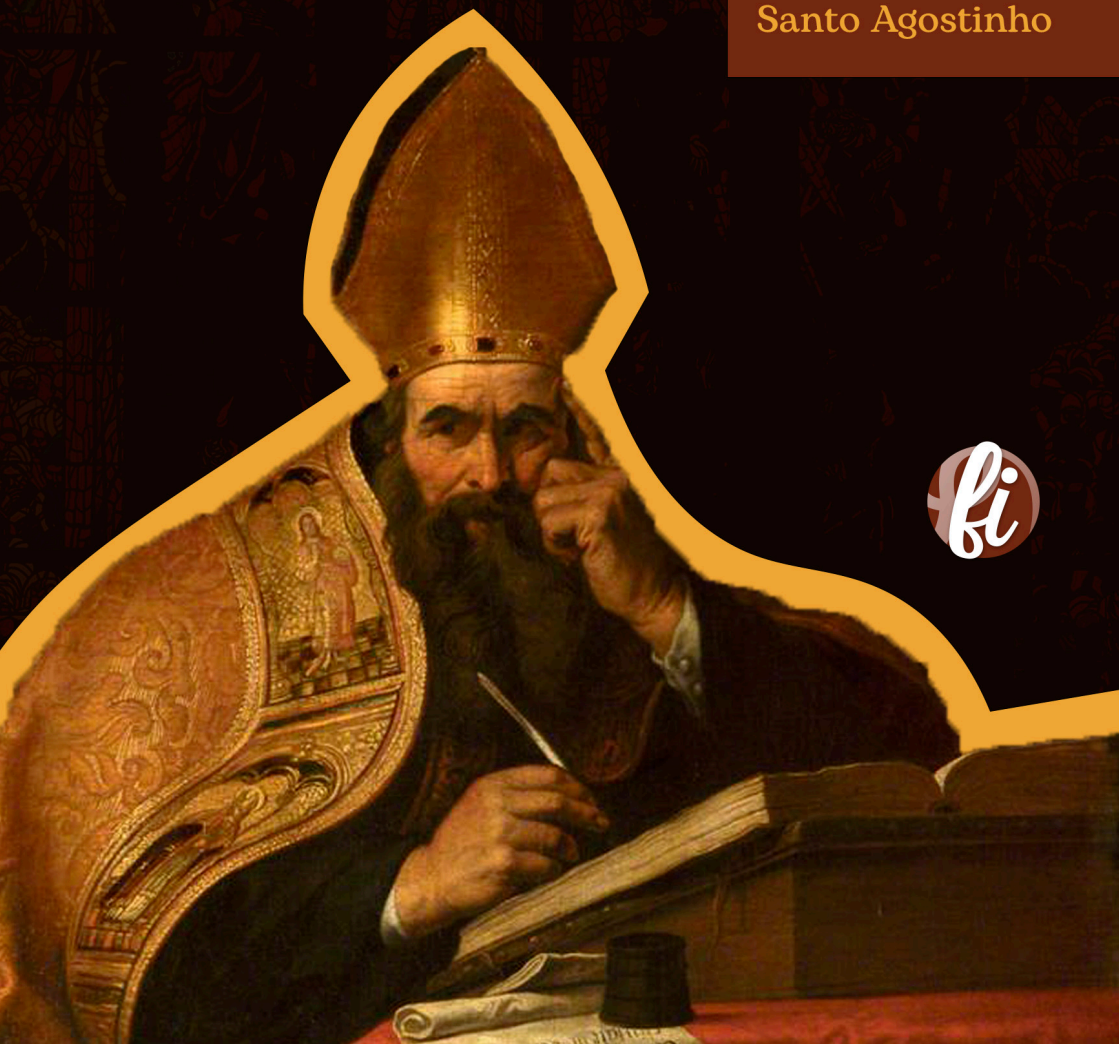


Ricardo Evangelista Brandão

PENSAMENTO INQUIETO

Estudos sobre
a Filosofia de
Santo Agostinho



PENSAMENTO INQUIETO



CONSTELAÇÕES DE SABERES

DIRETOR DA SÉRIE:

Prof. Dr. Abah Andrade (UFPB)

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Abah Andrade (UFPB)

Profa. Dra. Ana Paula Buzetto Bonneau (UFRN)

Prof. Dr. Anderson D'Arc ferreira (UFPB)

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Prof. Dr. Edson Adriano Moreira (UFCG)

Prof. Dr. Érico Andrade (UFPE)

Prof. Dr. Francisco Rômulo Diniz (UVA)

Prof. Dr. Gabriel Rezende (UFPB)

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (UFMA)

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Prof. Dr. Jozivan Guedes (UFPI)

Prof. Dr. Marcelo Primo (UFS)

Prof. Dr. Marconi Pequeno (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA)

Profa. Dra. Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Profa. Dra. Mariana Fisher (UFPE)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo (UFPB)

Profa. Dra. Olgária Chaim Feres Matos (UNIFESP)

Profa. Dra. Patrícia Nakayama (UNILA)

Profa. Dra. Priscilla Gontijo Leite (UFPB)

Prof. Dr. Rogério Campos (UNILA)

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch (UFPB)

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho (UNIFESP)

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues (UFMA)

Prof. Dr. Ulisses Vaccari (UFSC)

Prof. Dr. Vitor Somavilla (UFPB)

PENSAMENTO INQUIETO

ESTUDOS SOBRE A FILOSOFIA DE SANTO AGOSTINHO

Ricardo Evangelista Brandão



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B817p

Brandão, Ricardo Evangelista

Pensamento inquieto: estudos sobre a filosofia de Santo Agostinho [recurso eletrônico] / Ricardo Evangelista Brandão. – Cachoeirinha : Fi, 2025.

120p.

ISBN 978-65-5272-215-7

DOI 10.22350/9786552722157

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Santo Agostinho. I. Título.

CDU 141“Santo Agostinho”

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

Aparência é a essência de nossa época – aparência de nossa política, aparência de nossa moral, aparência a nossa religião, aparência a nossa ciência. Quem diz a verdade atualmente é impertinente, “imoral” e quem é imoral é amoral. Verdade é para a nossa época imoralidade.

Feuerbach (*A Essência do Cristianismo*).

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Agostinho

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>De beat. Vit.</i>	A Vida Feliz
<i>De civ. Dei</i>	A Cidade de Deus Contra os Pagãos
<i>De Gen. ad. litt.</i>	Comentário Literal ao Gênesis
<i>De Gen. contra man.</i>	Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus
<i>De Gen. ad. litt.</i>	Sobre o Gênesis ao pé da letra
<i>De Gen. ad. litt. imp.</i>	Sobre o Gênesis ao pé da letra, inacabado
<i>De inmort. Animae</i>	Sobre a Imortalidade da Alma
<i>De lib. arb.</i>	O Livre-Arbitrio
<i>De musica</i>	Sobre a Música
<i>De nat. Boni</i>	A Natureza do Bem
<i>De ord.</i>	Sobre a ordem
<i>De Trin.</i>	Sobre a Trindade
<i>De vera rel.</i>	Sobre a verdadeira religião
<i>De Trin.</i>	A Trindade

Obras diversas

<i>De ecc. pote.</i>	<i>De ecclesiastica potestat</i> (De Egídio Romano)
<i>Metaf.</i>	Metafísica (De Aristóteles)
<i>En.</i>	Tratado das Enéadas (De Plotino)
<i>At.</i>	Livro de Atos dos Apóstolos (Bíblia)
<i>Gn.</i>	Livro do Gênesis (Bíblia)
<i>Jo.</i>	Evangelho de João (Bíblia)
<i>Lc.</i>	Evangelho de Lucas (Bíblia)
<i>Mt.</i>	Evangelho de Mateus (Bíblia)

