

Marlesson Castelo Branco do Rêgo<sup>1</sup>

### **A noção teológica-existencial de *natura* na visão ambiental de Agostinho de Hipona**

**Resumo:** Neste artigo queremos mostrar que a noção teológica-existencial de *natura* em Santo Agostinho contribui para uma filosofia da natureza. Para alcançar este objetivo duas perspectivas são consideradas: 1 – a controvérsia entre Agostinho e o Maniqueísmo, que atribuía o mal à matéria; 2 – a visão ambiental de Agostinho nas relações entre natureza humana e *natura creata*. Nessa trajetória, a noção de *natura* adquire três significados: teológico, existencial e ambiental. Em um contexto de inquietações morais e políticas, o Bispo de Hipona desenvolve uma noção ontológica de *natura*, cuja síntese se expressa no trinômio ontológico Deus – natureza humana – *natura creata* e contribui para uma filosofia da natureza enquanto discurso racional do ser submetido à mudança.

**Palavras-chave:** Agostinho; *Natura*; Maniqueísmo; Ambiente.

**Abstract:** The main goal of this paper is to show that the notion of *natura* in Augustine's thought reaches a theological and an existential meaning and contributes to a philosophy of nature. To reach this goal two core questions are considered in the work of Augustine: 1 – the controversy between Augustine and the Manichaeism, which assigned evil to the material substance; 2 – Augustine's environmental insight stressed on his explanation of the relations between human nature and *natura creata*. Analyzing the aforementioned topics Augustine's notion of *natura* is highlighted in a threefold sense: the theological, the existential and the environmental. In a context of moral and political restlessness, the Bishop of Hipona develops his ontological notion of *natura* based on three central concepts: God – human nature – *natura create*. Augustine's explanation of the relationship between these three instances contributes to a philosophy of nature as a rational discourse about the being submitted to the changing.

**Keywords:** Augustine; *natura*; Manichaeism; environment; philosophy of nature.

<sup>1</sup> Doutor em Humanidades pela UFSC. Professor do IFES-PE. E-mail: mcastel.rego@gmail.com

*Aurelius Augustinus* (354-430) escreveu a maior parte de sua vasta produção literária durante o período em que esteve à frente da igreja de Hipona como bispo (396-430), cuja função inclui instruir seus ouvintes e leitores nas ações cotidianas a fim de que vivam bem: «Vivemos aqui convosco e por vós, e nosso propósito é viver convosco sempre junto a Cristo. [...] E por isso não quero que nenhum de vós encontre uma desculpa para viver mal»<sup>2</sup>. Com esse propósito, em meio a desafios históricos e culturais, sua produção literária responde a questões apologético-pastorais, e resulta de uma investigação filosófica numa época em que progredia o vocabulário filosófico-teológico. Nessa época, Agostinho se vê em meio a uma luta para encontrar uma terminologia adequada aos embates públicos contra o maniqueísmo<sup>3</sup>, contra o pelagianismo<sup>4</sup> e contra o arianismo<sup>5</sup>. Assim, começando pelo termo *natura*, veremos como o Bispo de Hipona desenvolve sua visão de meio ambiente (*ambire*), constituído de eventos “naturais” e da *praxis* humana, a fim de orientar o povo em uma cultura marcada pelo pragmatismo romano.

#### A noção teológica-existencial de *natura*

Do ponto de vista etimológico, o termo latino *natura* é derivado do participio passado (*natus*) do verbo *nasci* (“ser nascido ou engendrado”) e vertido para língua portuguesa pelo termo “natureza”. Nesse sentido, *natura* se refere à origem ou procedência de uma substância.

<sup>2</sup> «Vobiscum hic vivimus, et propter vos vivimus: et intentio votumque nostrum est, ut apud Christum vobiscum sine fine vivamus. [...] Et ideo nolo ut aliquis de nobis inveniat male vivendi occasionem» (AGUSTÍN, San, Sermones 355, 1, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. XXVI).

<sup>3</sup> Termo devido a Mani (216-277), fundador da doutrina que se propagou principalmente pela Pérsia, Síria, Itália, norte da África e Egito. A questão central era sua perspectiva dualista dos seres humanos como uma mistura de substâncias: alma boa e matéria má.

<sup>4</sup> A controvérsia era em torno da concepção de natureza humana: para o monge Pelágio, o ser humano não é prisioneiro de uma inclinação mórbida para o mal; para Agostinho, a natureza humana merece elogios enquanto criação divina, mas, na condição atual, encontra-se enferma devido ao mecanismo do pecado, necessitada da graça divina que sana, glorifica e aperfeiçoa o ser humano.

<sup>5</sup> Contra Ário, Agostinho foi levado a refletir sobre a natureza do Deus Uno-Trino em seu monumental tratado *De Trinitate*.

Para Agostinho, *natura* é, no sentido mais amplo, o que faz com que uma coisa seja o que ela é com todas as suas propriedades e atividades. Ele aplica essa noção ampla de *natura* a Deus, como se lê no tratado *De Trinitate*:

Existe, no entanto, sem dúvida, uma substância, ou, se melhor for denominada, uma essência, a qual os gregos chamam *ousia*. [...] Mas, outras coisas que se diz das substâncias ou essências tomam por acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Com Deus, porém, algo desse tipo não pode acontecer. E nele, que é Deus, existe a única substância ou essência imutável, que é certamente o próprio Ser, a quem pertence o nome de essência mais importante e mais verdadeira. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo; e o que pode mudar, mesmo que ainda não tenha mudado, pode ser o que não tinha sido; por isso, somente ao que não muda e não pode mudar de forma alguma, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que é verdadeiramente o Ser<sup>6</sup>.

Nessa aplicação, o Bispo de Hipona considera o legado dos gregos, que usavam a palavra “natureza” como “essência” e “substância”. Porém, faz uma crítica desse uso a partir de sua visão criacionista<sup>7</sup>: “substância” convém mais às naturezas criadas em devir, múltiplas e distintas de Deus, o Criador, a quem melhor se aplica o termo “essência”. Assim, *natura*, no sentido estrito de substância, se refere a algo portador de acidentes; e *natura*, no sentido estrito de essência, se refere a algo imutável, atributo exclusivo do Ser. De qualquer modo, a natureza de algo corresponde ao grau do ser, isto é, ao nível de perfeição do ser: o que muda, ou é

<sup>6</sup> «Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci *ousia* vocant. [...] Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eius modi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, máxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse» (AGUSTÍN, San, *La Trinidad*, V, 2, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. V).

