

O desenvolvimento da Ética cristã na Antiguidade tardia (séculos IV e V) se fará seguindo duas linhas principais: a ética *parentética* ou exortatória, presente sobretudo na homilética dos Santos Padres, entre os quais se destaca nesse campo S. João Crisóstomo; e a ética da perfeição *monástica*, na qual prevalece a ênfase na ascese e, portanto, o traço individualista que se acenua cada vez mais, em contraste com o *ethos* eminentemente social das comunidades primitivas<sup>25</sup>. Alguns dos arquétipos normativos que deveriam reger a Ética cristã até nossos dias, sobre a hierarquia das virtudes, a prática da sexualidade, a distinção entre vida contemplativa e ativa num sentido especificamente cristão, uma versão original do intelectualismo moral clássico, forjaram-se nessa época de consolidação e expansão do Cristianismo que vai do século III ao século V<sup>26</sup>. Nessa evolução, observa-se igualmente uma nítida diferença de espírito e orientação entre a teologia cristã oriental, voltada de preferência para os problemas dogmáticos de natureza especulativa, e a teologia ocidental mais interessada nos problemas éticos. Somente em Santo Agostinho as duas tendências virão a encontrar-se.

No Ocidente merece menção especial a obra de Santo Ambrósio de Milão (*critica* 333-397). Sua cultura grega e latina e sua familiaridade com o neoplatonismo latino, então florescente em Milão, bem como sua intensa leitura e meditação das Escrituras fizeram dele o mais eminente representante da teologia cristã ocidental antes de Agostinho. Sua obra *De Officiis* (*Sobre os deveres*), título inspirado no *De Officiis* de M. T. Cícero, que lhe serve de modelo, e na tradição estoíca, constitui sem dúvida o primeiro texto, em sentido amplo, de moral prática na literatura cristã ocidental<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Sobre a Ética cristã na Antiguidade tardia ver ainda A. Dihle, *Ethik*, RAC, 6, 758-783.

<sup>26</sup> Ver o estudo do conhecido historiador do Cristianismo na tarda Antiguidade, Peter Brown, *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo* (tr. br.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

<sup>27</sup> Ver a introdução à edição do *De Officiis* por M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 7-60.

## CAPÍTULO

## 2

## A ÉTICA AGOSTINIANA

SANTO Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia (*Africa Proconsularis*, segundo a nomenclatura romana), em 13 de novembro de 354. Foram seus pais Patrício, pagão, que se converteu e foi batizado, tendo falecido pouco depois, quando o jovem Agostinho já contava cerca de 16 anos; e Mônica, cristã fervorosa, que teve grande influência na evolução espiritual de seu filho. Poucos autores antigos têm a vida tão estudada e tão bem conhecida quanto Santo Agostinho. Essa soma de informações biográficas deve-se não apenas à personalidade excepcional do doutor africano, cujo perfil moral e intelectual se eleva inconfundível na paisagem humana da Antiguidade tardia, mas também, e sobretudo, à riqueza de pormenores autobiográficos que ele nos deixou, seja ao narrar a história da primeira fase de sua vida nas *Confissões*, seja ao fazer uma recapitulação crítica de sua produção intelectual nas *Retractationes*, seja ao deixar-nos inúmeras referências a vicissitudes concretas de sua vida dispersas em sua obra imensa, sobretudo nas *Cartas*<sup>1</sup>. Além disso, o conhecimento de sua biografia beneficiou-se das informações

1. A fonte principal para o conhecimento da biografia de Santo Agostinho é a vida escrita por seu colega e discípulo Possídio, *Vita Augustini, Hippocrenas Episcopi, auctore Possidio, Calamensi Episcopo*, publicada na *Patrologia Latina*, vol. 46 (várias edições recentes). Entre as biografias modernas de Santo Agostinho destacam-se as de G. Barty, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre* (1930), Paris, Desclée, 7<sup>a</sup> ed., 1948 e Peter Brown, *Augustine of Hippo, a Biography*, Londres, Faber and Faber, 1967, 2<sup>a</sup> ed. Paris, Seuil, 1971, e o artigo de G. Bonner, *Augustinus (vita)* ap. *Augustinus Lexikon*, Basileia, Schwabe, 1988-1994, I, col. 519-550.

de primeira mão de seu amigo e primeiro biógrafo, o bispo de Cássano Possídio, cuja *Vita Augustini* constitui fonte indispensável para a reconstrução da história de Agostinho. Eis, pois, as principais fases dessa história, que se tornou um dos paradigmas obrigatórios na caracterização do ideal da santidade cristã. Em Tagaste, Agostinho fez seus primeiros estudos. Os raros dotes intelectuais do adolescente fizeram que o pai o enviasse primeiro a Madaura, onde florescia uma célebre escola de retórica, depois a Cartago, capital da África romana, para aperfeiçoar-se naquela disciplina. Aí entrou em contato com a seita dos maniqueus, na qual se inscreveu, não obstante nunca tenha sido plena sua adesão intelectual às doutrinas maniqueístas, e aí ampliou grandemente seu horizonte intelectual com muitas leituras. Em 374, Agostinho voltou por algum tempo a Tagaste, logo retornando a Cartago, partindo em 383 para Roma, em busca de um campo mais vasto para suas ambições literárias e profissionais como professor de Retórica. Por um breve tempo, o semiceticismo da Nova Academia seduziu a inquieta inteligência do jovem Agostinho e será a refutação da dúvida cética que ele consagrará seu primeiro diálogo, o *Contra Academicos*. As mesmas ambições literárias e profissionais o levam em 384 a Milão, então cidade imperial. Milão assiste à primeira e profunda transformação no curso da vida de Agostinho. A freqüentação dos sermões do bispo Santo Ambrósio, a presença de sua mãe Mônica, que o acompanhou a Milão, e, em 386, a leitura de livros neoplatônicos e a aproximação ao círculo neoplatônico-cristão então florescente naquela cidade e que gozava das simpatias de Ambrósio, levaram-no ao abandono definitivo do maniqueísmo, à descoberta do mundo inteligível e finalmente à plena conversão ao catolicismo. De agosto a novembro de 386, retirou-se com sua mãe, com seu filho Adeodato, fruto de uma longa união com uma jovem africana, e com outros amigos para a vila campestre de Cassiciacum, perto de Milão, posta à sua disposição por seu amigo Verecundus, onde escreve seus primeiros diálogos filosóficos. Voltando a Milão, inscreve-se no catecumenato e é batizado por Santo Ambrósio na noite de 24/25 de abril de 387, vigília da Páscoa. Na viagem de volta à África, sua mãe Mônica falece em Ostia, e Agostinho, depois de permanecer cerca de um ano em Roma, retorna a Tagaste, onde funda uma comunidade religiosa e passa a viver como monge. Em 391, numa visita à cidade de Hipona

(*Hippo Regius*, importante porto do Mediterrâneo ocidental), é ordenado sacerdote pelo bispo Aurélio que, em 395, o consagra seu bispo auxiliar. Tendo sucedido a Aurélio, Santo Agostinho dedica inteiramente as últimas décadas da vida ao trabalho pastoral, datando dessa época suas grandes obras exegéticas e teológicas. Falece em 28 de agosto de 430 em sua cidade episcopal de Hipona, então assediada pelos invasores vândalos.

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<sup>3</sup>. É verdade que, assim como há um antiplatonismo difuso em nossa cultura filosófica, fruto sem dúvida da mentalidade antimetafísica reinante, há igual-

2. Sobre a atividade pastoral de Santo Agostinho, ver o clássico E. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes* (tr. fr.), 2 vols., Paris, Alsatia, 1959.

