendo uma força totalmente externa, que apenas se impunha sobre um eu essencialmente bom e incorrupto, sempre separado de sua influência.

Para Agostinho, a necessidade de salvar um oásis imaculado de perfeição dentro de si talvez tenha constituído o liame mais profundo de sua adesão aos maniqueus. Muito depois de haver começado a aquilatar as dificuldades intelectuais do sistema maniqueísta, a postura moral deste ainda o atraía (Brown, 2025, p.61).

Em detrimento disso, Agostinho, em boa parte de sua trajetória, se queixou sobre a existência do mal pois, se todas as coisas foram criadas por Deus, que nelas penetra, deveriam ser todas boas em sua totalidade, o que não ocorre, pois o mal pode vir a ser causa de muitos sofrimentos, tais como teve Agostinho:

E eu quis roubar, e o fiz, não por necessidade, mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade. Roubei de fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar, pelo pecado em si (Agostinho, 2002b, p.51).

Assim, enquanto o cristianismo aparentava não responder ao problema do mal e sua existência no mundo, o pensamento maniqueu oferece ao espírito inquieto do Doutor

da Graça uma alternativa, ao propor um sistema dualístico, segundo o qual a realidade é regida por dois princípios últimos, um bom, e o outro, mau.

Amos os princípios são eternos, como também o é a batalha que travam, a qual, por sua vez, se reflete no próprio mundo, que não é senão o resultado desse conflito. No homem, a alma, composta de luz, é produto do princípio bom, ao passo que o corpo, feito de matéria grosseira, resulta da ação do princípio mau (Copleston, 2021, p.524).

Contudo, em meio aos seus estudos, o filósofo depara-se com o pensamento neoplatônico, derivado do pensamento de Platão, que acaba sendo de suma importância para a sua conversão, bem como o desenvolvimento filosófico e teológico do Doutor da Graça. Plotino, considerado do fundador do Neoplatonismo, e Porfírio, seu aluno, foram os dois filósofos de linha platônica cujas obras Agostinho mais lera, sendo ambos incisivos na formulação de seu pensamento. A ideia de que há um mundo além do sensível, a inexistência do mal enquanto substância e a existência de um Uno criador do qual tudo provém – sem que deixe de ser o que é - e para o qual tudo deve retornar, levaram Agostinho a solucionar as últimas profundas lacunas deixadas pelo caráter materialista do maniqueísmo em seu intelecto.

Boehner e Gilson (2012, p.146) afirmam que Agostinho herdou dos neoplatônicos, em primeiro lugar, “a noção de uma luz incorporal, invisível e puramente espiritual”. Tal luz está além do mero conhecimento sensível, e só pode ser encontrada pela interiorização, recolhendo-se do mundo exterior. Em segundo lugar, “deve aos platônicos a doutrina da diversidade radical entre o ser absoluto e o ser meramente participado” (Boehner e Gilson, 2012, p.146), segundo a qual somente Deus é que existe plenamente, enquanto os seres criados, são mutáveis, contingentes. Em terceiro lugar, Agostinho percebe, pelos escritos neoplatônicos, que “todas as coisas que existem são boas” (Boehner e Gilson 2012, p.146). A corrupção, ao contrário de negar a bondade das coisas, a reitera, uma vez que, se há certa corrupção, é porque há certo grau de bondade anterior a ela, ainda que não absoluto. Diante disso, o mal não seria uma substância, mas a corrupção ou ausência do bem, pela qual as coisas sofrem privações em seu ser. O mal em sua plenitude seria, portanto, o não ser, e por isso, Deus não poderia ser o criador do mal, pois não há quem tenha lhe dado o ser. Assim, afirma Agostinho:

Depois de ter lido os livros dos platônicos, que me estimularam a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir teus atributos invisíveis através das coisas criadas, e compreendi, à custa de derrotas, qual a verdade que eu, imerso nas trevas, não tinha conseguido contemplar (Agostinho, 2002b, p.195).

Ao se deparar com a diferença entre as suas inquietações relacionadas ao mal, os ideais propagados pelo maniqueísmo e as explicações dadas pelos neoplatônicos, Agostinho afasta-se do pensamento maniqueísta. Entretanto, ainda que mais familiar ao pensamento cristão, Agostinho se desloca para o pensamento Céptico, uma vez que que o conhecimento pleno da verdade e a sabedoria superior, tal como propunham os Maniqueus, não poderiam ser alcançados. Segundo o cepticismo, todo o conhecimento deveria ser posto em dúvida, uma vez que não seria possível alcançar verdades absolutas. Ainda assim, por não encontrar o nome de Cristo em tal pensamento (Reale, 1990, p.431), Agostinho afasta-se do cepticismo.

Com isso, decide-se por aderir ao cristianismo, sendo batizado em 387 pelo Bispo Ambrósio, cujos sermões Agostinho constantemente ouvia e admirava, ainda que seus pensamentos estivessem sob a régia de outras doutrinas:

Eu me encantava com a suavidade de seu modo de discursar; era mais profundo, embora menos jocoso e agradável que o de Fausto quanto à forma. A respeito do conteúdo, porém, não era possível qualquer comparação: perdia-se este último entre as falsidades dos maniqueus, ao passo que o outro ensinava a doutrina mais sábia da salvação. Mas a salvação está longe dos ímpios. Eu era um deles, ainda que estivesse me aproximando dela paulatinamente e sem o perceber (Agostinho, 2002b, p.133).

Dentro da filosofia cristã, o amor ganhou uma conotação diferente da que possuía nas filosofias anteriores. Na antiga Grécia, o amor, chamado de *eros*, foi muito investigado por filósofos como Platão, segundo o qual o *eros* não seria nem Deus supremo nem homem (Reale, 1990), mas sim, tal como expõe no Banquete (2012) é intérprete e transmissor dos desejos humanos aos deuses, e das vontades divinas aos homens. É chamado, de acordo com a filosofia grega, de demônio, “ser divino em geral, que não o supremo, ao qual é habitualmente reservada a função de mediação” (Abbagnano, 2007, p.239) entre o homem e Deus.

Platão aponta que a alma, antes de assumir um corpo no mundo sensível, contemplou a Beleza no chamado mundo das ideias, entretanto, ao se precipitar num corpo material, tudo esquece. Entretanto, pelo exercício da filosofia, a alma como que se “recorda” do que havia contemplado no mundo das ideias, e esta recordação se dá de modo especial à ideia de Beleza, uma vez que a presença imperfeita desta no mundo sensível inflama e conduz a alma a buscá-la, desejá-la. Diante disso, verifica-se o amor platônico, que é força dinamizadora e causa de ascensão da alma ao que o filósofo chama de “Absoluto” (Reale, 1990, p.153).