SUMÁRIO

Introdução	11
1	15
Homem, corpo e alma: Natureza, Função, Paixões e Ações da Alma e do Corpo em Santo Agostinho	
1.1 Corpo e alma: Suas Naturezas na Filosofia de Santo Agostinho.....	17
1.1.1 A substancialidade e funções da alma e do corpo.....	24
1.2 A relação corpo e alma: As Paixões e Ações da Alma e do Corpo segundo Santo Agostinho....	29
Considerações finais	36
Referências.....	38
2	41
Santo Agostinho em Egídio romano: interpretação acerca do uso de textos de Santo Agostinho no de Ecclesiastica Potestate de Egídio Romano	
2.1 Análise do argumento da superioridade da esfera espiritual baseado na comparação entre a alma e o corpo.....	43
2.2 Argumento da supremacia do sumo pontífice baseado na hierarquia ontológica dos seres.....	50
Considerações finais	56
Referências.....	58
3	61
Por uma estética cosmológica agostiniana: a beleza na unidade e na totalidade no cosmos em Santo Agostinho	
3.1 A beleza na estrutura das criaturas.....	62
3.2 A beleza no cosmos holístico de Santo Agostinho	68
Referências.....	77
4	81
A desordem na ordem: breves considerações acerca do conceito de ordem na cosmologia de Santo Agostinho	
Referências.....	95
5	97
Sobre a justiça: Estudo sobre a influência aristotélico-ciceroniana no conceito de justiça em Santo Agostinho	
5.1 Breves considerações acerca do conceito de justiça no livro v da “Ética a nicômaco” de Aristóteles.....	97
5.2 O conceito de justiça no livro XIX da Cidade de Deus	103
Referências.....	116
Sobre o autor	119

INTRODUÇÃO

Como seres transitórios, temos que, pelas forças das circunstâncias, alterar inúmeras vezes nossos planos para adequá-los às novas rotas que a vida nos possibilita ou determina. De maneira que, inquestionavelmente, podemos afirmar que somos seres historicamente situados. Aurélio Agostinho, em sua volumosa obra, demonstra que mesmo os filósofos, por mais geniais que sejam são homens de seu tempo que tentaram, na medida de suas possibilidades, dar respostas aos problemas de seu contexto histórico. A vida é dinâmica, e esse dinamismo conduziu Agostinho a refletir sobre inúmeros temas ao longo de sua vida, não exatamente para dar conta de assuntos típicos filosóficos organizados academicamente, mas para resolver intelectualmente questões nascidas de disputas de sua época. De forma que, sem ter a pretensão de se assemelhar aos filósofos clássicos, como eles, o hiponense refletiu sobre uma grande variedade de temas, que nesse opúsculo damos uma modesta amostra.

Esse pequeno livro, que escolhemos como título: **PENSAMENTO INQUIETO: estudos sobre a filosofia de Santo Agostinho**, trata-se de uma coletânea de cinco estudos sobre temas diversos acerca das reflexões filosófico-teológicas de Santo Agostinho. Esses estudos foram escritos há alguns anos, e alguns deles foram publicados em revistas científicas ou como capítulo de livro, sendo nesse momento revisados, atualizados e reunidos nessa publicação na intenção de facilitar o acesso dos leitores ao pensamento desse importante ícone do pensamento ocidental.

No primeiro estudo, investiga-se a complexa relação entre alma e corpo na formação do homem segundo Agostinho, considerando três influências basilares no assunto, notadamente o debate com os maniqueus, as reflexões neoplatônicas de Plotino e a Teologia Cristã.

No segundo capítulo, na esteira do agostinismo político, analisamos como o teólogo Egídio Romano, em sua obra *De ecclesiastica potestate*, utilizou o pensamento antropológico de Santo Agostinho para justificar a sua tese hierocrata. Ou seja, Agostinho, devido à sua influência neoplatônica e cristã, insiste na subordinação da esfera material em relação à espiritual, contudo, até que ponto essa compreensão poderia ser interpretada como sujeição do poder secular ao religioso, como compreendeu Egídio Romano?

No terceiro estudo, aborda-se a teoria do belo, mas particularmente a beleza sensível presente na natureza. Analisa-se a harmonia enquanto a melhor expressão do belo manifesta diversamente no cosmos, de maneira que nesse estudo destacamos como elemento norteador o debate do pensador cristão com os discípulos de Mani e a influência das *Enéadas* de Plotino.