3. Há diversas publicações periódicas que permitem acompanhar a bibliografia sobre Santo Agostinho, destacando-se a *Revue des Études Augustiniennes* e o *Bulletin Augustinien*, editados pelo *Institut des Études Augustiniennes*, Paris. Uma ampla bibliografia por temas encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I, op. cit., pp. 115-162 e no capítulo (R. Markus) Augustine, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1991 (reprint). pp. 341-419; uma seleção bibliográfica recente em G. Madec, *Petites Études Augustiniennes*, op. cit., pp. 364-380 e no artigo de A. Schindler, Augustin, *Theologische Realenzyklopädie*, 4 (1979), pp. 646-698 (Bibl. 689-698). O grande artigo de E. Portulac S. J., Augustin (saint) no *Dictionnaire de Théologie Catholique* I (1902), com os complementos de F. Cayré, *DTC, Table Analytique* I, pp. 297-311, permanece referência indispensável. O mesmo se deve dizer de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1928), Paris, Vrin, 4ª ed., 1969. Os três centenários agostinianos deste século, o 15º centenário da morte (1830), o 16º centenário do nascimento (1954) e o 16º centenário da conversão (1986) foram ocasião para um renovado interesse pela obra agostiniana, provocando um crescimento notável da bibliografia (ver Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 117 n. 3-5). Nessa bibliografia destacam-se os três volumes do *Augustinus Magister* (Congrès. International Augustinien, Paris, 1954), Paris, Les Études Augustiniennes, 1954-1955 e os *Actes del Congreso Internacional de Sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, 3 vols. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987. Para o estudo de Santo Agostinho são preciosas as indicações de A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1968, pp. 11-39.

mente um antiagostinismo teológico, devido sobretudo à oposição entre algumas tendências teológicas atuais e o rigoroso espiritualismo e a teologia agostiniana da graça<sup>4</sup>.

Assim como a posteridade de Platão conheceu, desde a Antiguidade até os tempos recentes, uma notável variedade de *platonismos*, assim a herança teológico-filosófica de Agostinho viu suceder-se diversos *agostinismos*<sup>5</sup>. Mas nossa intenção aqui não é a de acompanhar a história das doutrinas éticas de Agostinho na variedade de suas interpretações, e sim a de evocar as grandes linhas da *ética agostiniana* tal como ele no-la transmitiu em suas obras.

Uma primeira e difícil questão preliminar se levanta no caminho desse nosso propósito. Estamos redigindo uma *Introdução à Ética filosófica*, e como separar em Agostinho como, aliás, nos outros escritores cristãos antigos e medievais, *filosofia* e *teologia*? Uma solução radical a esse problema seria a de não incluir a tradição cristã numa história da Ética filosófica, adotando uma recusa *in limine* da legitimidade de uma filosofia cristã<sup>6</sup>. Trata-se de uma solução de aparente facilidade, mas ela tem contra si uma inegável evidência histórica: a presença de categorias provindas da filosofia antiga e recebidas na teologia cristã, e a conseqüente interpretação filosófica, no pensamento cristão e medieval<sup>7</sup>, do conteúdo da pregação cristã, sobretudo de natureza ética. Assim sendo, a simples exclusão da tradição ética cristã da história da Ética filosófica pagaria o preço de uma grave e, provavelmente, irreparável mutilação. Essa observação vale sobretudo, e em primeiro lugar, para a Ética agostiniana.

4. Sobre o antiagostinismo contemporâneo ver os comentários de G. Madec, *Petites Études agostiniennes*, op. cit., pp. 319-340; e a introdução de R. Bodei a seu livro *Ordo Amoris: conflicti terreni e felicitate celeste*, Bolonha, Il Mulino, 1991, pp. 7-52.

5. Sobre o *agostinismo* ver o artigo de Jean-François Lecocq, *Augustinisme, Inchoance et de philosophie morale*, op. cit., pp. 108-112; E. Portalié, *Augustinisme, Dictionnaire de Théol. Cath.*, I, col. 2502-2561, e os complementos em *tab. Analytique*, I, col. 297-311 (F. Cayré); Augustinismus, *Theologische Realenzyklopädie*, I, pp. 699-723 (G. Löff, U. Bubenheimer, M. Schmidt).

6. Como é sabido, a interpretação do pensamento de Santo Agostinho esteve no centro das discussões sobre a possibilidade de uma *filosofia cristã* que se sucedeu com na França e na Bélgica de 1928 a 1934.

7. Esse fato da história das idéias filosóficas foi posto em plena luz por E. Gobon em sua obra clássica, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures, 1932), Paris, Vrin, 1933.

A objetividade histórica impõe-nos, pois, o reconhecimento de uma dimensão *filosófica* no pensamento de Agostinho e a presença determinante dessa dimensão na estrutura de sua doutrina ética, seja *metodologicamente*, permitindo-lhe organizar-se não em *sistema propriamente* dito, certamente em totalidade coerente<sup>8</sup>, seja *teoricamente*, pela utilização, em sua síntese filosófico-teológica, de algumas das categorias fundamentais da Ética clássica como, por exemplo, as categorias de *ordem* e de *fim*. Convém, no entanto, não perder de vista que o reconhecimento de uma relação estrutural entre o pensamento agostiniano e a filosofia não nos autoriza a fazer de Santo Agostinho um *filósofo* no sentido antigo do termo. Desde sua conversão e mesmo em seus primeiros diálogos conhecidos como *diálogos filosóficos*, Agostinho foi guiado por uma intenção eminentemente *teológica*. Essa intenção atravessa toda a sua obra e é, portanto, como *teólogo* que Agostinho reivindica um lugar proeminente na história da cultura ocidental. Por outro lado, a integração estrutural de uma conceitualidade filosófica no edifício de um pensamento teológico especificamente cristão<sup>9</sup> permite-nos reconhecer na obra de Santo Agostinho o primeiro modelo de uma *filosofia cristã* na história da filosofia<sup>10</sup>.

De 386, ano de sua conversão, a 430, ano de sua morte, Santo Agostinho produziu uma obra imensa que constitui incontestavelmente

8. É sabido que os grandes sistemas filosóficos da Antiguidade, com exceção do Epicurismo, são coroados por uma *teologia*, termo de origem platônica. Trata-se, porém, de uma teologia especificamente *filosófica*, obra da *razão*. A teologia agostiniana, como toda teologia cristã, é uma inteligência da *fé*, e funda-se na *revelação* divina.

9. Sobre a discutida questão da presença de um *sistema* no pensamento de Santo Agostinho, ver A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 248-252.

10. A questão das relações entre Santo Agostinho e a Filosofia ocupa uma parte importante na bibliografia agostiniana moderna e está ligada aos problemas da interpretação da conversão milanesa de Agostinho. A obra de referência sobre o tema é a *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, de E. Gilson, com uma préface bibliográfica sobre o tema, até 1943 (pp. 325-351). Ver igualmente G. Hardy na introdução ao volume das *Retractions* (*Les Révisions, Œuvres de S. A. Ag.*, 12, pp. 126-172). As notas críticas de G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996 lançam nova luz sobre a questão e oferecem uma bibliografia atualizada (pp. 131-162). Sobre a historiografia recente em torno dessa questão ver ainda E. S. Ludovici, Agostino, ap. *Questioni di Storiografia filosofica*, I, op. cit., pp. 444-502.

mente o mais importante e o mais vasto legado literário da Antiguidade tardia<sup>11</sup>. A extraordinária riqueza e variedade dessa obra fazem, no entanto, de seu estudo e interpretação uma tarefa praticamente interminável e sempre recomendada. Entre os autores antigos, Agostinho foi, sem dúvida, o que imprimiu na sua obra a marca pessoal mais profunda, e é mesmo permitido dizer que com Agostinho emerge pela primeira vez com nitidez inconfundível, na história literária e intelectual do Ocidente, o *Eu* como categoria fundante da Antropologia. Nesse sentido, ele pode ser considerado o primeiro anúncio do *homo moderno*. O apelo à *experientia interior* e a busca dos caminhos da *interioridade* estão presentes em cada um de seus grandes itinerários intelectuais<sup>12</sup>. Nesses se entrelaçam de maneira original e profunda uma experiência intelectual e moral, uma experiência religiosa e uma experiência propriamente cristã conduzida pelo fio de ouro da *regula fidei*.