Entretanto, sob uma ótica moral, Bento XVI, em seu documento “Deus Caritas Est”, aponta que tal dinamização proposta pelo *eros* grego deu bases para justificar o “inebriamento, a subjugação da razão por parte duma ‘loucura divina’ que arranca o homem das limitações da sua existência e, neste estado de transtorno por uma força divina, faz-lhe experimentar a mais alta beatitude” (Bento XVI, 2011, p. 9). O *eros* se configura como um caminho rumo à mais alta felicidade, pois elevaria o homem acima de suas limitações terrenas, entretanto, pode culminar num processo destrutivo ou meramente hedonista.

O amor *ágape*, por sua vez, como é chamada a nova terminologia grega utilizada para referenciar o amor nas Sagradas Escrituras, se caracteriza, primeiramente, não por uma força, ou ascensão do homem ao divino, mas sim descida do próprio Deus, que é quem primeiramente ama e vem ao encontro do homem, e com isso, “o homem só pode amar na dimensão do novo amor realizando uma revolução interior radical e assemelhando o seu comportamento ao de Deus” (Reale, 1990, p. 388).

Assim, nas palavras de Bento XVI (2011, p.14): “Já não se busca a si próprio, não busca a imersão no inebriamento da felicidade; procura, ao invés, o bem do amado: torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, antes procura-o”. O foco do amor passa a ser a doação, e não mais a recepção e elevação individual. Não é passivo, mas é uma ação que busca constantemente o bem da pessoa amada, o que transforma o amor de uma força ascendente para uma doação descendente, refletindo, assim, o amor de Deus.

Agostinho, a partir de sua conversão, se aprofunda no amor cristão, pelo qual o homem ama o seu próximo e os bens materiais não em vista de si próprio, mas sempre em função de Deus. Com isso, diferentemente dos antigos gregos, segundo os quais o homem bom é aquele que possui conhecimento, em Agostinho, o homem bom é aquele que ama de forma ordenada, isto é, quando ama os homens e as coisas em função de Deus, e tal amor é o amor *charitas*³ (ou caridade). Por outro lado, quando o homem ama de forma desordenada, isto é, não ama retamente aquilo que se deve amar e ama desordenadamente o que não deveria, seja o mundo, os bens materiais ou a si mesmo, este amor é chamado *cupiditas* (Reale, 1990).

3.2 A FINALIDADE DO HOMEM

Em sua filosofia, Platão aponta que a realização do homem se dá mediante a aproximação deste com o chamado mundo das ideias – no qual estariam todas as ideias que deram origem aos seres do mundo sensível, inclusive a ideia de perfeição, bem como a própria ideia do bem – ocasionada por meio do conhecimento, e a felicidade se dá à medida em que o sujeito conhece, contempla o bem e vive uma vida virtuosa. Assim:

Sócrates tinha posto no 'cuidado da alma, a suprema tarefa moral do homem. Platão reitera o mandamento socrático, mas a ele acrescenta um matiz místico, explicando que 'cuidado da alma' significa 'purificação da alma' (Reale, 1994, p.214).

Já o mundo sensível seria constituído pelas cópias daquelas ideias que se encontram no mundo suprassensível. Tudo seria imperfeito, e os sentidos seriam motivo de engano para o sujeito, uma vez que não captam a verdade em si, mas uma cópia imperfeita da verdade. Com isso, a purificação da alma está no retorno ao mundo das ideias, que ocorre mediante o conhecimento metafísico, a busca pelo transcendente e, por consequência, do conhecimento do mundo das ideias, a contemplação do verdadeiro bem. Acerca disso, afirma Reale:

Essa purificação se realiza quando a alma, transcendendo os sentidos, toma posse do mundo do inteligível puro e do espiritual, unindo-se a ele como ao que lhe é congênito e conatural. [...] É necessário refletir justamente sobre esse valor de purificação reconhecido à ciência e ao conhecimento (valor que os antigos pitagóricos, como vimos, já haviam descoberto), para compreender a novidade do 'misticismo' platônico: ele não é uma contemplação a-lógica e extática, mas um esforço catártico de pesquisa e de subida progressiva ao conhecimento. [...] Portanto, conhecendo, a alma se cura, purifica-se, converte-se e se eleva. Nisso consiste sua virtude (Reale, 2014, p.214).

Platão, portanto, prioriza o conhecimento e o uso da razão, pelos quais o homem se distancia do sensível e do saber empírico, no processo de elevação da alma e no alcance da felicidade humana. Acerca disso, afirma Reale:

A felicidade não pode consistir senão na forma mais alta do prazer, que é o da parte racional da alma. Esse prazer é também o mais verdadeiro (aliás, o único verdadeiro), porque o objeto que o causa é o objeto mais verdadeiro, é o ser e o eterno contemplados pela alma (Reale, 1994, p.271).

³ Palavra em latim usada para traduzir o termo grego "Ágape" na Vulgata, a tradução da Bíblia para o latim, declarada como sendo a oficial da Igreja Católica (João Paulo II, 1979).

Para Aristóteles, todos os homens tendem, em suas ações, a objetivar um bem. Entretanto, há bens que são almeçados em vista de outros, e há bens que são almeçados em si mesmos. Estes últimos estariam ligados a um bem supremo, que se caracteriza como tendo seu fim em si mesmo. Acerca disso, diz o estagirita:

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens (Aristóteles, 1985, p.17).

A este bem supremo, para o qual todas as ações humanas tendem, Aristóteles responde que “quanto ao seu nome, a maioria está praticamente de acordo: felicidade o chamam” (Aristóteles, 1985, p.19). Entretanto, tal felicidade não se daria de modo relativo ou supérfluo, mas objetivo. Segundo Aristóteles, não estaria nos prazeres sensíveis, pois estes assemelham os homens a escravos e animais. Também não estaria nas honras, pois estas são exteriores ao homem, e que cujo valor se dá muito mais por quem as confere que quem as recebe (Aristóteles, 1985). Já as riquezas, também não podem ser motivo de felicidade suprema do homem, pois estas são sempre meios para se obter algo, e não como fins (Aristóteles, 1985). Também não seria um bem tal como indicado por Platão, isto é, transcendente:

Ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível (Aristóteles, 1985, p.22).

Com isso, Aristóteles propõe que o maior bem realizável e adquirível pelo homem estaria naquilo que é próprio ao homem, isto é, naquilo que lhe é inerente e que o difere dos demais animais, que é a sua razão, bem como a atividade da alma segunda esta razão. A realização do homem estaria, portanto, no pleno desenvolvimento das atividades da alma orientada pela virtude, a qual Aristóteles (1985, p.42) define como sendo a disposição “consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria)”.

Aristóteles, portanto, considera o conhecimento e o desenvolvimento da razão humana como sendo fonte da felicidade do homem. À diferença de Platão, propõe que “a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios.” (Aristóteles, 1985, p.27).

Agostinho, por sua vez, tendo como principais bases para o desenvolvimento de sua filosofia, os escritos da filosofia grega, sobretudo Platão e o neoplatonismo (Agostinho, 2002b, p.182), não rejeita por completo a filosofia que o antecedeu, mas dela se utiliza para dar base ao seu pensamento filosófico, fundamentado na mensagem de Jesus Cristo.