<sup>7</sup> Por exemplo, essa visão difere da de Heráclito, para quem (cf. Fragmento B 30) este cosmos que está diante de nós, e que é o mesmo para todos, não foi feito por nenhum deus e nenhum homem, mas foi sempre, e é, e será sempre fogo vivo, que crepita segundo medidas e se apaga segundo medidas.

suscetível de mudança, não conserva o ser em si mesmo; somente o imutável é verdadeiramente o Ser, o ser em si mesmo. E entre as substâncias que não conservam o ser em si mesmo, Agostinho distingue, habitualmente, três grandes graus: as substâncias inanimadas, as viventes e as que são capazes de conhecer; e neste último grau distingue ainda, pelo menos, dois graus: os animais, com seu conhecimento sensível, e os espíritos<sup>8</sup>, com a inteligência acima da qual não há outra senão a do próprio Deus. As diversas categorias de substância são “naturezas específicas”, pois elas são nitidamente distintas de acordo com o seu grau próprio de perfeição. Além disso, as naturezas específicas são “bens”, segundo o princípio axiomático do Bem-Ser afirmado por Agostinho no início do tratado *De Natura Boni, contra Manichaeos* (404):

Não há bem superior a Deus, que é o sumo bem e, portanto, é o bem imutável, verdadeiro bem eterno e imortal. [...]. Portanto, toda a natureza é boa enquanto natureza, porque todos os bens, grandes ou pequenos, em todos os seus níveis (graus), não podem vir a ser senão de Deus<sup>9</sup>.

Nota-se, nesse princípio axiomático, que o termo “bem” é aplicado a tudo o que existe, segundo uma hierarquia onde o bem (Bem) supremo é Deus, dado que é o bem eterno e imortal. Todos os demais bens são temporais e ordenados em graus a partir do bem supremo, que é a origem de todos os bens. Mas, se tudo o que existe provém do Bem, então, o mal

<sup>8</sup> Segundo Agostinho, no tratado *De fide et symbolo*, X, 23, o termo “espírito” (gr. *πνεῦμα*; lat. *spiritus*) se refere a um dos aspectos da constituição humana – espírito, alma e corpo – e que é nomeado algumas vezes junto com a alma (gr. *ψυχή*; lat. *animus*) para enfatizar o aspecto racional, do qual são privados os animais. Assim, no tratado *De civitate Dei*, V, 9, 4, a expressão “o espírito de vida” é espírito increado, a natureza ou substância imaterial do Deus criador de todo corpo e de todo espírito criado, e que vivifica todos os seres vivos. No caso dos vegetais, o princípio vital e de animação chama-se “alma vegetativa”, e no caso dos animais, “alma sensitiva”. Porém, não se aplica o termo “espírito” a ambas. Logo, o termo “certos espíritos” abrange aqui seres humanos e seres angelicais.

<sup>9</sup> «Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. [...]. Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est» (AGUSTÍN, San, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, 1, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Mateo Lancersos, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III).

não se origina no Bem nem reside nos bens. Logo, na visão agostiniana, o mal não é uma substância.

Com essa primeira noção de *natura*, Agostinho afirma que toda a natureza é boa enquanto natureza, isto é, todas as substâncias são bens porque não podem vir a existir senão do Bem, de modo que cada substância ou natureza específica se explica pelo Bem que a criou. Ademais, o Bem é o Ser, o primeiro ser entre os bens, que não podem vir a ser senão de Deus. Logo, os bens são seres, desde que se guarde a relatividade destes seres em relação ao Ser, como constata Agostinho em suas *Confesiones* (397-401):

E examinei todas as coisas que estão abaixo de Ti e vi que nem existem absolutamente, nem deixam de existir totalmente; por um lado existem, pois provêm de Ti; por outro não existem, pois não são o que Tu és. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável<sup>10</sup>.

Assim, Deus é o primeiro ser na ordem dos seres, pois sem o Ser não haveria os seres. Porém, os seres não são aquilo que o Ser é. Portanto, há de se falar em continuidade e descontinuidade, ao mesmo tempo, entre o Ser e os seres. E se o termo *natura creata* for adotado aqui como conjunto das substâncias (seres) criadas pelo Bem, pode-se (e deve-se) dizer que a *natura creata* é boa, ou que os seres são bens.

Por seu turno, a existência das substâncias que constituem a *natura creata* não pode ser considerada *in abstracto*. Daí segue a característica existencial da noção de *natura* em Agostinho. Em particular, o Bispo de Hipona se interessa principalmente pelo modo como o ser humano pode viver bem, uma vez que ele existe, pensa e age segundo uma relação ser humano – *natura creata*. Tal relação, na visão de Agostinho, encontra-se condicionada à esfera dos costumes (*mores*), âmbito em que se regulam as relações entre os seres humanos. Trata-se dos costumes regidos pelo saber técnico (saber fazer) e pelo saber político (saber agir) no âmbito da *natura creata*, onde o ser humano concreto encontra os bens necessários à sua existência.

<sup>10</sup> «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet» (AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, VII, 11, 17, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2013, t. II).

Entretanto, na concepção agostiniana, a ordem dos saberes começa pelo saber ser, antes do saber agir ou do saber fazer no âmbito da *natura creata*, que inclui o ser humano criado pela vontade de Deus:

«Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar e as aves do céu e sobre todos os animais domésticos e toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra’»<sup>11</sup>.

Agostinho recorre a uma passagem bíblica do livro *Gênesis* quando deseja falar sobre a *natura* humana em seu tratado *De genesis ad litteram* (399-415), onde o homem, a quem a *natura creata* é confiada, é feito à imagem<sup>12</sup> de Deus (*imago Dei*). Logo, com base na cosmogonia bíblica, o ser humano, grau mais elevado (dominante) das criaturas, é responsável pela *natura creata*, pois o imperativo “*domine*” parte do criador e mantenedor desta *natura creata* e dirige-se à sua imagem correspondente. Em outras palavras, a noção teológica-existencial agostiniana de *natura* se distancia da greco-romana, pois a primeira se relaciona com a moral e a segunda não é alcançada pela ética, embora a moral (latina) e a ética (grega) tenham em comum a preocupação com o agir reto, o fazer reto. Porém, a concepção de *natura creata* sob responsabilidade humana surge com Agostinho, a partir de duas influências fundamentais: 1 – as Escrituras da tradição judaico-cristã e, subordinada a estas, 2 – a filosofia platônica e neoplatônica.

Na perspectiva de uma *natura creata* boa, Agostinho revela uma notável visão dos elementos ambientais aplicada como recurso didático em seus *Sermones* e nas suas *Enarrationes in Psalmos*. A coletânea dos

<sup>11</sup> «Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et dominetur piscium maris et volatilium coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium reptentium super terram» (AGUSTÍN, San, *Del Génesis a la letra*, III, 19, 29, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1957, t. XV).

<sup>12</sup> Segundo o *De Genesis ad litteram*, 16, 55, deve-se observar uma união e uma separação entre os viventes. Pois, diz que o homem foi feito no mesmo dia em que o foram os animais. Com efeito, todos os viventes são em conjunto animais terrenos; contudo, pela excelência da razão, segundo a qual o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, fala-se dele em separado. Em seguida (*Ibid.*, 16, 57), acrescenta que toda imagem é semelhante àquele de quem é imagem. No entanto, nem tudo que é semelhante a alguma coisa é imagem dela, como acontece no espelho. Se um não nasceu do outro, não se pode dizer que um é imagem do outro.

sermões e o comentário homilético do Saltério demonstram as preocupações pastorais de Agostinho com alguns temas: 1 – a relação entre a felicidade e o conhecimento da verdade; 2 – a ordem racional com a qual a divina Providência rege e governa todas as coisas; 3 – o conhecimento de si (alma racional) e de Deus pela via da introspecção; 4 – a sabedoria como “medida” espiritual que corresponde exatamente às necessidades da alma, sendo Deus a Suprema Medida. Esses temas se apresentam a partir da contemplação da *natura creata*.