Essa presença da experiência interior nos permite justamente compreender a importância decisiva das *conversões* no itinerário agostiniano, como atesta de forma inigualável o livro das *Confissões*<sup>13</sup>,

11. A primeira edição moderna das obras de Santo Agostinho foi realizada no século XVII pelos Beneditinos da Congregação de São Mauro, França (*editio maurina*), reproduzida na *Patrologia Latina* (Migne), vols. 32-45. As mais conhecidas atualmente entre as edições contendo o texto latino, tradução em vernáculo, introduções e notas são: 1. *Oeuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne) Paris, 1949ss. prevista para 84 volumes, cerca de 40 já publicados, alguns reeditados levando em conta os progressos da investigação. 2. *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1945ss. 3. *Opere di Sant'Agostino*, Roma, Città Nuova, 1965ss. Uma nova edição crítica do texto latino está sendo publicada no *Corpus Christianorum*, series latina, *Aurelii Augustini Opera*, Turnhout, Brepols. Um elenco das obras autênticas de Santo Agostinho, em ordem alfabética e com indicação das principais edições, encontra-se no *Augustinus-Lexikon*, I, pp. XXVI-XI. A lista das obras recensadas pelo próprio Santo Agostinho no livro das *Retractationes* encontra-se acompanhada de complementos explicativos e subdividida por temas, em G. Mader, *Introduction aux Révisions et à la lecture des oeuvres de Saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, pp. 159-165. Esse livro magistral é, atualmente, a melhor introdução ao conhecimento da obra de Santo Agostinho.

12. Sobre a interioridade agostiniana ver A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 85-91.

13. O livro das *Confissões* é a obra mais conhecida e mais célebre de Santo Agostinho. Foi redigido entre os anos de 397 e 400. Os problemas de interpretação dessa obra singular deram origem a uma imensa bibliografia. Uma magistral introdução à leitura das *Confissões* é a de A. Solignac no t. 13 das *Oeuvres de Saint Augustin*

As primeiras *conversões* de Agostinho assinalam estágios de sua formação filosófica<sup>14</sup>. A primeira teve lugar por ocasião da leitura, aos 19 anos, ainda em Cartago, do diálogo hoje perdido *Horrensus*, de M. T. Cícero, imitação do *Protrético* de Aristóteles e, como este, uma exortação ao estudo da filosofia (*Conf.* III, 4, 7). Essa leitura marcou profundamente o espírito de Agostinho e nele despertou esse amor à sabedoria (*sapientia*) que seria doravante o impulso mais poderoso de sua vida interior<sup>15</sup>. Conduzido por ele, Agostinho se entrega à leitura de livros filosóficos (*Conf.* V, 3, 3) e começa a perceber a fragilidade teórica do maniqueísmo e a desiludir-se com tal doutrina. É nesse contexto igualmente que ele insere penetrantes reflexões morais sobre o costume e a lei moral, a lei divina, a natureza como norma e as faltas morais (*Conf.* III, 7, 13-9, 17)<sup>16</sup>. A segunda *conversão* de Agostinho, ainda sob a égide da filosofia, teve lugar em Milão e alcançou, para sua evolução espiritual, uma significação muito mais profunda e mesmo decisiva (*Conf.* liv. VI e VII *init.*). Em Milão ele passa a conviver com o círculo neoplatônico<sup>17</sup>, entrega-se à leitura de livros neoplatônicos (*quosdam Platoniorum libros*, *Conf.* VII, 9, 13), abandona definitivamente o maniqueísmo, critica o ceticismo e adere plenamente à teoria do conhecimento e à metafísica neoplatônicas. Essa segunda *conversão* filosófica foi objeto, desde os fins do século XIX e ao longo de nosso século, de renovadas discussões e investigações eruditas: em primeiro lugar sobre seu verdadeiro sen-

(BA), Paris, 1992, pp. 9-200. Já encontram-se igualmente uma preciosa cronologia da vida de Agostinho até sua conversão (pp. 201-206) e uma rica bibliografia (pp. 246-266). O grande artigo de Erich Feldmann, *Confessiones, Augustinus-Lexikon*, I, col. 1194-1193 com uma bibliografia atualizada (col. 1186-1193) ofereceu-nos o estado presente dos estudos sobre essa obra de Santo Agostinho. Do ponto de vista filológico e crítico ver a *Introduction* de Lucas Verheijen O.S.A. à sua recente edição das *Confissões*: Sancti Augustini *Confessiones*, libri XIII, Sancti Augustini Opera XXVII, Corpus Christianorum series latina, 1990, pp. V-XCI.

14. Ver A. Solignac, *Les Confessions I* (B A, 13), pp. 85-112 e J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950; ver igualmente o artigo *Conversiones* (G. Mader), *Augustinus-Lexikon*, I, 276-294.

15. Ver A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 243-288.

16. Ver a nota complementar de A. Solignac, "L'absolu et le relatif dans la vie morale", *Les Confessions I*, op. cit., pp. 668-670.

17. Sobre o círculo neoplatônico de Milão ver A. Solignac, *Les Confessions II* (BA, 14), pp. 529-536.

tido na evolução intelectual de Agostinho, que alguns críticos, a partir dos historiadores G. Boissier e A. Harnack, interpretaram como sendo uma *conversão* que fez de Agostinho um filósofo neoplatônico, cujo perfil intelectual não foi modificado pela conversão ao Cristianismo<sup>18</sup>; em segundo lugar sobre a identificação dos *libri platoniorum*, finalmente reconhecidos como tendo sido textos de Plotino e Porfírio<sup>19</sup>. O resultado provavelmente definitivo dessas discussões leva-nos a reconhecer em Agostinho de um lado o mais eminentemente representante do neoplatonismo latino; de outro, o autor da síntese patrística mais profunda e mais bem-sucedida entre a herança filosófica grega e a teologia cristã. Com efeito, a partir da *conversão* à fé cristã (386-387), Agostinho consagra-se inteiramente ao estudo e meditação da Sagrada Escritura, a exemplo de seu mestre, Santo Ambrósio, e ao conhecimento e assimilação da tradição teológica cristã. Esse intenso trabalho de estudo e reflexão atinge um decisivo ponto de amadurecimento naquela que é apresentada por alguns, talvez de maneira demasiadamente enfática, como segunda *conversão* cristã de Agostinho, manifestada na obra *De diversis quaestionibus libri 83* (questões 66 a 75) e em sua resposta a Simpliciano, sucessor de Santo Ambrósio em Milão (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum, libri duo*) contendo uma interpretação dos textos paulinos que ensinam a absoluta gratuidade da *graça*, ensinamento do qual a teologia de Santo Agostinho receberá sua feição definitiva<sup>20</sup>. Da mesma época, aliás (394-395), datam a *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, a *Expositio Epistolae ad Galatas* e a *Epistola ad Romanos inchoata expositio*, testemunhas da preocupação de Agostinho com o problema da *graça* e do livre-arbítrio.

18. Sobre essa questão ver A. Mandouze, op. cit., pp. 457-536; G. Madec, *Petites études agostiniennes*, op. cit., pp. 51-69 e *Saint Augustin et la philosophie*, op. cit., pp. 45-52.