Para o Doutor da Graça, a felicidade última do homem está na união do homem ao seu criador, e esse processo é impulsionado pela inquietude do coração humano diante da grandeza de seu criador. Assim, afirma: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti.” (Agostinho, 2002b, p.15). Na medida em que busca a Deus, busca a si próprio, e nisso se realiza, e encontra sua felicidade.

Ao criar o homem e as demais criaturas, Deus confere-lhes o *ser*⁴, não sumamente, tal como ele é, mas em níveis graduais, como aponta Agostinho:

Deus, a essência suprema, isto é, aquele que é sumamente e por isso é imutável, deu o ser às coisas que criou do nada, mas não deu o ser sumamente como ele próprio é: a uns deu mais ser a outros menos ser e assim ordenou a natureza segundo os graus da sua essência (Agostinho, 2000a, p.1083).

Diante da hierarquia dos seres criados, o homem possui primazia, ocupando lugar de destaque, uma vez que se diferencia dos demais seres, pois “o homem foi criado à imagem de quem o criou, não segundo o corpo nem segundo alguma parte da alma, mas segundo a mente racional, onde pode residir o conhecimento de Deus.” (Agostinho, 2005, p.377). É, portanto, pela sua abertura ao divino que o homem se diferencia dos demais seres, uma vez que é capaz de conhecer e refletir sobre o próprio criador.

3.3 A ALMA E SUA ABERTURA AO DIVINO

Embora os animais sejam compostos de alma, é na alma humana, porém, que se nota a principal diferença entre o homem e os demais seres – mesmo os animados. Ela se distingue por apresentar a capacidade de raciocínio, e por isso, ter o domínio sobre as paixões. É sobre isso que trata o Bispo de Hipona no seguinte trecho:

Muito bem! Mas dize-me ainda: Não é evidente que quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é, pois, o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? Ao que responde Evódio: “Não encontro outra coisa. Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para todos que essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe daríamos mais correto do que o de razão? (Agostinho, 1995, p.44).

O homem é, portanto, uma unidade substancial entre alma e corpo. Entretanto, Agostinho deixa claro em seus escritos que a alma, por suas características próprias, possui primazia em relação ao corpo, uma vez que é a responsável por lhe conferir vida. Graças a tal união, “a natureza inferior ou corporal se une, por intermédio da natureza superior da alma, com a natureza suprema de Deus” (Boehner e Gilson, 2012, p.182). A alma seria o elo entre o corpo por ela vivificado e o divino.

Agostinho fala continuamente de si próprio, tornando-se, ao mesmo tempo, aquele que observa e que é observado, e sua grande novidade, em relação aos que o

⁴ Na tradição escolástica, o termo “ser” (lat. *esse*) é usado de forma análoga. Há uma distinção fundamental: Deus é o “Ser necessário” ou “Ser por essência”, no qual a essência e a existência são idênticas. As criaturas, por outro lado, não são o ser, mas o recebem por “participação”. Como explica Abbagnano ao discutir esta doutrina, “o que tem ser, mas não é o ser, é ente por P. [Participação]”. É esse ato de criação que confere o ser de forma “gradual”, estabelecendo uma hierarquia de entes que “participam” em diferentes graus da perfeição do Ser divino. (Abbagnano, 2007)

antecederam, ao tratar do homem e da condição deste, é afirmá-lo como sendo reflexo do Deus Trindade do cristianismo, e à medida que imita este, torna-se cada vez mais quem é de fato, quem foi criado para ser (Reale, 1990). Agostinho expressa, por meio deste pensamento, em que consistiria a felicidade do homem, o seu *eudaimonismo*⁵.

Em nós, fora de qualquer dúvida, encontramos imagem de Deus, da Trindade, que, embora não seja igual, mas pelo contrário, muito distante dela, não coeterna com ela e, para dizê-lo em poucas palavras, não da mesma substância que Ele, é, por natureza, de todas as criaturas a mais próxima de Deus (Agostinho, 2002a, p. 1051).

O conceito de participação utilizado por Agostinho provém do neoplatonismo, bem como a ideia do homem como imagem de Deus. Segundo tal, todo ser criado, de certa forma, participa da natureza de seu criador, ainda que modo limitado, por isso, caberia ao homem, diante de suas limitações, progredir em vista da união a Deus (Agostinho, 2005).

O homem, portanto, participa⁶ da natureza de seu criador, embora de forma limitada, por isso caberia a ele, diante de suas limitações, progredir em vista da união a Deus (Agostinho, 2005). Por ocupar lugar de destaque dentre os seres criados por Deus, o homem possui por natureza uma íntima ligação com seu criador, a qual reflete a natureza do próprio Deus. Agostinho busca elucidar tal ligação, analisando alguns aspectos do homem que aludem ao Deus cristão. Um desses principais aspectos que, segundo Agostinho, ligam o homem a Deus, é o amor.

O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnis. Bebamos antes em uma fonte mais pura e cristalina. Elevemo-nos até à alma, calcando a carne. Num amigo, o que ama a alma, a não ser a alma dele? E aí, na verdade, estão as três realidades: aquele que ama, o que é amado e o amor (Agostinho, 2005, p. 284).

Diante disso, o Agostinho expõe, inicialmente, as três dimensões do amor, que o configuram como uma imagem clara da trindade, a saber: o amante, o amado e o amor. Com base nisso, Agostinho propõe que o amor, antes de ser exterior, já surge em seu interior, fazendo-se necessário aprofundar-se na estrutura do próprio homem a fim de melhor compreendê-la.

Uma primeira grande imagem do amor presente no homem seria a composta pela mente, o conhecimento e o amor. Para que o sujeito ame algo ou alguém, é preciso conhecê-lo, pois “não se ama o desconhecido” (Agostinho, 1995, p. 314). Quando o sujeito busca o amor a si, ele busca também conhecer a si próprio, e nisto surgem três realidades que, embora, distintas, são inseparáveis: a mente que existe, o conhecimento que ela tem de si própria e o amor pelo qual se liga ao conhecimento.

⁵ *Eudaimonismo* é uma doutrina filosófica da Antiguidade grega que se refere à concepção de felicidade como sendo objeto da moral (Abbagnano, 2007).

⁶ O conceito de participação foi utilizado por Platão e amplamente propagado pela metafísica medieval para distinguir “o ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por participação”, que pertence às criaturas. O homem, enquanto criado por Deus, participa limitadamente da natureza de seu criador. (Abbagnano, 2007)

Mas quando a mente se conhece e se ama, aquelas três realidades: a mente, o conhecimento e o amor permanecem uma trindade e não se dá nenhuma mistura ou confusão. Cada uma dessas realidades está em si, e, contudo, estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total; cada uma nas duas outras, ou as duas outras em cada uma delas. Portanto, todas em todas (Agostinho, 1995, p. 295).