#### **A *natura creata* na visão ambiental de Agostinho**

Os ouvintes ou leitores de Agostinho são convidados a contemplar os fatos relacionados aos bens naturais visíveis que constituem o ambiente:

[...] Eleva a visão racional, usa os olhos como ser humano, enxerga o céu e a terra, os ornamentos do céu, a fecundidade da terra, o voo das aves, a natação dos peixes, a vitalidade das sementes, a ordenação dos tempos. Encara os fatos, e busca o fazedor deles. Olha o que vê e busca o que não vê<sup>13</sup>.

O convite é para que se observe a *natura creata* e, fazendo uso da razão, para que se pergunte pela causa inteligível de tudo o que existe, inclusive o tempo. Ora, uma causa inteligível é procurada através do intelecto. Logo, qualquer ser humano que observe os bens da *natura creata* e faça uso do intelecto que possui concluirá que tais bens, com suas formas organizadas, com suas atividades e sucessão de estados, não são o resultado de seu trabalho.

Agostinho observa que a sucessão de estados não ocorre de um modo caótico e sim ordenado, segundo uma sucessão de causas, de acordo com o que se lê no seu diálogo *De Ordine*, na fala de Licencio: «[...] Pelo que, peço que ninguém me pergunte por que ocorre cada coisa. Basta-me saber que nada foi feito, nada se produziu, sem que uma causa o tenha

<sup>13</sup> «[...] Erige ergo rationalem aspectum, utere oculis ut homo, intende caelum et terram, ornamenta caeli, fecunditatem terrae, volatus avium, natatus piscium, vim seminum, ordinem temporum. Intende facta, et quaere factorem. Aspice quae vides, et quaere quod non vides» (AGUSTÍN, San, *Sermones 126*, 2, 3, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Amador del Fueyo y Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1983, t. XXIII).

produzido e levado a seu termo»<sup>14</sup>. Nesse sentido, Agostinho pergunta a Licencio: «Você acha – perguntei-lhe - que pelo menos haja algo fora da ordem?»<sup>15</sup>. Sua pergunta leva em conta a ordem como sendo a sucessão de eventos, na qual um evento procede de uma causa sendo, ao mesmo tempo, causa de outro chamado efeito. E Licencio responde: «Nada vejo que seja posto fora da ordem. Portanto, convém julgar que nada há contrário à ordem»<sup>16</sup>. Logo, numa primeira aproximação, a ordem que rege a *natura creata* se constitui das relações necessárias de causa e efeito que governam os bens temporais, dispostos numa hierarquia de acordo com o grau (nível) do bem.

Vale salientar aqui o grau do ser humano como bem cuja substância é capaz de pensar ou julgar pela razão a beleza mostrada pelos sentidos:

Mas não se manifesta esta beleza a todos os que possuem sentidos perfeitos? Por que não fala a todos do mesmo modo? Os animais, pequenos ou grandes, veem esta beleza; mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão - juiz que julga o que os sentidos lhe anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas<sup>17</sup>.

Assim, não obstante uma visão sensível da *natura creata* por todos os animais, quem a interpreta como inteligível, ordenada e bela, é o ser humano, pois a capacidade de julgar (pensar) ou emitir um juízo é uma peculiaridade da substância humana (*natura intelligibilis*), quando comparada à de outros animais. Tal capacidade, atribuída à razão, serve de meio para o conhecimento de uma causa suprema e inteligentíssima da *natura creata*, isto é, à reflexão, pela inteligência, dos atributos inteligíveis de Deus, o Bem, a partir de um princípio regulador de

<sup>14</sup> «Quare iam, rogo, nemo ex me quaerat cur quidque fiat. Satis est nihil fieri, nihil gigni quod non aliqua causa genuerit ac moverit» (AGUSTÍN, San, *Del orden*, I, 5, 14, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, trad. intr. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1994, t. I).

<sup>15</sup> «Quid saltem censes, inquam, ordine esse contrarium?» (*Ibidem*, I, 6, 15).

<sup>16</sup> «Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium» (*Ibidem*).

<sup>17</sup> «Nonne omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiatibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt» (AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, op. cit., X, 6, 10).



causalidade na ordem da *natura creata*, pois «a ordem é – afirma – aquilo pelo que são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu»<sup>18</sup>, e que se constitui no critério estético agostiniano pelo qual a *natura creata* é bela, como uma obra artística que contém em si os vestígios de seu autor: «[...] procuro também o meu Deus, a fim de verificar se é possível não só acreditar, mas igualmente ver alguma coisa. [...] Tudo isto é maravilhoso e admirável, [...]. O que é ver interiormente?»<sup>19</sup> Essa visão interior que Agostinho procura equivale ao entendimento (*intelligit*): «O que é o entendimento? É a visão secreta e interior»<sup>20</sup>. Logo, a *natura creata* é entendida por Agostinho como uma evidência cosmológica que torna razoável a crença na existência de Deus como a causa primeira e inteligível de tudo o que existe. Essa razoabilidade está de acordo com um processo de raciocínio indutivo, isto é, que induz uma causa pelos efeitos.

Desse modo, a perspectiva criacionista da *natura creata* não é assumida por Agostinho como um ato de “fé cega”, pois tal ato é preparado pela razão, a “visão interior”. E a razão que lhe serve de preparação a decidir-se existencialmente pela fé também lhe serve para a compreensão da fé abraçada e vivida. Por isso suas homilias com base nos textos da tradição judaico-cristã são inseridas numa filosofia concreta e realista da vida:

[...] procuramos o modo como o ser humano deve viver. Todos nós, com certeza, queremos viver felizes e não há entre os seres humanos quem não concorde em seguir este preceito. Mas, presumo que ninguém pode dizer que é feliz se não possui aquilo que ama, nem que não ama aquilo que possui, embora se lhe for danoso melhor seria que não possuísse. Quem procura o que não pode obter, é torturado e enganado pelo desejo das coisas e não do ser, e quem não deseja realizar-se pela obtenção de algo é tido

<sup>18</sup> «Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia quae Deus constituit» (AGUSTIN, San, *Del orden*, op. cit., I, 10, 28).

<sup>19</sup> «[...] quaevisi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem. [...] Mira sunt haec, laudanda sunt [...]. Qui est, intus videam?» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, 41, 7, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1965, t. XX).

<sup>20</sup> «Intelligit, qui est? Secretius et interius videt» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, 32, II, 22, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. José Moron, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1964, t. XIX).

como doente [...]. Resta-nos ver [...], onde a vida feliz pode ser encontrada, amada e possuída, de modo que o ser humano seja melhor<sup>21</sup>.