19. Sobre os *libri platoniorum* ver G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, op. cit., pp. 31-36.

20. Sobre a teologia da *graça* de Santo Agostinho nessa época ver as introduções de G. Bardy no t. 10 das *Oeuvres de Saint Augustin* (BA), Paris, 1952, ao *De diversis quaestionibus 83* (pp. 30-50) e ao *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* (pp. 283-407). Sobre a descoberta e exegese da *Carta aos Romanos* a partir da edição milanesa ver a introdução de A. Mutzenbecher à sua edição do *De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Opera XLIV* (Corpus Christianorum, 1970), pp. XIV-XXIX.

O corpo doutrinal agostiniano apresentará, assim, uma estrutura especificamente *teológica* na qual, entretanto, serão integradas organicamente articulações *filosóficas*, de procedência sobretudo neoplatônica que, consideradas em sua coerência e adequação à *intenção* teológica, irão caracterizar a *filosofia cristã* de Agostinho<sup>21</sup>.

É nesse sentido que se pode estudar em sua vertente *filosófica*, assim como tentamos fazer aqui, a ética agostiniana. Desde sua *conversão* à fé cristã e até sua consagração como Bispo de Hipona, Agostinho faz largo uso em suas obras de temas e argumentações propriamente filosóficas e algumas dessas obras, como os diálogos compostos em Cassiciacum, obedecem aos modelos da literatura filosófica clássica, sobretudo dos que tratam de problemas de natureza ética. Feito Bispo e pastor, ele irá consagrar sua atividade literária exclusivamente às grandes questões teológicas seja em escritos de controvérsia ou opúsculos de circunstância, seja na composição de grandes tratados como o *De Trinitate* ou o *De Civitate Dei* e em comentários à Sagrada Escritura, ou ainda na catequese popular nos *Sermões*. No entanto, essa imensa obra é rica de ensinamentos de natureza ética, tanto *teóricos* quanto *práticos*, que devem ser levados em conta na reconstituição de uma Ética agostiniana<sup>22</sup>. Essa reconstituição pode ser tentada, por sua vez, a partir de diversos modelos teóricos, desde que preservem a coerência e abrangência e original-

21. É sabido que, segundo Santo Agostinho e de acordo com a tradição patrística, a expressão *philosophia christiana* se aplica primeiramente ao próprio Cristianismo. Na perspectiva agostiniana, porém, a *philosophia christiana* acolhe e integra a disciplina filosófica propriamente dita (*philosophiae disciplina, De Civitate Dei*, X, 32, 1), no caso o neoplatonismo. Ver G. Madec, *Petites études agostiniennes*, op. cit., pp. 162-177. Por outro lado, o problema da filosofia cristã em Agostinho situa-se no interior do problema mais amplo das relações entre a razão e a fé. A propósito ver a exposição clássica de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., 1ª parte, pp. 31-147.

22. Indicações bibliográficas sobre a Ética de Santo Agostinho: E. Portalié, *Augustin, saint, Dictionn. de Théologie Cath.*, I, 7, col. 2432-2443; J. Mansbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vols., Friburgo B., Herder, 2ª ed., 1929; B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, Paris, M. Rivière, 1925; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 150-242; R. Holte, *Beatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique*, op. cit., sobretudo II-IV paries; R. Bodei, *Ordo Amoris: conflicti terreni e felicitia celeste*, Milão, Il Mulino, 1991; R. A. Markus, *Augustin, ap. Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, pp. 101-108.

dade de um edifício conceptual que distinguirá a doutrina ética de Santo Agostinho do simples saber ético parenético ou pastoral do ensinamento cristão anterior, e mesmo dos ensaios de conteúdo ético teoricamente mais avançados desenvolvidos pelos Alexandrinos e por outros Padres gregos como também, evidentemente, dos escritos neoplatônicos.

Levando em conta a finalidade que aqui temos em vista, optamos por apresentar as grandes linhas da Ética de Santo Agostinho a partir da categoria fundamental de *ordem*. Trata-se, com efeito, de uma noção ou, mais exatamente, de uma *idéia diretiva* que guia a reflexão agostiniana nos diversos campos em que se exerceu sua *inteligência da fé*, desde os problemas de natureza ética às mais altas questões especulativas. Por outro lado, 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.

A *idéia de ordem* apresenta, com efeito, duas faces ou dois perfis conceptuais, de resto intrinsecamente ligados: a face *ontológica* e a face *ética*. Ela articula, de um lado, numa pluralidade estruturalmente ordenada, o *múltiplo* de nossa *experiência* e da *finitude* dos seres que se manifesta à nossa inquirição intelectual, e o refere a um Princípio transcendente do qual a *ordem* procede; e, de outro, impõe como *norma* a nosso agir essa ordenação *ontológica* como fundamento de sua racionalidade ou de sua prerrogativa de agir *ético*.

Em Santo Agostinho, a *idéia de ordem* apresenta primeiramente sua face *ontológica*. Herdada do neoplatonismo e, originariamente, do próprio Platão, ela inspira um dos primeiros escritos de Agostinho, o diálogo *De Ordine*, redigido nos meses de Cassiciacum e no qual, partindo da simples observação do ruído irregular de um pequeno curso d'água, o texto, escrito segundo o modelo e a linguagem de M. T. Cícero, eleva-se às reflexões finais do interlocutor principal, o próprio Agostinho, expostas na forma de uma ascensão intelectual que avança desde o conhecimento dos sentidos, passando pelas disciplinas da linguagem e dos números organizadas nas sete *artes liberais*, até atingir o conhecimento de si mesmo e elevar-se à contemplação de Deus, numa manifestação ordenada e gradual

da beleza e da ordem (*De Ordine*, II, 11, 30 — 20, 54)<sup>23</sup>. A estrutura nitidamente neoplatônica dessa primeira reflexão agostiniana sobre a categoria fundamental da *ordem* irá permanecer, assumida na *autobiografia* cristã do Verbo e de sua manifestação histórica e da transcendência absoluta do Deus Uno e Trino. Ela permite o desenho, proposto por G. Madec, de um *diagrama* da síntese agostiniana, elaborado a partir da *idéia* diretiva da *ordem* e inscrito no espaço inteligível da ontologia platônica do *Timex*, reordenada segundo o teocentrismo cristão<sup>24</sup>. É, pois, fazendo uso de uma conceptualidade ontológica que Agostinho propõe a célebre definição da *ordem* segundo o fruto que dela necessariamente procede: a *paz*: "*A paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição que atribui a cada coisa o seu lugar, às iguais e às desiguais*" (*De Civitate Dei*, XIX, 1)<sup>25</sup>. Dessa definição, que se funda na evidência de uma distinção não só numérica mas sobretudo qualitativa e essencial entre os seres (assim deve ser entendida a expressão *parium disparumque rerum*), decorre uma concepção hierárquica do universo e da multiplicidade dos seres, herdada igualmente, em sua expressão formal, da tradição platônica<sup>26</sup>, mas à qual Agostinho confere uma amplitude e uma significação que vão muito além da estrutura do universo neoplatônico, fixada *sub specie aeternitatis* nos seus patamares ontológicos e nos movimentos de *processão* e *retorno* que os percorrem<sup>27</sup>. Com efeito, a ordem do universo agostiniano, sendo de natureza *ontológica*, pro-

23. *De Ordine*, II, 11, 30-20, 54. A mais recente edição crítica do *De Ordine* (W. C. Green) encontra-se no *Corpus Christianorum, series latina*, XXIV (1970), pp. 80-137. No livro II desse diálogo Agostinho percorre a ordem dos estudos segundo o ciclo das sete artes liberais e obedecendo a uma forma de raciocínio de origem neoplatônica que acompanha a Razão na busca de si mesma por meio de suas obras — domínio do *racional* — ou seja, a gramática, a dialética, a retórica, a música, a geometria, a astronomia, a aritmética, elevando-se finalmente à filosofia, ao conhecimento de si mesma e à contemplação de Deus. Ver Ilsetraut Hadot, *Arts Liberales et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Les Études augustiniennes, 1984, pp. 101-136. Sobre a historicidade dos diálogos de Cassiciacum ver G. Madec. *Ris Cassiciacum*, ap. *Saint Augustin et la philosophie*, op. cit., pp. 45-52.