Uma segunda imagem do amor a qual Agostinho dá devida importância pode ser captada, de modo contínuo à primeira exposta, ao relacionar a mente com as faculdades da inteligência, memória e vontade, “pois de nada recordamos da mente, senão pela memória; nada compreendemos senão pela inteligência; e nada amamos senão pela vontade” (Agostinho, 2005, p. 494). Sobre isso, o Bispo de Hipona concede notória importância à vontade, pela qual a inteligência e a memória são guiadas à plena beatitude, isto é, a união a Deus. Sobre isso, afirma o Doutor da Graça:

Ao mencionar, pois, as três realidades: o talento, a ciência e o uso (ou em outras palavras: os dons naturais, os conhecimentos e o emprego que deles se faz), a primeira coisa a ser tratada em relação a essas três faculdades é o poder da memória, da inteligência e da vontade. Em segundo lugar, é mister considerar o que cada um adquiriu pela memória e a inteligência, e o ponto até onde chegou a alma, com sua força de vontade. Em terceiro lugar o emprego que a vontade fez disso tudo. Passando revista aos conhecimentos adquiridos pela memória e a inteligência, verificar-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos com um fim alcançado (Agostinho, 2005, p. 331).

Diante disso, verifica-se parte importante da fundamentação dada pelo Bispo à imagem de Deus presente no interior do sujeito, bem como a tese de que a vontade possui extrema importância para que o sujeito progrida na união a Deus. Esta seria responsável por guiar os movimentos da alma, as escolhas humanas e mover o ser a determinada direção, a fim de gozar de algo (Agostinho, 1995).

4 O AMOR E SUA RETA ORIENTAÇÃO

4.1 VONTADE E AMOR

Boehner e Gilson afirmam que “para Agostinho todas as afeições e sentimentos da alma são outras tantas manifestações da vontade” (2012, p. 188). Segundo a filosofia elaborada pelo Doutor da Graça, os afetos básicos da alma são o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Acerca disso, afirma Agostinho:

O amor que aspira a possuir o que ama — é desejo; quando o possui e dele goza — é alegria; quando foge do que lhe repugna — é temor; se a seu pesar o experimenta — é tristeza. Estes sentimentos são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons, quando o amor é bom (Agostinho, 2000a, p.1253).

Em síntese, todos os movimentos da alma, “consistem na aceitação ou na rejeição, pela vontade, de algo bom ou mau.” (Boehner e Gilson, 2012, p.188). Todas as operações da alma possuem dependência da vontade, e assim pode-se afirmar que “a vontade é o homem” (Gilson, 2010, p. 256). Cabe analisar em que consistiria o princípio de movimento da vontade.

Segundo a física grega, todo corpo tende naturalmente a se deslocar a um lugar que lhe é próprio. Cada ser possui um peso próprio, responsável por movê-lo, orientá-lo. (Aristóteles, 1995). Já Agostinho, partindo da mesma ideia de que todos os corpos

possuem um peso que lhes é próprio, redireciona esse peso para a busca e o repouso em Deus, e assim afirma:

Em teu dom repousamos e nele gozamos em ti. Ele é o nosso descanso, é o nosso lugar. É para lá que o amor nos arrebatava. [...] O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. [...] As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva (Agostinho, 2002b, p. 407).

O amor aos bens os quais deve-se amar ampara-se na capacidade racional que é natural do homem, uma vez que a razão é fator primordial para a diferenciação do homem dos demais animais. Agostinho afirma que “[...] nenhum homem estudioso e nenhum curioso ama o desconhecido, ainda que persista num grande desejo de saber o que não sabe.” (Agostinho, 2005, p.314). O conhecimento por parte do intelecto é fundamental para que o amor ao bem conhecido se desenvolva.

Entretanto, o mesmo Agostinho (2002) propõe que não seja suficiente para a alma conhecer a verdade, se não a ama integralmente, uma vez que muitos a aprovam quando são por ela iluminados, mas muitos a ignoram quando são por ela confrontados. Ao afirmar “Ama e faze o que quiseres” (Agostinho, 1989, p. 151), Agostinho sintetiza a ideia de que o amor é o critério último da ação moral. O homem pode conhecer o bem e, mesmo assim, não o amar. Entretanto, aquele que ama o bem, não só o conhece, mas assim o faz de modo mais profundo.

Vê-se, portanto, que é um movimento duplo, que se finda no amor. O intelecto tem seu papel, entretanto, é pelo amor que se adere plenamente à verdade. Aquele que ama verdadeiramente não pode agir contra o bem, pois sua vontade está conformada à vontade divina. O conhecimento pode indicar o que é justo, mas é somente pelo amor que o sujeito se torna justo.

Mas, antes de assim engendrar em nós o conhecimento, é necessário que o desejemos; conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar. [...], mas, de qualquer aquisição de conhecimento que se trate, ela sempre será determinada por um movimento de busca que parte da vontade (Gilson, 2010, p.255).

No processo do agir moral, o conhecimento obtido pelo intelecto dá luz ao caminho a ser seguido, porém, é pela vontade que o sujeito se decide por ele. Assim, Agostinho (2005) propõe que a vontade seja o motivo tanto do pecado quanto da vida reta. Tanto o seguimento da concupiscência⁷ quanto da justiça tem por força motriz a vontade. O amor, portanto, não apenas precede o agir ético, mas o fundamenta e o orienta, tornando-se o elo que integra conhecer e o agir. O conhecimento se consuma no amor.

Tendo sido estabelecida a natureza do homem e suas características, convém ressaltar as características do amor, guia da vontade, e o papel que este exerce na união do homem a Deus. Tal como já exposto, os antigos gregos consideravam que o corpo do homem possui uma força, um peso que o inclina à determinado fim no

⁷ Entendida sob a ótica de S. Tomás, segundo a qual é o desejo do prazer, obtido tanto por um bem espiritual, quanto por um bem sensível. (Abbagnano, 2007)

cosmos. Agostinho reitera a ideia de que há um peso natural que convida o homem ao movimento, a um objetivo, a um fim, e a isto dá o nome de amor, força motriz que guia o homem em direção ao seu fim. Uma vez que a felicidade última do homem, sendo criatura, é o repouso em Deus, seu criador, o amor deve ser corretamente direcionado a tal.

Sendo o amor a causa motora de todos os movimentos interiores e, por consequência, exteriores do sujeito, é também parte da essência deste. O homem não encontra seu repouso enquanto não encontrar o seu fim. Entretanto, o amor em si, causa do mover humano, pode direcioná-lo tanto para algo bom, quanto para algo mau, a depender de seu objeto desse amor. Em seus escritos, Agostinho confessa que até mesmo os seus erros tiveram por origem o seu amor:

Era asquerosa e eu gostava dela. Gostava de arruinar-me, gostava de destruir-me; amava, não o objeto que me arrastava ao nada, mas o aniquilamento em si. Pobre alma embrutecida, que se apartava do teu firme apoio para autodestruir-se, buscando, não algo desonesto, mas a própria desonestidade. (Agostinho, 2002b, p.51).