A investigação proposta aqui tem finalidade prática e se aplica à natureza humana de todos os tempos: procurar conhecer o modo de vida que satisfaça o desejo de uma vida feliz. Logo, a questão básica é: em que consiste a felicidade para a natureza humana? Agostinho presume que não são felizes os que não possuem o que amam, embora a posse do que é amado não garanta a felicidade de quem ama. De qualquer modo, o desejo das coisas leva o indivíduo à tortura de não possuí-las ou ao engano de possuí-las. De fato, se o ser humano deseja as coisas temporais (*res temporales*), então tal desejo se transforma em medo (*metus*) de não vir a possuir o bem desejado, ou de perder a posse do bem possuído. Esse medo nasce do desejo de possuir e manter os bens transitórios, como transitória é a vida do próprio ser humano que deseja tais bens; é o medo do devir. Então, ele afirma que nos resta procurar a vida feliz através de um modo de vivermos melhor, de sermos melhores. Portanto, por um lado, o ser humano deve procurar se conhecer a fim de saber como agir para ser melhor, de modo a possuir a vida feliz tão desejada. Por outro lado, o problema da felicidade consiste em saber qual o bem que o ser humano deve desejar para ser feliz, e como adquiri-lo. Esses dois lados da questão sobre a felicidade são, para Agostinho, duas faces de uma mesma moeda: de um lado, o conhecimento da substância humana; do outro, o conhecimento da *natura creata*. Assim, Agostinho faz um segundo convite aos seus ouvintes e/ou leitores: para acompanhá-lo na procura de um modo de vida, isto é, das regras de ação a serem deduzidas a partir de um princípio presente na substância humana: todos querem ser felizes.

<sup>21</sup> «[...] quaeramus, quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antiquam plane sit emissa, consentiat. Beatus autem, quantum existimo, neque ille dicit potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, neque qui habet quod amat, si noxum sit, net qui non amat quod amat, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adpisci non potest, cruciatur et qui adeptus est quod appetendum non esse, fallitur et qui non appetit quod adpiscendum esset, aegrotat. [...]. Restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominum optimum, et amatur et habitur» (AGUSTIN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, I, 3, 4, in *Obras completas de san Agustín*, trad., introd. y notas Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilíngue, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1956, t. IV).

Para Agostinho, o princípio de que todos os seres humanos querem ser felizes não somente impulsiona suas ações no ambiente, mas também está na base da filosofia: «o homem não tem motivo para filosofar, exceto para ser feliz»<sup>22</sup>. Mas, por definição etimológica, a filosofia é amor à sabedoria. Logo, em Agostinho, sabedoria é o saber desejado pela filosofia e que é capaz de tornar o ser humano feliz. É o saber para ser feliz que se impõe na substância humana como prioridade na ordem dos saberes procurados, antes do saber agir e do saber fazer.

Assim, admitindo a felicidade como a finalidade da conduta humana, Agostinho sugere que se faça uma comparação entre os bens desejáveis:

Pois, não duvidamos que, se alguém decidiu ser feliz, deve ele próprio comparar entre o que permanece sempre consigo e o que pode deixar de possuir pelo acaso ou destino cruel. [...] Não te parece que o Deus eterno permanece sempre? [...] Então, afirmo que é feliz quem possui Deus<sup>23</sup>.

Não há dúvida de que entre dois bens desejáveis, um que se pode manter e outro que se pode perder, o melhor é o bem que se pode dispor sempre. Mas, ao dirigir seu olhar para o ambiente que o envolve, Agostinho constata a ausência de um bem que não esteja sob o fluxo do movimento ou da mudança. Em última instância, a própria existência do ser humano na *natura creata* não se configura em um estado permanente, não havendo entre os bens sensíveis um bem desejável que seja em si capaz de tornar o ser humano feliz. Essa carência leva Agostinho a confessar a mudança do alvo das suas afeições: «Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para ti, sem saber como procedias comigo»<sup>24</sup>. O movimento do afeto (*motus affectum*) aqui se dá

<sup>22</sup> «[...]nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, XIX, 1, 3, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. Santos Sanatamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2001, t. XVII).

<sup>23</sup> «Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest [...]. Deus, inquam, vobis aeternus et semper manens videtur? [...] Deum, igitur, inquam, qui habet, beatus est» (AGUSTIN, San, *De la vida feliz*, II, 11, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingue, trad. introd. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1994, t. I).

<sup>24</sup> «Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum!» (AGUSTIN, San, *Las confesiones*, op. cit., III, 4, 8).

dos bens sensíveis transitórios para o Bem inteligível e eterno, pois «eternidade é a substância própria de Deus»<sup>25</sup>. Logo, o primeiro convite feito por Agostinho aos seus ouvintes se justifica porque o Bem, o bem imutável (eterno), não sujeito à corrupção, é o único que não se encontra em devir e, portanto, capaz de fazer o ser humano feliz pela posse deste Bem. Mas, como vir a possuir o Bem?

Ora, uma vez que o Bem desejado é inteligível, somente pela inteligência é que se pode buscá-Lo e encontrá-Lo, e, portanto, desejar o Bem é desejar conhecê-Lo. Trata-se de conhecer um modo de ser, o Ser divino, capaz de tornar o ser humano feliz. Porém, se o conhecimento que torna o ser humano feliz é a sabedoria, então, desejar o Ser divino é desejar a sabedoria (Sabedoria) em si.

Por isso, Agostinho confessa que o movimento da mente e do afeto realizado por ele, dos bens transitórios para o Bem eterno, coincide com a busca da sabedoria pela filosofia, a partir da leitura de um livro de Cícero (106-43 a.C.) durante os estudos em Cartago: «segundo a ordem do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem quase todos louvam, não tanto o coração. Mas o livro contém uma exortação ao estudo da filosofia e chama-se *Hortênsio*»<sup>26</sup>. Enquanto muitos atentavam para a oratória do famoso tribuno romano, seu amor à sabedoria chamou a atenção de Agostinho, que, pessoalmente, não foi um *homo politicus*. Porém, pelo valor que Agostinho atribuía à amizade, a corrente mais forte da doutrina ciceroniana que lhe atraía era a que dava margem à vida moral, que consiste em uma sequência de ações individuais voluntárias. Seja posto em realce que Agostinho percebeu nos escritos do grande orador forense uma função regeneradora atribuída à filosofia, assessorada pelos recursos da arte de comunicação verbal, em meio aos problemas políticos e sociais enfrentados pela República romana. Assim, navegando pelas águas da Retórica, Agostinho vê emergir a filosofia nas obras de Cícero, com conceitos e valores aptos para reavivar o ideal de felicidade tanto na vida particular dos cidadãos como na convivência em sociedade. Esse ideal é fruto da virtude, cujo oposto é o vício. Assim, há um caminho

<sup>25</sup> «Aeternitas, ipsa Dei substantia est» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, 101, II, 10, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1966, t. XXI).