24. Ver G. Madec, *La patrie et la voie: le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989, pp. 287-312 (v. p. 289).

25. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 227-229.

26. Sobre a representação da estrutura hierárquica na tradição platônica, ver D. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Platon*, Leiden, Brill, 1975.

27. Sobre esse movimento lógico-especulativo do universo platônico ver as obras clássicas de Jean Trouillard, *La procession platonienne*, Paris, PUF, 1965 e *La*

longa-se igualmente em ordem *histórica*. Tal o sentido profundo do dinamismo da ordem fundado na ação *criadora* do Deus transcendente e procedendo, no transcorrer de um tempo finito, com seu início e seu fim, pela mediação da encarnação do Verbo, que Agostinho expõe na visão grandiosa descrita nos livros XI e XII do *De Civitate Dei*<sup>28</sup>. Aí é vigorosamente rejeitada (*De Civitate Dei*, XII, 18-21) a concepção do *retorno eterno* vulgarizada na filosofia antiga, e é estabelecida a estrutura *crisológica* do dinamismo histórico da ordem (*ibid.*, XII, 21, 1).

Da categoria primeira e diretriz da *ordem* irão, portanto, proceder as linhas inteligíveis da ética agostiniana. À idéia de *ordem* está intrinsecamente articulada a idéia de *fim*. Com efeito, a *ordem* está intimamente considerada enquanto *ordenação* dos elementos no todo é *fim* em si mesma; e em seu dinamismo ela orienta o ser submetido à sua norma para um *fim* que transcende a simples ordenação dos seus elementos e no qual ele encontra sua plena realização. Os dois aspectos complementam-se harmoniosamente na concepção ética de Santo Agostinho e permitem que dela obtenhamos uma visão coerente e unitária.

Como ponto de partida e fundamento gnosiológico dessa concepção, convém considerar a manifestação *antropológica* da ordem. A antropologia agostiniana recebe de três fontes principais as três dimensões sob as quais se apresenta: da tradição platônico-aristotélica e do neoplatonismo a dimensão *ontológica*, segundo a qual se ordena ou a estrutura bipartida (corpo-alma, *passim*) ou a estrutura tripartida (corpo, alma, espírito (por exemplo, *Ennar. in Psalmos*, ps. CXVIII, s. XII] do ser humano em sua prerrogativa de ser racional e livre; da antropologia paulina a dimensão *soteriológica*, segundo a qual vida se desdobra impelida pela dialética existencial do pecado e da graça; da narração bíblica da criação do homem a dimensão *histórica*; se-

<sup>28</sup> *Sancti Augustini platinienne*, *ibid.*, 1955. Sobre a ascensão intelectual em Plotino e Santo Agostinho, ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 4ª ed., 1998, pp. 248-253.

<sup>29</sup> Sobre a contemplação da ordem no universo segundo o *De Civitate Dei* ver a nota de G. Burdy, *La Cité de Dieu* (XI-XIV), ap. *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 35 (18), Paris, 1959, pp. 496-498. Sobre a hierarquia dos seres, ver *De Trinitate*, XV, 4, b, e sobre a "lei da ordem", ver E. Gilson, *Introduction*, op. cit., pp. 164-170.

gundo a qual a condição da *imagem de Deus* orienta a vida humana no sentido da *beatitudo* definitiva em Deus<sup>29</sup>.

A idéia de *beatitudo* (*beatitas, beata vita*), herdada em seu conceito, a saber, em sua preeminência ética e em sua significação teleológica, da filosofia antiga, e repensada em profundidade à luz da revelação bíblico-cristã da *história* como lugar da salvação e da perda do ser humano, torna-se uma idéia diretriz que acompanha passo a passo o itinerário ético-soteriológico do pensamento agostiniano desde os diálogos de Cassiciacum até a revisão crítica das *Retractationes*<sup>30</sup>. Com efeito, é discutindo a relação entre *beatitudo* e *verdade*, no contexto de uma refutação do ceticismo, que Agostinho inicia sua primeira obra de convertido, o *Contra Academicos*<sup>31</sup>. Ainda em Cassiciacum, todo um diálogo é dedicado à questão da beatitudo, o *De beata vita*<sup>32</sup>. E nas *Retractationes* (I, 1, 2, 5) Agostinho se preocupa em corrigir o traço acentuadamente neoplatônico da concepção exposta naquele diálogo, que atribui primazia excessiva à alma em detrimento do corpo na concepção da beatitudo. O tema da *beatitudo* estará presente, desta sorte, ao longo do inteiro desenrolar-se do pensamento de Agostinho: da tendência inata para a "vida feliz" (*beatos esse nos volumus, De beata vita*, II, 10) aos amplos horizontes histórico-especulativos do *De Civitate Dei*, o *desiderium beatitudinis* é, realmente, o motivo fundamental que orienta o itinerário ético agostiniano<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 63-66; além da bibliografia aí citada sobre a antropologia agostiniana, ver ainda R. A. Markus, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (reprint), op. cit. pp. 354-379.

<sup>30</sup> O tema da *beatitudo* em Santo Agostinho é dos mais estudados. E. Gilson inicia sua *Introduction à l'étude de Saint Augustin* com um breve, mas denso capítulo sobre a beatitudo. Uma penetrante síntese dos estudos mais recentes sobre o tema encontra-se no art. *Beatitudo* (H. de Noronha Cabão), ap. *Augustinus-Lexikon*, I, col. 624-638. Uma referência obrigatória é a obra já citada de R. Holte, *Beatitudo et Sagesse*. Ver também J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, op. cit., I, pp. 51-84, e o estudo recente de Idalge José Sangalli, *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre, Edipucrs, 1998.

<sup>31</sup> Sobre a *beatitudo* no *Contra Academicos* ver R. Holte, *Beatitudo et Sagesse*, op. cit., pp. 618-624.

<sup>32</sup> Sobre o *De beata vita* ver o artigo de Jean Doignon, *Augustinus-Lexikon*, I, col. 618-624.

<sup>33</sup> Sobre a evolução do conceito de *beatitudo* em Agostinho ver R. Holte, *Beatitudo et Sagesse*, op. cit., pp. 194-206.

Em 388, durante a estada em Roma na viagem de volta para a África, Santo Agostinho escreve os dois opúsculos potêmicos *De moribus Ecclesiae catholicae* e *De moribus Manichaeorum* (Sobre os costumes da Igreja Católica e Sobre os costumes dos Maniqueus). O primeiro deles é, provavelmente, a exposição mais sistemática da ética cristã que Agostinho nos deixou. Se levarmos em conta a significação original do termo *mos*, *mores*, correspondente, como sabemos, ao grego *ethos*, *ethé*, e designando os *costumes*, ou modos de agir e viver, o texto agostiniano nos oferece justamente uma vigorosa síntese do *ethos* cristão, na qual estão repensadas à luz da tradição teológica e organicamente integradas algumas das categorias fundamentais do pensamento ético antigo. A primeira parte trata da busca da *beatitudo* e da lei do *amor* (*dilectio*) como lei fundamental da moral do Antigo e do Novo Testamento, expressa no primeiro mandamento da lei ordenando o amor a Deus e ao próximo. Busca da *beatitudo* e lei do *amor* se articulam necessariamente: *Secutio igitur Dei beatitatis appetitus est; consequitio autem ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo...* (*De moribus Eccl. cath.*, XI, 18), ou seja, "portanto, seguir a Deus é o desejo da beatitudo; alcançá-lo é a própria beatitudo. Mas nós o seguimos amando...". A segunda parte trata das *virtudes* e de sua prática na Igreja. Novamente o conceito clássico da *virtude* e a divisão das quatro *virtudes cardiais* são referidos à lei fundamental do *amor* (ibid., XV, 25), e é exposta amplamente a prática cristã das virtudes cardiais recebidas da tradição clássica<sup>34</sup>. Cerca de dezesseis anos mais tarde, em 405, ainda no clima da polémica antimaniqueia, Agostinho escreve o opúsculo *De natura boni*, no qual a temática do *De moribus Ecclesiae catholicae* é retomada num horizonte mais vasto, qual seja, o problema eminentemente metafísico da origem e explicação do *mal*, problema do qual já se ocupara o diálogo *De libero arbitrio*<sup>35</sup>. No *De natura boni*, é lembrada, na explicação da causalidade universal de Deus, criador de todos os seres e, portanto, autor de todo bem, a tríade *modus*, *species*, *ordo* (modo, forma e