O amor, embora seja força motora da vontade, não garante que o sujeito venha a fazer somente coisas boas. Assim como o amor pode vir a ser causa de atos heroicos, ou caridosos, de igual modo, o amor é também quem opera no adultério, nos crimes, luxúrias, entre outros (Gilson, 2010). Mesmo nos erros, o sujeito busca algo que lhe pareça bom. O problema, portanto, não está em amar, mas em dirigir o amor a bens inferiores, afastando-se do bem superior, que é o próprio Deus.

4.2 A ORDEM DO AMOR

É preciso, portanto, não questionar sobre a veracidade da existência do amor e sua presença nos homens, mas sobre o modo pelo qual, sob a ação da Graça divina, se alcança uma vida reta, isto é, o que precisamente deve o sujeito amar, bem como o modo como tal amor é estabelecido. Acerca disso, afirma Reale:

Quando o amor do homem volta-se para Deus (amando os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas*; quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é *cupiditas*. Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo (Reale, 1990, p. 459).

Com relação a tal capacidade de ordenamento, Agostinho expressa-a a partir da análise do homem como ser dotado de entendimento, e sua comparação com os demais seres, tanto animados quanto inanimados. Agostinho aponta que três são as realidades dos seres: o existir, o viver e o entender. Com isso, surge seu argumento sobre a hierarquia dos seres, na qual o homem recebe primazia ante os demais seres, por ser portador das três realidades:

É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas (Agostinho, 1995, p. 81).

Sendo dotado de entendimento, o homem, a partir de sua vontade, necessita validar sua posição de destaque na hierarquia dos seres. Surge então a necessidade de

ordenar a si próprio, avaliando e distribuindo o amor de forma justa, pelo que ele chama de *Ordo Amoris*.

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica. [...] 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, 2002a, p. 65).

Para o Doutor da Graça, viver de maneira santa e justa depende da capacidade de bem avaliar o valor das coisas, isto é, reconhecer o lugar que cada realidade deve ocupar em nossa hierarquia de afetos. O amor não é suprimido, mas precisa ser orientado segundo o valor real dos objetos para os quais ele se direciona. Tal orientação, contudo, não é fruto apenas de esforço humano, mas dom de Deus que, pela Graça, reordena a vontade (Agostinho, 2018a). Deus, portanto, deve ser amado acima de tudo, e as criaturas devem ser amadas na medida em que se relacionam com Deus. Desordens do amor conduzem às injustiças interiores e sociais, pois o amor, se vivido retamente, traduz-se em ações concretas. Assim, a justiça, para Agostinho, começa no coração do sujeito, pela correta disposição do amor, o que repercute na conduta moral e na formulação de uma vida plena.

Sendo assim, é pelo chamado amor *charitas*, estabelecido por Jesus Cristo como o cerne de toda a pregação evangélica e fundamento da vida humana que almeja a união a Deus, que o sujeito deve definir o objeto de seu amor, seu peso, e, por consequência, de sua vida. Tal recomendação se encontra no Evangelho de Marcos, quando Jesus apresenta os mandamentos mais importantes:

O primeiro é: Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor, e amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento, e com toda a tua força. O segundo é este: Amarás o teu próximo como a ti mesmo; Não existe outro mandamento maior do que este (Bíblia de Jerusalém, 2002, p.1778).

Percebe-se que o amor expresso por Jesus possui duas conotações. Num primeiro momento, ele aponta para a primazia do relacionamento com Deus, e, num segundo, aponta para a relação do homem para com o seu próximo, e, por consequência, consigo mesmo. Diante disso, o princípio pelo qual o amor deve ser orientado é o do amor a Deus.

A respeito da ordem de se amar os seres criados, é definido um critério para estabelecer o modo pelo qual o homem relacionar-se-á com os bens, estabelecido pelos conceitos de *uti* e *frui*. Acerca de tais conceitos, explicam Boehner e Gilson:

'Frui' significa afeiçoar-se a uma coisa por amor a ela mesma [...]. 'Usar', ao contrário, é servir-se de algo para alcançar um objeto que se ama [...]. Mas Agostinho acrescenta, muito a propósito: 'Si tamen amandum est!': 'suposto que tal objeto seja digno de ser amado', pois um uso ilícito deveria antes chamar-se de excesso ou abuso (Boehner e Gilson, 2012, p.193).

Com isso, somente pode-se fruir de Deus, sumo bem, e do qual não há nenhum bem acima, uma vez que "de todos os outros seres existentes do mundo nosso amor seguramente não poderá neles encontrar seu fim, mas usá-los para, por fim, ancorar no único ser digno de deleite" (Lima, 2017, p. 45), que é o próprio Deus. Quanto aos

demais bens, estes devem ser utilizados como meios para se alcançar as realidades divinas, e tal é também o critério de amor ao próximo, uma vez que, tendo ambos a finalidade de amar a Deus a partir dos bens criados, devem relacionar-se em vista de um pleno gozo em Deus.

Tal relação, portanto, não se configura como um individualismo ou uma objetificação do outro, mas a busca por realçar sua dignidade de imagem e semelhança com o divino. Como já exposto anteriormente, o homem, embora partilhe com os demais seres o *ser* dado por Deus, é o único dotado de razão e entendimento. Embora não tenha vindo da substância divina, uma vez que a mutabilidade dos seres é incompatível com a necessidade de Deus, a dignidade de imagem de Deus é própria da alma humana, uma vez que é por ela que o sujeito se abre diretamente a Deus: “E ela é a imagem de Deus, porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele. E não poderia alcançar tão grande bem, se não fosse ela a sua imagem.” (Agostinho, 2005, p.453).

O fator primordial para a semelhança do homem com Deus está, portanto, em sua alma, de onde provém sua dignidade. Pela vontade, isto é, por seu amor, o homem torna-se capaz de Deus, e à medida que o busca e o conhece, o homem como que “atualiza” sua semelhança com o divino, embora manchado pelo pecado original. É, porém, pela Graça que essa busca se torna possível, pois o próprio Deus move o coração humano e o restaura: “Quanto aqueles que, advertidos a se lembrarem de si, convertem-se ao Senhor, de disformes que eram pelas paixões mundanas, são eles reformados pelo Senhor [...] a fim de que aquela imagem comece a ser restaurada por quem a formou” (Agostinho, 2005, p.470).

5 A ORDEM SOCIAL: CONTRIBUIÇÕES ÉTICAS

Em seu escrito “A natureza e a graça” (2018a, p.127) Agostinho de Hipona propõe, a partir de sua experiência de conversão espiritual, que o progresso no amor seria a condição fundamental para o também progresso à plena justiça em sociedade, uma vez que a vontade corretamente orientada para desejar e amar aquele que deve ser desejado e amado, isto é, o próprio Deus, necessariamente tem como consequência a ação, as boas obras. Assim, a vivência em comunidade seria reflexo da vida moral individual, da maneira pela qual o sujeito direciona a própria vontade. Acerca disso afirma Gilson que “É um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade” (2010, p. 326).