<sup>26</sup> «[...] usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius» (AGUSTIN, San, *Las confesiones*, op. cit., III, 4, 7).

pelo qual se deve ir (*qua itur*), que é o do bem viver, e uma sociedade à qual se deve ir (*quo itur*), uma cidade feliz, por meio de uma peregrinação. Essa influência da obra ciceroniana no pensamento agostiniano se mostra, por exemplo, no tratado *De civitate Dei*, onde o Bispo de Hipona examina as alternativas de cidades (*civitates*) oferecidas ao ser humano, e os caminhos para chegar a elas.

Para a peregrinação proposta é pertinente considerar a distinção que Agostinho faz entre a sabedoria, procurada pela filosofia, e a ciência: «Contudo, da contemplação do eterno, a sabedoria, é que bem lidamos com as coisas temporais, ação esta atribuída à ciência»<sup>27</sup>. Enquanto sábia é a pessoa que contempla o eterno, faz ciência quem lida bem com as coisas temporais. E não há dúvida de que a ciência é um modo de a alma conhecer algo, como afirma o Bispo no tratado *De quantitate animae*: «Não concordas que não há ciência, senão quando alguma coisa é percebida e conhecida com razão firme?»<sup>28</sup>. Porém, da sabedoria depende um bom uso das coisas ou uma ciência. Então, já que o modo de ser antecede o de agir e o de fazer, tem-se uma ordem na natureza do conhecimento para se viver bem: o de um modo de ser, como grau superior, e o de agir, fazer e usar, como grau inferior. Porém, não se deve buscar uma disjunção entre contemplação e ação, ou entre sabedoria e ciência: «[...] procuramos na mente racional [...] as funções atribuídas à contemplação e à ação, por meio de um casamento no qual é preservada a unidade mental singular [...]»<sup>29</sup>. Logo, a distinção entre sabedoria e ciência não implica separação entre ambas no pensamento agostiniano. Assim, o que se procura, no segundo convite de Agostinho aos seus ouvintes, é uma mente onde estejam unidas a contemplação e a ação, a primeira contemplando o bem eterno e a segunda provendo as necessidades temporais vitais do ser humano no ambiente.

<sup>27</sup> «Distat taman ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur» (AGUSTIN, San, *La Trinidad*, op. cit., XII, 14, 22).

<sup>28</sup> «Hoc nonne concedis, scientiam non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta e cognita est?» (AGUSTIN, San, *De la cantidad del alma*, XXVI, 49, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad, introd. y notas de Mateo Lanseros, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III)

<sup>29</sup> «[...]in mente [...] quaesivimus quoddam rationale conjugium contemplationes et actionis, officiis per quaedam singular distributis, tamen in utroque mentis unitate servata, [...]» (AGUSTIN, San, *La Trinidad*, op. cit., XII, 3,3).

### A práxis da natureza humana no ambiente

Para prover as suas necessidades temporais, tais como, alimentação, moradia, aquecimento, iluminação, instrução, transporte, entre outras, o ser humano realiza uma sequência de ações. De fato, os bens da *natura creata* podem ser utilizados e manuseados com ciência para diversos fins, além do sustento da vida, «pois usamos a terra, o ar, a água e o fogo, não apenas nas necessidades de nossa sustentação, mas também em muitas coisas supérfluas, recreativas e em admiráveis obras de arte. Porque as inumeráveis coisas, [...] se modificam manejando com arte estes elementos [...]»<sup>30</sup>.

Nessa passagem da exposição do Saltério, os bens naturais que usamos (*utimur*), aqui representados pelos quatro elementos primordiais da tradição filosófica grega, servem de meios para alcançar outro bem desejado ou amado, que pode ligar-se ou não à sustentação da vida, como a saúde do corpo, um bem lúdico ou um bem artístico. De qualquer modo, Agostinho reconhece como legítimas as ações engenhosas e artísticas voltadas à utilização, manipulação e transformação dos bens naturais tendo em vista a sobrevivência, já que não faz sentido buscar um modo de se viver bem se a própria vida não for mantida, reconhecendo ainda o manuseio dos bens naturais em “coisas supérfluas”, incluindo as atividades lúdicas e artísticas, não ligadas à sustentação da vida e sim à diversão e ao deleite estético.

Porém, se há bens naturais utilizados como meios para o alcance de outros, cabe reconhecer que há uma escala de valores atribuída aos bens e que corresponde a diferentes atitudes da natureza humana diante destes bens, como reconhece Agostinho:

Não ignoro que o fruto é próprio de quem goza, o uso, de quem usa e que, segundo parece, dizemos gozar, quando o objeto nos deleita por si mesmo,

<sup>30</sup> «Nam et terra utimur, et aqua, et aere, et igne, non solum in necessariis rebus sustentationes nostrae, verum etiam in multis superfluis et ludicris, et mirabiliter artificiosis operibus. Nam innumerabilia quae [...], his elementis arte tractabis modificantur [...]» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, op. cit., 77, 28)

sem necessidade de referi-lo a outra coisa, e usar, quando buscamos um objeto por outro<sup>31</sup>.

Assim, quando alguém come um abacaxi, apreciando-o, utiliza-o como alimento, mas também goza ou frui do abacaxi neste ato. Desse modo, o uso (*uti*) de um bem tendo em vista o gozo (*frui*) de outro bem, implica em atitudes do ser humano em relação aos bens, decidindo suas ações pelos bens que deseja usar e gozar. Quando o ser humano utiliza ou usa um bem é porque se serve deste bem tendo em vista outro bem. Mas quando se goza ou se frui de um bem é porque se adere a este bem por si mesmo, sem referi-lo a outro bem. E tanto o *uti* quanto o *frui* são regidos pelo *motus affectum*, de acordo com a definição de Agostinho no tratado *De doctrina christiana* (395-396):

Frui é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. Usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, de preferência, o nome de excesso ou abuso<sup>32</sup>.

Portanto, frui-se daquilo a que se adere como um fim; usa-se aquilo que se considera como meio. E esse movimento do afeto é motivado pelo desejo de felicidade que move as ações e os empreendimentos humanos na relação com as coisas:

Por isso, algumas coisas são para serem fruídas, outras para serem utilizadas e, ainda, outras para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes; as de utilização ajudam-nos a tender à

<sup>31</sup> «Nec ignoro, quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, XI, 25, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, introd. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, t. XVI).

<sup>32</sup> «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, sit amen amandum est» (AGUSTIN, San, *De la doctrina cristiana*, I, 4,4, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad. introd. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1957, t. XV).

felicidade e servem-nos de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas<sup>33</sup>.