34. Ver as notas complementares da edição e tradução do *De moribus Ecclesiae catholicae* por B. Roland-Gosselin, *Oeuvres de Saint Augustin* (BA, 1), Paris, Desclée, 2<sup>a</sup> ed., 1949.

35. O *De natura boni* encontra-se no mesmo volume (BA, 1) das obras de Santo Agostinho.

ordem) (*De natura boni*, III, 3) como constitutiva de todos os seres do universo em sua estrutura e em sua bondade ontológicas<sup>36</sup>.

Como é sabido, o problema do *mal*, presente no próprio cerne da doutrina maniqueia, atormentou Agostinho desde os tempos de Cartago (*Conf.*, III, 7, 12; VII, 3, 4 —5, 7; *De libero arbitrio*, I, 2, 4)<sup>37</sup>, e para ele só encontrou solução nas duas fontes que alimentaram sua conversão milanesa: no *neoplatonismo*, com a descoberta das realidades inteligíveis e a consequente refutação do materialismo maniqueu, e com a concepção do *mal* como simples *privatio* do bem; e no ensinamento *cristão* com a doutrina da *criação* de todos os seres por Deus que, ao coroar a obra criadora, "viu que todas as coisas eram muito boas" (Gn 1,30). Em Roma, durante os meses de espera para o retorno à África (387-388), Agostinho começa com seu amigo e conterrâneo Evódio, mais tarde bispo de Uzalis, um diálogo cujo tema principal é justamente o problema do *mal*: "de onde vem o mal? (*unde malum?*), questão decisiva na discussão com os maniqueus e que recebeu no elenco das obras agostinianas o título *De libero arbitrio*<sup>38</sup>. Iniciado em Roma, o diálogo só é terminado na África após a ordenação de Agostinho (logo, depois de 391, provavelmente em 395). Posto que a interrogação sobre a origem e a natureza do mal atinge sua acuidade extrema quando se volta para a relação entre o *mal* e o *livre-arbítrio* na criatura racional, o diálogo acaba sendo uma apologia do livre-arbítrio como atributo da liberdade humana (liv. I), no amplo contexto formado pelas noções de *lei eterna*, de *ordem*, da lei eterna como princípio da ordem no nosso *espírito*, ou como princípio da *sabedoria*. Todo o problema do livre-arbítrio e do mal

36. Sobre a tríade *modus*, *species*, *ordo* ver a nota de Roland-Gosselin, op. cit. (BA, 1) pp. 525-527 e E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 186-191.

37. Sobre a discutida questão das relações de Agostinho com o maniqueísmo, ver A. Solignac, *Les Confessions*, I [*Oeuvres de Saint Augustin*, (BA, 13)] *Introd.*, pp. 118-138.

38. Sobre o *De libero arbitrio* ver a ed. e trad. de G. Madec, *Oeuvres de Saint Augustin* (BA, 6), 3<sup>a</sup> ed., 1976, com importante introdução pp. 157-187 e notas complementares, pp. 551-583. Igualmente de G. Madec o capítulo *Unde malum?* ap. *Petites études agostiniennes*, op. cit., pp. 121-135, que é uma penetrante exegese do liv. I do *De libero arbitrio*. A revisão dessa obra nas *Retractationes*, I, c. 9 é das mais longas e dirige-se sobretudo contra a utilização indevida desse livro pelos pelagianos.



moral que dele procede está, pois, suspenso da demonstração da existência de Deus, para a qual Agostinho recorre ao *topos* neoplatônico do caminho de ascensão pelos degraus dos seres (II, 3, 7-15, 39), de sua ação criadora da qual procede a *bondade* que corresponde aos seres enquanto seres, e da demonstração do livre-arbítrio como *bem* que procede de Deus (liv. II)<sup>39</sup>. À luz dessas conclusões, é finalmente examinado o problema propriamente *teológico* do *pecado* e de sua permissão por Deus, de acordo com a natureza do livre-arbítrio, o que é o objeto do liv. III.

O problema do mal e do livre-arbítrio suscita, pois, no horizonte da reflexão sobre a idéia da *ordem* e da *beatitude*, a questão fundamental sobre o *fim objetivo* último da ordem, que é igualmente seu *princípio*: a questão de Deus. Como tal, Deus é necessariamente o objeto supremo da *beatitude*; e é nessa supremacia absoluta, a nós dada a conhecer pela *mediação cristológica*<sup>40</sup>, cuja ausência é, segundo Agostinho, a grande e insanável falha da ascensão neoplatônica (*Conf.*, VII, 9, 13-14), que a metafísica da *ordem* e o seu prolongamento *ético* na doutrina da *beatitude* encontram o fundamento último.

O teocentrismo radical da concepção agostiniana sobre a questão do mal e do livre-arbítrio, que permanecerá inalterado até os últimos escritos de Agostinho e estará presente de maneira decisiva na controversia pelagiana<sup>41</sup>, determina igualmente uma das articulações teóricas constitutivas de seu pensamento *ético*, formada pela tríade *uso, fruição, amor* (*frui, uti, amor seu dilectio*). É na obra *De*

*doctrina christiana*, iniciada provavelmente em 397, no início do episcopado, e terminada apenas trinta anos depois, cerca de 327<sup>42</sup>, que a doutrina do *uso* e da *fruição* (*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*) cristão 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 estende a cultura da Antiguidade tardia<sup>43</sup>. Depois de uma introdução lógico-epistemológica sobre as *coisas* e os *signais*, Agostinho recorre à distinção *frui-uti* (I, 3-4) para estabelecer a distinção entre a *dimensão teológica* e a *dimensão antropológica* da doutrina cristã, a primeira compreendendo o mistério da SSma. Trindade, os atributos de Deus e a Encarnação do Verbo (I, 5, 5-19, 21), a segunda tendo por objeto a *ordem* da vida *moral* do homem, considerado na excelência de sua condição de criatura feita à imagem e semelhança de Deus (I, 22, 20). A *ordem* da vida moral é, pois, regida pela *ordem* do *amor* (*ordinata dilectio*, I, 27, 28) que se desdobra na esfera do *uso* como *amor de si mesmo* (alma e corpo) e dos *outros* segundo o reto modo e os graus correspondentes (I, 26, 27-28, 29), e se eleva finalmente à *esfera da fruição* como *amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo* (I, 29, 30)<sup>44</sup>. É essa, portanto, a estrutura geral que subjaz à ética de Santo Agostinho naquela que pode ser considerada sua forma definitiva, elaborada nos primeiros anos após a conversão e a

39. A ascensão para Deus é um procedimento *epistemológico-metafísico*, mas igualmente *espiritual*, que ocorre repetidas vezes nas obras de Santo Agostinho: além do texto do *De libero arbitrio*, ver, por exemplo, *De vera religione*, II, 52, 39, 73; *Confess.*, VII, 10, 16; 17, 23; X, 6, 8-16; *Enarrationes in Psalms*, XLI, 7-8; *In Joann. Ev.* n. XX, 12-13; *De Civitate Dei*, VIII, 6 etc. O tema está presente nas *Enarrationes in Psalms* que comentam, em sermões para o povo, os chamados "Salmos graduais" (SL 120(119) -133 (132)), nos quais a ascensão para Deus é descrita, segundo a explicação de Santo Agostinho, pela *mediação cristológica*. Ver particularmente *Enarr. in Psalms* CXX, n. 1-2. (*Opera Sancti Augustini*, CC — SL, X, 3, pp. 1776-1779).