5.1 LIBERDADE E JUSTIÇA

No plano individual das suas análises morais, em seus comentários à primeira carta do Apóstolo São João, o Bispo de Hipona disserta: “ama, e faze o que quiseres” (Agostinho, 1989, p.151). Embora aparente indicar uma certa limitação da liberdade humana, tal formulação contém, porém, contornos éticos, uma vez que, como já dito, o amor, para ser pleno, precisa ser devidamente ordenado.

O homem, segundo Agostinho, pela vontade, possui a capacidade de escolher, de determinar a si próprio e tornar-se responsável por seus atos. Tal vontade, no entanto, nem sempre é capaz de escolher o bem, uma vez que, vista de modo isolado, pode

tanto optar pela escolha de algo bom quanto pela de algo mau, não sendo possível, com isso, defini-la por si mesma, mas sim, a partir do rumo para o qual escolhe agir (Agostinho, 1995).

Diante disso, ressalta-se, na filosofia de Agostinho, o fato de que “criatura alguma é autossuficiente, quer para existir, para conhecer ou para viver” (Boehner e Gilson, 2012, p. 193). Essa dependência radical do Criador implica que todo o bem procede de Deus, inclusive a retidão da vontade. Assim, uma vez estabelecida a ordem do amor e a correta utilização dos bens, pode-se alcançar uma compreensão mais profunda do termo “*Uti*”. Quando o sujeito se utiliza de um bem de modo verdadeiro e ordenado, manifesta que tem domínio sobre ele, isto é, que dispõe livremente do bem do qual se serve. Por consequência, alcança uma liberdade interior diante de todas as coisas.

De igual modo, a caridade também se relaciona com o homem virtuoso. Sendo o amor intimamente relacionado com a vontade, e uma vez estabelecido Deus como o sumo bem, objeto primaz de desejo da vontade corretamente ordenada, não se pode dizer que o amor caritativo põe o sujeito num quietismo distante de sua realidade, mas é justamente pelo fato de se relacionar à vontade que dispensa juízos éticos exteriores a ele. É o que afirmam Boehner e Gilson:

Claro está que uma caridade tão perfeita não derroga, em absoluto, os preceitos morais. Tampouco se deve confundi-la com um quietismo comodista e inativo. A caridade deve dominar a vida moral. Corretamente interpretada, a fórmula *Dilige et quod vis fac* só admite um sentido: se amas de verdade, não poderás deixar de fazer o bem. Quem diz caridade, diz amor; quem diz amor, diz vontade; quem diz vontade, diz atividade. Assim o amor, por sua mesma natureza, tende a traduzir-se em atos (Boehner e Gilson, 2012, p. 191).

O verdadeiro amor a Deus implica o amor ao próximo, e a via unitiva a Deus perpassa pelo amor ao próximo, o qual Agostinho caracteriza como sendo, em primeiro lugar, “[...] o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos” (Agostinho, 1996, p.1920), ou seja, amar aqueles que lhe são mais próximos.

Amar o próximo, por sua vez, não significa amá-lo como um objeto, mas reconhecê-lo como meio pelo qual se busca o próprio Amor, que é Deus. Agostinho aprofunda essa relação ao afirmar que quem ama verdadeiramente o irmão também ama a Deus, já que “Deus é amor” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 2131). Assim, aquele que tem o amor em seu coração vê a Deus, pois participa de sua própria natureza (Agostinho, 1989, p.194).

Assim, como afirma Lima (2017), “é amando a realidade concreta do próximo que se torna acessível a realidade invisível de Deus”. O amor fraterno se configura, portanto, como um meio eficaz para amar a Deus, bem como, por consequência, tal seria o meio de se alcançar outras realidades procedentes de Deus, como a imortalidade da alma e a felicidade plena.

Sendo o amor motor primordial da vontade do homem, aqueles que amam a Deus o possuem por fim último de todas as suas ações, almejando, diante das escolhas da vida, a eternidade. Pelo contrário, aqueles que amam desordenadamente aquilo que não se deve amar, ou de modo desigual, isto é, amando mais o que deveria amar

menos, e menos o que deveria amar mais, assim também suas escolhas estarão atreladas à tal desordem. Agostinho não menospreza os bens materiais e transitórios, mas propõe uma correta utilização destes, mas é de extrema importância que o sujeito tenha a sabedoria para não os priorizar em favor dos bens eternos e imutáveis.

Partindo do amor estabelecido no cerne da vida moral, tanto individual quanto coletiva, o Doutor da Graça relaciona-o com a concepção de justiça em sociedade. Esta, já estaria presente no interior de cada homem, e assim propõe Agostinho, ao afirmar as características de uma alma justa:

'aquela que, segundo os ditames da ciência e da razão, dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes', mas também esforçar-se por viver eles mesmos conforme a justiça, distribuindo a cada um o seu, não devendo nada a ninguém, a não ser o amor mútuo (Agostinho 2005, p. 275).

Diante do exposto, compreende-se que o amor devidamente ordenado não apenas fundamenta, mas também aperfeiçoa a virtude da justiça, pois é ele que confere unidade e direção à vontade humana. A justiça, entendida como sendo a virtude pela qual se distribui a cada um o que é seu (Agostinho, 1995, p.58), só se realiza plenamente quando nasce de um amor que reconhece a hierarquia dos bens e orienta todas as ações ao Sumo Bem, que é Deus. Quando o amor se encontra em ordem, a vontade é reta, o homem age conforme a verdade e estabelece relações justas consigo mesmo, com o próximo e com o Criador. Assim, o amor não é uma virtude entre outras, mas o princípio vital que anima todas, sendo, por isso, o ápice da vida moral para Agostinho, da qual a justiça é expressão concreta no plano humano e social. Nesse sentido, como afirmam Boehner e Gilson (2012, p. 159), "a ordem social não é senão um prolongamento da ordem moral fundamental, ou seja, da reta ordem do amor", o que evidencia que a verdadeira justiça, tanto individual quanto coletiva, só se realiza na medida em que o amor está ordenado segundo Deus.

5.2 O ESTADO IDEAL

Agostinho amplia sua reflexão sobre o amor ao campo social e político, pois para ele, a mesma dinâmica que atua no governo da alma e na relação do homem com Deus também atua na estruturação das relações entre os indivíduos. O amor, sendo o motor da vontade, é tanto o princípio que dá forma às sociedades humanas quanto a causa da harmonia ou desordem dela. Em síntese, toda organização ou comunidade de indivíduos é reflexo do amor que os orienta moral e individualmente, tal como o Santo explana em sua obra "Cidade de Deus" (Agostinho, 2000a, p. 1319).