Mas, se a busca pela felicidade depende do conhecimento das regras de ação, e de querê-las, para que se possa viver bem e ser melhor, como estabelecer uma relação adequada com a *natura creata* e, ao mesmo tempo, ser melhor? E como reconhecer o uso ilícito de algo, também chamado abuso ou excesso? A resposta, na relação com a *natura creata*, passa pelo discernimento entre o que se deve usar e o que se deve fruir; já em relação ao ser, exige-se uma “medida” do ser, que não é outra senão o Ser, o sumo bem (Bem) imutável. Considere-se, então, o que diz Agostinho em uma das suas Cartas (*Epistolae*):

De fato, há no homem uma alma racional, mas interessa saber para onde prefere dirigir, pela vontade, o uso desta razão: para os bens exteriores e inferiores ou aos bens interiores de naturezas superiores, isto é, para fruir do corpo e do tempo, ou para fruir da divindade e eternidade<sup>34</sup>.

Nesse trecho epistolar, se vê mais uma vez Agostinho fazendo uma comparação entre os bens desejáveis. Da vez anterior, a questão era a substância do bem que o ser humano prefere possuir, entre um transitório e outro permanente, tendo em vista a posse de um bem que lhe faça feliz. Agora, a questão é a substância do bem que ele prefere fruir, tendo em vista a felicidade. Nas duas comparações, o bem preferível é o Bem. E já que o Bem é o Ser, trata-se da Medida da Sabedoria, à qual o ser humano deve tomar como referência e aderir para ser melhor e feliz. Portanto, os bens transitórios que constituem a *natura creata* não devem ser confundidos com o Bem que lhes deu origem quando se trata de uma ordenação de valores atribuídos aos bens, como sintetiza Agostinho: «De

<sup>33</sup> «Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculumur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaere possimus» (*Ibidem*, I, 3, 3).

<sup>34</sup> «Inest quippe homini anima rationalis, sed interest eiusdem rationis usum quonam potius voluntate convertat; utrum ad bona exterioris et inferioris, na ad bona interioris superiorisque naturae; id est, utrum ut fruatur corpore et tempore, an ut fruatur divinitate atque aeternitate» (AGUSTIN, San, *Epístolas 140*, 2,3, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingue, trad., introd. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1987, t. XIa).



tudo o que expusemos, deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas»<sup>35</sup>. Essa síntese pode ser considerada a primeira regra de ação do ser humano no ambiente: a *natura creata*, com seus bens mutáveis, serve de apoio ao ser humano na sua peregrinação rumo à felicidade, que consiste na fruição dos bens imutáveis, tais como, o Bem, o Ser e a Sabedoria. Logo, o uso ilícito de um bem natural ou produzido com arte, também chamado de uso abusivo ou excessivo, consiste no mau uso deste bem, sem referi-lo aos bens imutáveis.

Entretanto, dado o grau (nível) superior do ser humano em relação aos demais seres da *natura creata*, surge uma questão na aplicação da primeira regra de ação do ser humano no ambiente, em relação a si mesmo e ao seu semelhante: os seres humanos devem fruir uns dos outros, ou devem usar uns aos outros? Essa questão é relevante em função da condição humana vista por Agostinho:

Nós que fruimos e usamos de todas as coisas, somos de qualquer modo uma coisa. Mas, uma grande coisa é o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, não enquanto inclui o corpo mortal, mas enquanto excede as bestas pela alma racional<sup>36</sup>.

A condição da substância humana, na qual se insere a racionalidade, é, ao mesmo tempo, de superioridade em relação aos demais bens da *natura creata* e de inferioridade em relação ao Bem, de quem é a imagem e semelhança por esta racionalidade. Por isso, pode-se dizer que o ser humano é um bem “médio”, dentro da ordem Bem – natureza humana – *natura creata*, e, nesta condição, justifica-se uma segunda regra de ação do ser humano no ambiente quando se trata das interações humanas.

Nesse sentido, Agostinho dá um parecer sobre a atitude devida de um ser humano para com outro: «Parece-me, no entanto, que deve ser

<sup>35</sup> «In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus» (AGUSTIN, San, *De la doctrina cristiana*, op. cit., I, 22, 20).

<sup>36</sup> «Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit» (*Ibidem*).

amado por outra coisa»<sup>37</sup>. Aqui, o termo *diligendus* (amado) sinaliza para alguém que é cuidado como amigo. Não se trata de usar alguém como meio nem de aderir a alguém como um fim, o que vale também para si mesmo: «Mas, advertindo-se claramente, ninguém deve fruir de si próprio, porque ninguém deve amar a si próprio por si, mas por aquele de quem há de fruir»<sup>38</sup>. Assim, o ser humano deve amar a si mesmo ou cuidar de si mesmo, não como sendo um fim, mas de modo a conduzir-se à fruição dos bens imutáveis, isto é, referindo o amor próprio ao Bem, o que vale também para o semelhante; o ser humano deve amar ao semelhante como a si mesmo, ajudando-o a conduzir-se ao Bem:

Certamente nós amamos a nós mesmos se amamos a Deus; e, a partir de outro preceito, amamos verdadeiramente aos nossos próximos como a nós mesmos se conduzimo-los ao semelhante amor a Deus, segundo nossas possibilidades. Portanto, amamos a Deus por Si mesmo, e aos nossos próximos por causa Dele<sup>39</sup>.

Na exposição desse preceito do amor ao próximo (*dilectio proximi*) em função do amor a Deus (*dilectio Dei*), o termo *dilectio* torna-se mais abrangente, pois passa a incluir as interações humanas, de modo que a peregrinação do ser humano rumo à felicidade ocorra segundo relações sociais ordenadas, junto àquelas que buscam o apoio à vida na *natura creata*. E Agostinho justifica a segunda regra de ação do ser humano no ambiente em termos práticos: «Assim, não há na raça humana alguém a quem não se deva o amor, e ainda que não seja em favor da caridade mútua, que seja, todavia, em favor da natureza comunitária da sociedade»<sup>40</sup>. Trata-se de reconhecer que não é possível isolar-se a dimensão individual do ser humano da dimensão social, isto é, as ações de um indivíduo ocorrem em termos das relações com a *natura creata* e

<sup>37</sup> «Videtur autem mihi propter aliud diligendus» (*Ibidem*).

<sup>38</sup> «Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est» (*Ibidem*, I, 22, 21).

<sup>39</sup> «In eo quippe nosmetipsos diligimus, si Deum diligimus: et ex alio praecepto próximos nostros sicut nosmetipsos ita vere diligimus, si eos ad Dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamos. Deum igitur diligimus propter seipsum, et nos ac próximos propter ipsum» (AGUSTIN, San, *Epístola 130*, op. cit., 7, 14).

<sup>40</sup> «Ita nemo est in genere humano cui non dilectio, et si non pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur» (*Ibidem*, 13).

com a sociedade, ao mesmo tempo. Essa continuidade entre indivíduo e sociedade já havia sido tratada por Platão na obra *A República*, onde afirma que na cidade-república está escrito em letras grandes o mesmo que nas almas dos indivíduos em letras pequenas (cf. *Rep.*, II, 368-369a). Nessa linha, concorda Agostinho: «Pois, a cidade feliz não provém de outro lugar senão do homem, quando a cidade é uma multidão de homens em harmonia»<sup>41</sup>. Porém, o que quer dizer Agostinho quando afirma que o amor (*dilectio*) é devido ao próximo «ainda que não seja em caridade (*caritate*) mútua»?