40. Para a recta inteligência dessa mediação cristológica ver G. Madec, *La Patrie et la Voie: le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, op. cit., sobretudo caps. I e 2.

41. Ver a introdução de G. Madec à sua edição do *De libero arbitrio* (BA, 6), pp. 178-184. No fim de sua vida, Agostinho retorna ao tema no *De gratia et libero arbitrio*, dirigido aos monges de Hadrumeto (*Ret.* II, 66, 93).

42. O *De doctrina christiana* foi editado nas *Œuvres de Saint Augustin* (BA, I, 1949) por G. Combès e J. Farges e nas *Opere di sant'Agostino*, vol. VIII. (Nuova Biblioteca Agostiniana), Roma, Città Nuova, 1992, com ampla introdução (M. Naldini, L. Alici, A. Quacquarrelli, P. Grech) tr. de V. Tarulli e notas de A. Trapè e com uma bibliografia quase exaustiva (pp. LXXIII-XCV).

43. Sobre a relação de Agostinho com a cultura da Antiguidade tardia ver H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938 (*reprint* 1949), sobretudo a IIIème p., pp. 329-468.

44. Sobre a distinção *frui-uti* ver R. Holte, *Beatitude et Sagesse*, op. cit., pp. 227-231, 251-281. Sobre os limites dessa distinção ver G. Madec, *Patris études agostiniennes*, op. cit., p. 223. Convém, porém, observar com G. Madec, que a referência a essa distinção para denunciar o "eudaimonismo" egoísta da ética agostiniana não leva em conta sua inserção na dialética do amor conduzida pelo total "dom de si", como encarece R. Holte, op. cit., pp. 256-266. Ver ainda, a propósito, E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 164-184.

volta à África. Dela procederá a concepção agostiniana da *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 no uso da razão<sup>45</sup>, ou como realização na vida do virtuoso do *bonum honestum*, tradução ciceroniana do *kalon* grego. O *ordo amoris* permite, assim, que seja enunciada a verdadeira definição da virtude segundo Agostinho. Tendo como ponto de partida o axioma clássico *Recta ratio est ipsa virtus* (*De utilitate credendi*, XII, 27) e estando orientada a "reta razão" no sentido do amor ordenado (*De doctrina christiana*, I, 27, 28), segue-se necessariamente a definição da virtude: *Nam et amor ipse ordinate amandus est quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris* (*De Civitate Dei*, XV, 22: "Com efeito, o próprio amor deve ser amado ordenadamente, pelo qual é bem amado o que se deve amar. Parece-me, assim, que [essa] é a definição breve e verdadeira da virtude: a ordem do amor")<sup>46</sup>. Aqui a definição clássica da virtude (*qua vivitur bene et qua nemo male utitur*) é definitivamente integrada na antropologia e na teologia do amor.

Na perspectiva da *ordem do amor*, a antropologia agostiniana pode e deve ser interpretada em sua essencial significação *ética*. Nela a *unidade* do ser humano é pressuposta ao ser vida existencialmente no exercício dos graus ordenados do amor conforme o ensinamento já plenamente elaborado no *De Doctrina christiana*. Por sua vez, esse exercício, que confere à vida humana a retidão ética exigida pelo preceito do "bem viver", opera a sinergia na prossecução do *fim*, ou seja, da *beatitudo* e de sua consumação em Deus, entre as atividades que impetem o ser humano no itinerário da vida e cujo modelo espelha no primeiro homem criado à imagem e semelhança de

45. Ver R. Holte, *Beatitude et Sagesse*, op. cit., pp. 251-273. Sobre o conceito agostiniano de *virtude* ver R. Roland-Gosselin, *La Morale de Saint Augustin*, op. cit., pp. 103-125.

46. Além do texto citado do *De Civitate Dei*, a descrição do amor ordenado encontra-se, ex. gr., nas *Enarrationes in Psalms*, 79, 13; 118, sermo 27, 6; 121, 1; 144, 8, nos textos *In Joannem*, 65, 2, 83, 3; *In Ep. I Joannis*, 2, 10; 8, 12 e em numerosos outros textos. Sobre a doutrina agostiniana do amor do ponto de vista do finalismo da vida ver R. Holte, *Beatitude et Sagesse*, op. cit., III, cap. 20, pp. 251-274.

Deus segundo a narração genesíaca<sup>47</sup>, e recriado em Cristo<sup>48</sup>. O amor ordenado e ordenador permanece sobrelevado como *gratia* na mais alta das virtudes (*caritas*) e por ele se realiza a unidade da *mens* ou do espírito como inteligência e vontade<sup>49</sup>, e por ele é ordenado igualmente o dinamismo do *desejo* que se eleva das profundezas da sensibilidade e da afetividade. Se, pela *concupiscência* com que a alma arrasta a carne (*De Genesi ad litteram*, X, 12, 20), o desejo introduz a desordem na "ordem do amor"<sup>50</sup>, é na restauração dessa ordem pela *delectatio victrix* da caridade que a alma reencontra o caminho da beatitudo verdadeira e de sua consumação em Deus.

Em torno, pois, da categoria central do "amor ordenado", entrelaçam-se todos os fios da Ética agostiniana, os que provêm da tradição da Ética antiga e os que se prolongam a partir do *ethos* neotestamentário e do ensinamento cristão. Ela permite a Santo Agostinho delinear as amplas perspectivas de uma Ética cristã já plenamente amadurecida em sua estrutura e em seu conteúdo conceptual e inserida no cenário grandioso de uma *teologia da histó-*

47. A doutrina agostiniana da criação do homem em sua *unidade* (corpo-alma) e em sua *condição* antes do pecado como imagem e semelhança de Deus é exposta no comentário ao livro do *Genesis* (*De Genesi ad litteram*, em 12 livros, escrito entre 400 e 415). No livro VI é comentada a formação do corpo humano e no livro VII a criação da alma, sua natureza, as vicissitudes da sua história e seus estados até a ressurreição final. Ver a edição e tradução de P. Agaësse e A. Solignac (*Œuvres de saint Augustin*, BA, 48, 49) e as notas complementares aos livros VI e VII (48, pp. 680-717).

48. Sobre a Cristologia de Santo Agostinho e o lugar central de Cristo no visão do mundo agostiniana ver o grande artigo de G. Madec, Christus, *Augustinus-Lexikon*, I, col. 845-908 (bibl. 903-908). Sobre Cristo caminho para a beatitudo ver *De Trinitate*, XIII, 9, 13-18, 23 e Isabelle Bouchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Les Études Augustiniennes 1982, pp. 335-396.

49. A concepção agostiniana da *alma* no contexto da teologia trinitária é exposta nos livros IX-XIV do *De Trinitate*, obra redigida entre 400 e 415. Eis os temas aí desenvolvidos: conhecimento e amor (I, IX), memória, inteligência, vontade (I, X), o homem exterior (I, XI), ciência e sabedoria (I, XII), fé, ciência e sabedoria (I, XIII), a imagem de Deus na alma (I, XIV).