O homem que ama retamente a Deus, estende tal amor aos demais. Ama-os, não por eles próprios, mas em atenção aos mandamentos divinos, não com um fim no próprio homem, mas cujo fim é o amor ao próprio Deus. Ainda que venha a ter inimigos, é capaz de amá-lo, sabendo que estes não lhe causam mal, pois não podem lhe tirar o amor a Deus, e que eles, por sua vez, também o amariam, caso viessem a se converter à doutrina cristã (Agostinho, 2002a). O amor, portanto, se configura como uma força que modula sentimentos e expressividades em âmbito comunitário, como nos explicam Boehner e Gilson, a partir de um exemplo:

Todos já tivemos oportunidade de verificar, ao assistir a um espetáculo teatral, como um belo drama costuma criar uma atmosfera de mútua simpatia entre os espectadores. O aficionado do teatro que ama um ator particular,

estende, muito naturalmente, a sua estima a todos quantos compartilham do mesmo sentimento. E, quanto mais alta a sua estima pelo ator em questão, tanto mais se esforçará por fazê-lo amar e admirar do maior número possível de pessoas. Procurará excitar os que manifestam pouco entusiasmo, e irritar-se-á contra os que ousam criticá-lo. Como se vê, o amor é uma força plasmadora de sentimentos comunitários (Boehner e Gilson, 2012, p.195).

Pelo reto ordenamento do todo, tanto a Deus quanto aos homens, Agostinho propõe que a ordem em sociedade seja uma extensão da ordem moral, interior. Para o hiponense, afirma Gilson (2010, p.326), “o indivíduo jamais se separa da cidade”. Sendo assim, aqueles que vivem a caridade verdadeira formam, pela união comum, a chamada por Agostinho “Cidade de Deus”, na qual todas as ações e relações visam um único fim, que é a união a Deus, fim último do homem. Por outro lado, há aqueles que, em sua liberdade, escolhem negar o amor de Deus, formando assim, a cidade terrena:

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. Aquela glorifica-se em si própria – esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória – a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunha da sua consciência; aquela na sua glória levanta a cabeça – esta diz ao seu Deus: Tu és a minha glória, tu levantas a minha cabeça (Agostinho, 2000a, p.1319).

Tais cidades não seriam geográficas ou institucionais, mas coexistentes no tempo, de modo que, ao longo da história, elas se se manteriam num constante entrelace “até o juízo final” (Agostinho, 1996, p.191), simbolizando as duas orientações do coração do homem: viver segundo a carne ou segundo os mandamentos divinos.

O fundamento do Estado ideal seria, de acordo com Agostinho, não apenas as estruturas sociais, políticas ou geográficas, mas a disposição dos homens para amar reta e ordenadamente o que deve ser amado. Acerca disso, afirma Gilson (2010, p. 328): “um povo é a associação de uma multidão de seres racionais, associados pela vontade e posse comuns do que eles amam”. Com isso, conclui-se que a cidade é uma expressão concreta da hierarquia de amores que governa o coração dos homens.

Apesar das várias diferenças que possa haver numa sociedade, todos se unem a partir do fim comum para o qual todos os indivíduos de uma sociedade regida pelo amor caminham, que segundo Agostinho, é a paz (Agostinho, 2000b).

Entretanto, assim como existem duas cidades, duas são também as formas de paz, haja vista sua universalidade. Ninguém detesta a paz em si mesma, mas deseja uma paz que lhe seja mais favorável. Mesmo aqueles que guerreiam entre si, buscam uma forma de paz, ainda que por meios inadequados. A paz, portanto, não se define como sendo a simples ausência de conflito, mas uma harmonia proveniente da boa e reta disposição dos homens dentro de uma sociedade, de modo que cada uma faça o que lhe compete de acordo com a vontade de Deus (Agostinho, 2000b, p. 1915). Com isso, a paz se configura como sendo fruto de uma hierarquia bem estabelecida de um amor que se orienta ao bem supremo.

A virtude, portanto, se mostra inseparável do amor, uma vez que amar bem é amar segundo a medida devida, com respeito à hierarquia dos bens. O dever humano é amar ao próximo como a si próprio, e tal mandamento se estende ao campo civil, uma vez que o amor, enquanto princípio ético, se concretiza na justiça e no serviço. Assim, explica Agostinho:

Por conseguinte, deve ajudar o seu próximo a amar a Deus, esse próximo a quem, segundo o mandamento, deve amar como a si próprio (a esposa, os filhos, os familiares, todos os homens que puder). E também deve desejar que o próximo o ajude se tiver necessidade. Assim, tanto quanto está na sua mão, ele estará com todo o homem na paz, que é a concórdia bem ordenada dos homens. E a ordem nesta paz consiste: primeiro, em a ninguém prejudicar; e depois em tornar-se útil a quem se puder. 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 (Agostinho, 2000b, p.1920).

Nesse sentido, Agostinho propõe que a corrupção política seria a corrupção moral dos corações, uma vez que a estrutura da sociedade não é o fator determinante de sua justiça, mas sim a disposição interior de seus membros, independente da forma de governo. Uma democracia poderia corromper-se se os seus cidadãos perderem o senso de bem comum, e uma monarquia poderia ser justa se governada por um homem virtuoso. Gilson (2010, p.341) afirma que “se uma sociedade for composta de homens ponderados, guardiões vigilantes do bem comum [...], nada impede de autorizar a escolha dos magistrados; mas se o povo se deprava e antepõe os interesses privados ao interesse público, as eleições se tornam venais e o governo passa às mãos dos piores criminosos”.

Embora favoreça a primazia das leis divinas, Agostinho propõe que as humanas devem também ser plenamente cumpridas, e por isso, aqueles que aspiram a eternidade, na espera dos “bens eternos prometidos para a vida futura”, a família que almeja a eternidade “utiliza-se, como peregrina, dos bens terrenos e temporais, [...], para sobre eles se apoiar e tornar mais suportável” a caminhada terrena. (Agostinho, 2000b, p.1929) A medida de todas as leis temporais é a lei divina, por meio da qual são aprimoradas e desenvolvidas.

Por fim, acerca da vida social, Agostinho propõe que existam dois modos diferentes de se viver destinados àqueles que buscam a excelência da vida moral: o ocioso (ou contemplativo), ligado ao amor à verdade, e o ativo, movido pela caridade. Ambos se completam, de modo que “ninguém deve estar tão desocupado que não pense, na sua despreocupação, em ser útil ao próximo, nem tão ocupado que não procure a contemplação de Deus.” (Agostinho, 2000b, p.1935). Assim, Agostinho sintetiza seu pensamento sobre o amor ao próximo e o correto ordenamento das coisas da seguinte forma:

Deus, o sapientíssimo e justíssimo Criador e Ordenador de todas as naturezas, que instituiu o mortal gênero humano como o mais belo ornamento da Terra, deu aos homens determinados bens apropriados a esta vida, ou sejam: a paz temporal à medida da vida mortal na sua própria saúde e segurança, assim como na vida social com os seus semelhantes, e, além disso, tudo aquilo que é necessário para a proteção ou recuperação desta paz (como é tudo o que de maneira adequada e conveniente está ao alcance dos novos sentidos: a luz, os ares respiráveis, as águas potáveis e tudo o que serve para alimentar, vestir, cuidar ou enfrentar o corpo; mais isto com uma condição justíssima: o mortal que fizer correto uso de tais bens, de acordo com a paz dos mortais, receberá bens mais abundantes e melhores, a saber a própria paz da imortalidade, e a glória e a honra correspondentes a essa paz na vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus: mas o que abusar desses bens não receberá aqueles e perderá estes (Agostinho, 2000b, p.1917).