Trata-se da interpretação do conceito de *caritas* em Agostinho. Para tanto, uma comparação entre *caritas* e *cupiditas*, feita por Hannah Arendt, serve de auxílio:

A este falso amor que se prende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*)<sup>42</sup>.

A filósofa alemã e pensadora política parte do amor definido como desejo e mostra como Agostinho distingue entre dois conceitos, *cupiditas* e *caritas*, de acordo com aquilo que é amado (*amatum*). De um lado, têm-se o mundo constituído dos bens naturais e de outros bens que resultam da manipulação e transformação daqueles. Assim, o amor (*cupiditas*) ao mundo sofre o revés da ilusão quando aspira à durabilidade. Por outro lado, tal aspiração é justa quando se visa à eternidade, embora não seja justo buscá-la nos bens transitórios. Por isso, *cupiditas* é o “falso (injusto) amor” e *caritas* é o “amor justo (verdadeiro)”.

Quanto à mutualidade, considere-se o que diz Agostinho em um de seus sermões: «[...] mas assim como a temporal (isto é, a vida) é amada pelos seus amantes, nós amamos a eterna, que é professada pelo amor cristão»<sup>43</sup>. A passagem se encontra inserida no contexto de uma referência à vida e à morte dos mártires (das testemunhas) cristãos sob as perseguições político-religiosas, que foram suspensas a partir do Edito de

<sup>41</sup> «Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit quam concurs hominum multitudo» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, op. cit., I, 15, 2).

<sup>42</sup> Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1997, pp. 24-25.

<sup>43</sup> «[...]sed quomodo diligitur temporalis (sc. vita) ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam, cuius amorem Christianus profitetur» (*Serm.*, 302, 20).

Tolerância (311) emitido por Galério, em Milão. Logo, o amor (*caritas*) à vida eterna é considerado por Agostinho o “amor justo” e professado pelos cristãos. E a “caridade mútua” refere-se ao amor mútuo entre os cristãos.

Além disso, Agostinho, escrevendo contra o maniqueísmo, define *caritas* do seguinte modo: «quanto à própria caridade, não podia ser indicada de forma mais justa do que pela expressão ‘por-amor-de-ti’»<sup>44</sup>. Então, *caritas* é o caminho para o sumo bem, expresso por *propter te* e do qual o ser humano há de fruir. E nessa condição, como bem “médio” entre o Bem e a *natura creata*, o termo *propter* (por-amor-de) serve de orientação para que o ser humano faça um bom uso da *natura creata*, sem cobiçá-la.

Portanto, os ouvintes e os leitores de Agostinho são alertados sobre o amor (*dilectio*) devido ao próximo, ainda que o próximo não seja cristão, tendo em vista um ambiente citadino que sirva de apoio à peregrinação rumo à felicidade de todos os que vivem na cidade, pois a vida do ser humano tem, ao mesmo tempo, duas dimensões: *vita naturalis* e *vita socialis*. À primeira dimensão, à da *natura creata*, corresponde uma ordem necessária; à segunda dimensão, à do amor, corresponde uma ordem voluntária. Pode-se compreender essa segunda ordem a partir do modo como o Bispo de Hipona reúne os três amores, a Deus, a si mesmo e ao próximo, quando trata dos costumes dos cristãos e dos maniqueus:

Não é possível para quem não ame a si mesmo que ame a Deus; pelo contrário, só sabe amar a si mesmo quem ama a Deus. [...] Mas, amas a ti saudavelmente quando amas a Deus mais do que a ti mesmo. E o que fazes contigo deves fazer igualmente com o próximo, isto é, que também o ame com perfeito amor a Deus. Pois não o amarás como a ti mesmo se não te esforçares para levá-lo ao mesmo Bem ao qual tu aspiras. Porque Ele é o único Bem que não se diminui para os que juntamente contigo aspiram a possuí-lo. E daqui se derivam os deveres da sociedade humana [...]»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> «[...] *caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est ‘propter te’*» (AGUSTIN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, op.cit., I, 9, 15).

<sup>45</sup> «Non enim fieri potest ut seipsum non diligat qui diligit Deum, immo vero solus se novit diligere qui Deum diligit. [...] Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod igitur agis tecum, id agendum cum próximo est; hoc est, ut etiam ipse perfecto amore Deum diligat. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducis. Illud enim est unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc paecepto

Trata-se nessa passagem do amor ordenado (*ordinata dilectio*) pelo qual Deus é amado como sumo bem a ser fruído, seguindo-se o amor a si mesmo e ao próximo em função do amor ao sumo bem. Nessa ordem consiste a caridade, como diz Agostinho: «Chamo caridade ao movimento da alma para fruir de Deus por ele mesmo e de si e do próximo pela fruição de Deus»<sup>46</sup>. Assim, pela via da *caritas* ou *ordinata dilectio* o ser humano tende à felicidade, tanto na dimensão individual quanto na social. Como indivíduo, a caridade leva à superação do medo da perda (*metus amittendi*), típico da cobiça, visto que o Bem a ser fruído por ele mesmo é eterno; na dimensão social, a *caritas* rege o conjunto dos deveres da sociedade humana. Essa face social da caridade é abordada por Agostinho no tratado *De civitate Dei*, quando discorre sobre a filosofia dos platônicos:

A parte restante é a moral, termo que os gregos chamam *ethiké*, onde se busca o bem supremo. Se lhe referimos tudo quanto fazemos, se o desejamos por ele mesmo e não por outro e se o conseguimos, não necessitamos buscar outra coisa que nos faça felizes<sup>47</sup>.

Para Agostinho, a cidade tende para a felicidade, que consiste no gozo do bem (Bem) supremo, quando as ações humanas são referidas a este Bem, bem em si mesmo. Portanto, o amor (*caritas*) tem duas faces: uma é a felicidade, a outra é o dever. E apenas pela via da *caritas* é que se faz um bom uso dos bens da *natura creata*, desde que se entenda “bom uso” de um bem como uso útil e benevolente, como ensina Agostinho:

Igualmente, o que a caridade executa em benefício próprio chama-se utilidade; o que faz pelo bem do próximo chama-se beneficência. Aqui

nascuntur officia societatis humanae, [...]» (AGUSTIN, San, *De los costumbres de la Iglesia*, op.cit., I, 48-49).

<sup>46</sup> «Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque próximo propter Deum» (AGUSTIN, San, *La doctrina Cristiana*, op. cit., III, 10, 16).

<sup>47</sup> «Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt *ethiké* ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes idque adipiscentis nihil, quo beati simus, ulterius requiramus» (AGUSTIN, San, *La ciudad de Dios*, op. cit., VIII, 8).

precede a utilidade, porque ninguém pode beneficiar outrem a partir do que não possui<sup>48</sup>.

Portanto, o ser humano participa do Bem, inteligível e eterno, para ser bom e para tender à felicidade, e, assim sendo, para usar bem a *natura creata*, constituída dos bens sensíveis e temporais. Esses bens, contudo, são incapazes de tornar o ser humano bom, de modo que as ações voltadas para a posse e o acúmulo destes bens não tornam o ser humano feliz.