50. Sobre a doutrina da *concupiscência* (*concupiscencia, cupiditas*) em Santo Agostinho, ver J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, op. cit. I, pp. 222-229; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 190-191; 204-216; e a primeira parte do livro de I. Bouchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, op. cit., pp. 29-115.

miti-la aos tempos medievais e modernos profundamente repensada e reorientada à luz do *ethos* cristão. O caminho da Ética ocidental inflecte aqui em novas direções seus rumos e define-se por largos séculos como *Ética cristã*<sup>55</sup>. É seguindo esses novos rumos que iremos examinar em seguida a Ética medieval, detendo-nos em seu paradigma maior, a doutrina ética de Tomás de Aquino.

ria. Essa a significação do livro XIX do *De Civitate Dei*, expondo, a partir da noção clássica da *beatitudo*, uma *ética dos fins*, coroa da *ética dos costumes* descrita no *De moribus Ecclesiae catholicae*<sup>51</sup>.

A ideia de *ordem* é a ideia normativa de toda a existência ética segundo Agostinho. Por ela a conformidade com o *bem* que é, por definição, o *fim*, orienta a vida do indivíduo no sentido do bem realizado, ou seja, na busca da *beatitudo*, e realiza o bem no indivíduo e na sociedade na forma da *paz*, ou seja, na "tranquilidade da ordem"<sup>52</sup>. Na contemplação do universo teocentricamente ordenado e cuja ordem tem sua consistência definitiva na mediação *cristológica*, a Ética como conhecimento e como prática é sobrelevada e transfigurada pela Sabedoria (*sapientia*) que é, verdadeiramente, o ápice da razão ético-teológica em Agostinho<sup>53</sup>. É, em suma, da *sabedoria* que fluem, como de sua fonte primeira, os preceitos e normas que devem ordenar, em seus diversos estados e atividades, a vida dos indivíduos e a concórdia dos Estados<sup>54</sup>.

Assim como o fez em seus fundamentos com as ideias de *ordem* e *beatitudo*, assim nesse alto cimo de sua reflexão ética com a ideia de *sabedoria*, Agostinho recebe a herança da Ética antiga para trans-

51. O livro XIX retoma, invocando o testemunho de M. T. Varrão e M. T. Cícero, o clássico problema dos fins últimos a que tendem os bens e os males, e da *beatitudo* como termo último e plenitude dos bens. Ver as notas complementares de G. Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu* (B A, 37), pp. 723-762.

52. A importância central da noção de *paz* na teologia da *Cidade de Deus* é posta em evidência no longo desenvolvimento que Agostinho consagra a essa noção (*De Civit. Dei*, XIX, 9, 10-19, 20) onde são propostas dez definições da *paz* em ordem progressiva, desde a paz do corpo até a paz da cidade celeste. Ver a nota de G. Bardy, *ibid.*, pp. 740-741.

53. A noção de *sabedoria* (*sapientia*) em suas múltiplas significações é uma chave de abóbada do pensamento agostiniano, enfeixando a noética, a ética, a teologia dogmática e a teologia espiritual. Dela procedem ou nela se fundamentam as grandes polaridades conceituais presentes na obra agostiniana: *scientia-sapientia*, *actio-contemplatio*, *ratio-intellectus*, *cognitio matutina-cognitio vespertina* etc. Sobre a função noética da *sapientia* na ascensão intelectual agostiniana ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit. pp. 250-253 e as notas nas pp. 278-279. Ver também R. Holte, *Beatitudo et Sagesse*, op. cit., pp. 303-380.

54. Sobre a Ética aplicada em Santo Agostinho, ver E. Portalié, *Augustin (saint)*, art. cit. D.C.T. I, col. 2438-2444; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, op. cit., Bd. II, B. Roland-Gosselin, *La Morale de saint Augustin*, op. cit., II partie.

55. A noção de uma Ética cristã entendida como Ética *filosófica* presente ao menos de modo implícito nos teólogos medievais e distinta em princípio da Ética *teológica* deu origem, em tempos recentes, a uma discussão entre teólogos e filósofos católicos sobre a qual não iremos nos pronunciar aqui. Ver, a propósito de Tomás de Aquino, L. Elders, *La morale de Saint Thomas, une éthique philosophique?* *Auteur de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Brugge, FAC-Tabor, 1987, pp. 7-22. Atenções apenas ao *fato histórico* indiscutível da presença de uma conceptualidade filosófica, sobretudo de origem aristotélica, na formulação das doutrinas morais dos teólogos medievais.

## COLEÇÃO FILOSOFIA

- Antropologia filosófica I*, Henrique C. Lima Vaz, 3ª ed.  
*Antropologia filosófica II*, Henrique C. Lima Vaz  
*Arte e verdade*, Maria José R. Campos  
*Caminho poético de Parmênides (O)*, Marcelo P. Marques  
*Ceticismo de Hume (O)*, Plínio Junqueira Smith  
*Conceito de religião em Hegel (O)*, Marcelo F. de Aquino  
*Concepções antropológicas de Schelling (As)*, Fernando R. Puente  
*Cultura do simulacro (A)*, Hygina B. de Melo  
*Bergson, intuição e discurso filosófico*, Franklin L. Silva  
*Da riqueza das nações à ciência das riquezas*, Renato Caporali Cordeiro  
*Descartes e sua concepção de homem*, Jordino Marques  
*Escritos de filosofia I*, Henrique C. Lima Vaz  
*Escritos de filosofia II*, Henrique C. Lima Vaz, 2ª ed.  
*Escritos de filosofia III*, Henrique C. Lima Vaz  
*Escritos de filosofia IV*, Henrique C. Lima Vaz  
*Estudos de filosofia da cultura*, Regis de Moraes  
*Ética e racionalidade moderna*, Manfredo A. de Oliveira  
*Ética e sociabilidade*, Manfredo A. de Oliveira  
*Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Raul Landim Filho  
*Felicidade e benevolência — ensaio sobre ética*, Robert Spaemann  
*Filosofia do mundo*, Filippo Selvaggi  
*Filosofia e método no segundo Wittgenstein*, Werner Spaniol  
*Filosofia e violência*, Marcelo Perrine  
*Filosofia na crise da modernidade*, Manfredo A. de Oliveira  
*Filosofia política*, Eric Weil  
*Filósofo e o político segundo Eric Weil (O)*, Marly C. Soares  
*Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, J. A. MacDowell  
*Grav zero do conhecimento (O)*, Ivan Domingues  
*Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, S. G. Franco  
*Idéia de Justiça em Hegel*, Joaquim C. Salgado  
*Iniciação ao silêncio*, Paulo R. Margutti Pinto  
*Instituição na filosofia de Jacques Maritain (A)*, Laura Fraga A. Sampaio  
*Justiça de quem? Qual racionalidade?*, Alasdair MacIntyre  
*Liberdade esquerda*, Mª do Carmo B. de Faria  
*Maquiavel republicano*, Newton Bignotto  
*Marxismo e liberdade*, Luiz Bicca  
*Marx e a natureza em O Capital*, Rodrigo A. de P. Duarte  
*Mimesis e racionalidade*, Rodrigo A. de P. Duarte  
*Moral e história em John Locke*, Édgard J. Jorge Filho  
*Para ler a Fenomenologia do Espírito*, Paulo Meneses, 2ª ed.  
*Político na modernidade (O)*, Marco A. Lopes  
*Racionalidade moderna e subjetividade*, Luiz Bicca  
*Religião e história em Kant*, Francisco Javier Herrero  
*Religião e modernidade em Habermas*, Luiz B. L. Araújo  
*Reviravolta lingüística na filosofia*, Manfredo A. de Oliveira  
*Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, J. H. Santos  
*Verda trágica do Grande Sertão: Veredas (A)*, S. M. V. Andrade (esg.)

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

# ESCRITOS DE FILOSOFIA IV

## Introdução à Ética Filosófica 1



Edições Loyola