Refletir, portanto, a vida em sociedade sob a ótica do Doutor da Graça é compreender a responsabilidade individual em contribuir para a promoção de uma boa política e de um Estado – concebido por Agostinho a partir da visão cristã – justo. A reflexão agostiniana não dá atenção somente aos bens espirituais, mas de igual modo afirma que é por meio da justiça e da ordem para com os bens terrenos que se vivencia, já neste mundo, o que se espera na eternidade. É preciso levar em consideração o bom uso e a distribuição harmônica dos bens, garantindo a paz terrena em vista da celeste.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso investigativo do presente trabalho propôs-se a analisar a tese fundamental de que o amor cristão possui primazia moral dentro da filosofia desenvolvida por Agostinho de Hipona. Tendo em vista a proposição “ama e faze o que quiseres” do Doutor da Graça, buscou-se elucidar que tal afirmação não constitui um estímulo à desregrada conduta moral, mas, ao contrário, representa o ápice de uma estrutura ética na qual a conduta e a liberdade humana são diretamente dependentes da orientação do amor. A moralidade não se configura, com isso, como um adereço externo de conduta, mas como o eixo de uma ordenação interior do homem.

A fim de fundamentar a tese apresentada, elucidou-se, num primeiro momento, os aspectos antropológicos centrais do pensamento de Agostinho. Em sua filosofia, o homem é compreendido como sendo imagem e semelhança de Deus, e tem por fim o retorno ao seu criador. Neste itinerário, a vontade surge como sendo a força motora das escolhas individuais, sendo ela a própria expressão do amor. Agostinho identifica o amor com o peso da alma, isto é, a força que a move para o objeto de seu desejo, confirmando que “a vontade é o homem” e o amor é o princípio de todas as suas ações, inclusive do conhecimento.

Apesar disso, o amor em si pode ser tanto causa de ruína quanto de salvação. O amor desordenado (*cupiditas*) é aquele que se volta a si próprio e aos bens inferiores. Por outro lado, o amor ordenado (*caritas*), é aquele que reconhece a hierarquia dos seres e direciona-se a Deus. A solução agostiniana, portanto, reside na ordem do amor, a justa avaliação das coisas. Apenas Deus, o sumo bem, pode ser “fruído”, isto é, amado por si mesmo, enquanto as demais criaturas, incluindo o próximo, devem ser tidas como meios em vista de Deus.

A ordem moral interna necessariamente traduz-se em contribuições éticas para a ordem social. Agostinho afirma que a moral é indissociável da vida social, e a ordem social nada mais é que o prolongamento da ordem moral fundamental. A justiça, por conseguinte, começa no coração, na correta disposição do amor que “dá a cada um o que a cada um pertence”. Tal dinâmica culmina na formação das duas cidades: a cidade de Deus, fundamentada no correto amor a Deus e ao próximo (em vista de Deus), e a cidade terrena, fundamentada no amor a si próprio, ao apego aos bens materiais e a desordem do amor. Um povo, portanto, se define pelo objeto de seu amor. O Estado ideal não seria aquele no qual há uma mera ausência de conflitos, mas é assim caracterizado pela “tranquilidade da ordem”.

A qualidade do Estado seria um reflexo direto da qualidade do amor que une seus cidadãos. A corrupção política é, em essência, uma corrupção moral dos corações. Independente da forma de governo, esta seria um fator secundário, uma vez que sua

justiça dependerá sempre mais da virtude de seus membros. O fim último de toda sociedade justa é a paz, definida não como mera ausência de conflito, mas como a “tranquilidade da ordem”, onde cada indivíduo contribui para a harmonia coletiva através do bom uso dos bens terrenos, tendo em vista a paz na eternidade.

A primazia moral do amor em Santo Agostinho unifica sua antropologia, sua ética e sua filosofia política com o pensamento cristão. Todas as ações, tais como o cuidado com a família, o serviço ao próximo e o uso dos bens só alcançam a verdadeira justiça se forem realizadas em vista do Criador. É Deus quem “tudo rege e governa” e quem, por sua Graça, orienta e retifica a vontade humana, impedindo que o amor se corrompa em cupiditas. O Estado ideal, portanto, não é uma utopia política, mas uma comunidade de vontades retificadas pela graça, que amam ordenadamente. Conclui-se, assim, que o amor ordenado é o fundamento último da liberdade individual, da justiça e da verdadeira paz social.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

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

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus, Vol. 1**. Tradução: J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus, Vol. 2**. Tradução: J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000a.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus, Vol. 3**. Tradução: J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000b.

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. Tradução do original latino. São Paulo: Paulus, 2002a.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. 3. ed. São Paulo, 2002b.

AGOSTINHO, Santo. **A Natureza e a Graça**. Tradução: Souza Campos, E. L. de. Rio de Janeiro: Teodoro Editor, 2018a.

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução do original latino. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **Comentário da primeira Epístola de São João**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma**. Edição digital. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018b.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução: Mario da Gama Kury. Distrito Federal, Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. **Física**. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

BENTO XVI, Papa. **Deus caritas est**: carta encíclica. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução: Raimundo Vier. 13. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Tradução: Vera Ribeiro. 17. ed. Rio de Janeiro: Record, 2025.

COPELSTON, Frederick. **Uma história da filosofia, Vol. 1**: Grécia, Roma e filosofia medieval. Campinas, São Paulo: Vide Editorial, 2021.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

JOÃO PAULO II, Papa. **Scripturarum Thesaurus**: pela qual é promulgada e declarada "típica" a nova edição da Bíblia sagrada Vulgata. Libreria Editrice Vaticana, 1979. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19790425_scripturarum-thesaurus.html. Acesso em: 24 de outubro de 2025.

LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. **A ética do amor em Santo Agostinho**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, programa de pós-graduação em Filosofia: Fortaleza, 2017.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PEREIRA, Adriana Soares. **Metodologia da pesquisa científica**. Santa Maria, RS: UFSM, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/15824/Lic_Computacao_Metodologia-Pesquisa-Cientifica.pdf?sequence=1. Acesso em: 16 de maio de 2025.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução: Bini E. São Paulo: Edipro, 2012.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga, Vol. 2: Platão e Aristóteles.** São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana, Vol. 2: Platão.** Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.