Assim, Agostinho reconhece que as ações do ser humano no ambiente não se restringem à sobrevivência. O ambiente de Hipona inclui comerciantes ávidos por riqueza, como havia em sua terra natal, Tagaste, adultos e jovens obcecados por diversão e por uma vida cheia de facilidades, como havia em Cartago, além das desigualdades sociais, evidentes pela multidão de escravos e pobres. Esse quadro ambiental exige do Bispo de Hipona um esforço na explanação dos princípios ordenadores de uma sociedade, em termos de saberes, de ações e de costumes (*mores*). E, para atender a essa demanda, ele recorre, didaticamente, à ordem da *natura creata* em sua atividade pastoral. Por exemplo, quando deseja ilustrar como as atividades humanas produtivas dependem da ordem natural, Agostinho recorre à atividade agrícola:

O homem agricultor cultiva a videira até hoje, planeja para arar, usar os demais cuidados que pertencem ao agricultor, porém, não pode fazer chover na sua vinha. E se pode irrigá-la, de quem recebe este poder? De fato, ele conduz a água pelo canal, mas Deus enche as fontes. Enfim, o homem não pode dar crescimento aos ramos de sua vinha, não pode formar o fruto, não pode modificar a semente, não pode estabelecer o período de tempo para ela germinar. Deus, que pode todas as coisas, é nosso agricultor; estamos seguros<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> «Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficentia nominatur. Et hic praecedit utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri» (AGUSTIN, San, *La doctrina cristiana*, op. cit., III, 10, 16).

<sup>49</sup> «Agricola autem homo vineam colit hactenus, ut aret, putet, adhibeat caetera quae pertinent ad agriculturalum diligentiam: pluere vineae suae non potest. Quod si forte irrigare potest, de cuius potest? Ipse quidem ducit in rivum, sed Deus implet fontem. Postremo in vinea sua incrementum dare sarmentis non potest, formare fructus non potest, modificare semina non potest, tempora gignendi temperare non potest. Deus autem qui omnia potest, agricola noster est: secure sumus» (AGUSTIN, San, *Enarraciones sobre los salmos*, op. cit., 66, 1).

Apesar do cuidadoso trabalho do agricultor, ele depende da água, com seu ciclo de mudança natural de um estado físico para outro, depende da terra e dos processos que envolvem a água e o solo. Assim, a agricultura ensina que o ser humano não pode dispor dos bens naturais como e quando quiser, tendo em vista o plantio e a colheita. Essas ações devem estar em harmonia com as condições climáticas e as estações definidas pelo ciclo da Terra em torno do Sol, ciclo este determinado pela ordem necessária na *natura creata* por Deus. Daí, feliz é o agricultor que reconhece, pela razão, a ordem divina na *natura creata* e, pela vontade, age colaborando com esta ordem, apreciando-a justamente. Desse modo, a felicidade temporal do agricultor, proporcionada por uma boa colheita, está condicionada ao (res) conhecimento da ordem na *natura creata* e do enquadramento de suas ações nesta ordem. E, lembrando que por essa ordem Deus criou todas as coisas, Agostinho conclui que o próprio Deus é o “agricultor”.

Mais uma vez, o princípio axiomático do Bem como origem dos bens é lembrado aqui como fundamento para uma mudança do quadro ambiental de Agostinho, tendo em vista o bem viver da sua comunidade. Para isso, a avaliação da ordem natural necessária tem em vista a ordem moral voluntária, pois

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica<sup>50</sup>.

Ora, quem avalia justamente as coisas reconhece a reta ordem dos valores. Tal ordem se baseia no discernimento entre os bens a serem usados e a serem fruídos, e se realiza nas ações motivadas pelo amor ordenado. Então, um agricultor que, por um lado, tenha ciência da ordem necessária na *natura creata* e decida adequar suas ações a esta ordem pelo desejo de colher, por exemplo, um abacaxi, deverá, por outro lado,

<sup>50</sup> «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aete diligat quod vel minus vel amplius diligendum est» (AGUSTIN, San, *La doctrina cristiana*, op. cit., I, 27, 28).

com sabedoria, submeter-se à ordem voluntária da *caritas*, pelo desejo de ser feliz. Nesse sentido, a desordem voluntária do amor é a causa dos males sociais, a cobiça (*cupiditas*), a ignomínia ou depravação (*flagitium*) e o delito (*facinus*). Esses males que afetam a *vita socialis* do ambiente são descritos por Agostinho:

Ao contrário, chamo cobiça o movimento da alma cujo fim é fruir de si mesmo, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus. O que a cobiça indomável executa para corromper a alma e o corpo chama-se ignomínia; o que executa para causar dano ao próximo chama-se delito<sup>51</sup>.

A descrição é apresentada no contexto de um contraste entre caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*). Correspondem a dois modos de vida ou dois tipos de ambiente citadino. Pelo primeiro, a cidade tende à felicidade, vivendo bem; pelo segundo, já é infeliz. E o modo de vida depende de um movimento da alma, isto é, da vontade pela qual as ações humanas no ambiente serão ou não referidas ao Bem, autor e criador da boa *natura*.

#### Referências bibliográficas

AGUSTÍN, San. *Del orden – De la vida feliz*, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, trad. intr. y notas Victorino Capánaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid 1994, t. I

\_\_\_\_\_. *Las confesiones*, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 2013, t. II.

\_\_\_\_\_. *De la cantidad del alma - De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas de Mateo Lanceros, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963, t. III.

\_\_\_\_\_. *De los costumbres de la Iglesia*, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. y notas Victorino Capanaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta del Río e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1956, t. IV.

<sup>51</sup> «Cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animus et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur» (*Ibidem*, III, 10, 16).



\_\_\_\_\_ *La Trinidad*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. V.

\_\_\_\_\_ *Epístolas 124-187*, In *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1987, t. XIa.

\_\_\_\_\_ *De la doctrina cristiana-Del Génesis a la letra*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1957, t. XV.

\_\_\_\_\_ *La ciudad de Dios (1º)*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, intr. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, t XVI.

\_\_\_\_\_ *La ciudad de Dios (2º)*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2001, t. XVII.

\_\_\_\_\_ *Enarraciones sobre los salmos, 1-40*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. José Morón, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1964, t. XIX.

\_\_\_\_\_ *Enarraciones sobre los salmos, 41-75*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1965, t. XX.

\_\_\_\_\_ *Enarraciones sobre los salmos, 76-117*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Balbino Martín Pérez, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1966, t. XXI.

\_\_\_\_\_ *Sermones 117-183*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Amador del Fueyo y Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1983, t. XXIII.

\_\_\_\_\_ *Sermones 339-396*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y notas Pio de Luis, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985, t. XXVI.

Arendt, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. Alberto Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1997.

PLATÃO, *A república*, trad. Pietro Nassetti, Martin Claret, São Paulo 2001.