O quarto capítulo dedica-se a uma análise sobre um destacado aspecto da cosmologia agostiniana, o conceito de ordem. Nessa pesquisa, se investigou — tomando por fonte principal o diálogo *De ordine* — a complexa organização da natureza com suas inúmeras leis que mantêm o equilíbrio da criação, e, portanto, exige um ordenador que arquitetou inteligentemente a ordem do cosmo.

No último capítulo, intitulado “SOBRE A JUSTIÇA: estudo sobre a influência aristotélico-ciceroniana no conceito de justiça em Santo Agostinho”, começando com a análise do conceito de justiça nos livros “Política” e “Ética a Nicômaco” de Aristóteles, se investiga de que forma na “*De civitate Dei*” Agostinho por meio de leituras de Cícero reformulou,

atualizou e aplicou o conceito de justiça da tradição aristotélico-ciceroniana.

Por fim, nenhum desses estudos tem a pretensão de serem exaustivos e conclusivos sobre as questões tratadas, mas somente uma contribuição para os estudiosos e leitores do pensamento de Santo Agostinho.

Boa leitura!

1

HOMEM, CORPO E ALMA: NATUREZA, FUNÇÃO, PAIXÕES E AÇÕES DA ALMA E DO CORPO EM SANTO AGOSTINHO ¹

[...] porque na vida deles tudo é provisório, tudo precário, tudo passa sem remédio, os deuses, os homens, o que foi, acabou já, o que é, não será sempre, e até eu, morte, acabarei quando não tiver mais a quem matar.

José Saramago, *As Intermitências da Morte*.

Costuma-se, apressadamente, afirmar que a compreensão de Agostinho acerca da relação corpo e alma não passa de uma acomodação da concepção de Platão à teologia bíblica cristã. Logo, segundo os que assim entendem, o Pensador Cristão incorporou ao seu pensamento a ideia de corpo como cárcere da alma² e da alma como verdadeira essência humana que obstaculiza seu total potencial em sua união com

¹ Parte do presente capítulo, com algumas modificações foi parcialmente publicado como artigo na Revista *Ágora Filosófica*, com o título “Natureza, funções, paixões e ações 33da alma e do corpo segundo Santo Agostinho”. ISSN: 1982-999X, Volume 9, número 2, da página 127 á 147, no ano de 2009.

² Segundo Victorino Capanaga as poucas vezes que Agostinho utiliza a expressão: “cárcere da alma” referindo-se ao corpo, não a usa no mesmo sentido de Platão que é ontológico, mas no sentido moral, na medida em que o corpo se tornou veículo do pecado após a queda (cf. Capanaga, v.1, p. 65). Embora o comentário de Capanaga seja irretocável ao se referir a Agostinho, entendemos que a relação entre o corpo e alma é eminentemente de natureza moral em Platão. No *Górgias* e no *Fédon* Platão nos imprime uma moral ascética, asseverando a negação do corpo em benefício de uma espécie de purificação intelectual da alma. Originalmente o corpo é descrito como cárcere da alma, contudo, devido a exagerada atenção que o segundo despende ao primeiro, esse corpo se torna o túmulo da alma: “De fato, uma vez ouvi um de nossos sábios dizer que estamos agora mortos e que o corpo é nosso túmulo [...] de modo que um homem engenhoso, um siciliano, ou talvez um itálico, concebeu uma história na qual, por meio de um jogo de palavras, chamou essa parte – por ser tão impressionável e persuadível, de jarro, e os destituídos de inteligência de não-iniciados, sugerindo que essa parte das almas dos destituídos de inteligência, onde se situam seus desejos, é sua parte indisciplinada, não hermeticamente fechada, por assim dizer como um jarro que vaza [...]” (Platão, *Górgias*, 493b). Estando a alma no corpo, é simplesmente impossível ela não dar alguma atenção ao corpo para que ele não faleça, todavia, ele é insaciável, e quanto mais atenção se lhe dá, mais ele requer, de forma que a alma com o tempo pode se tornar apenas uma extensão do corpo, perdendo as suas características psíquicas de contemplação da verdade, se tornando metaforicamente corpórea. A visão moralmente negativa sobre o corpo em Platão, chega ao extremo de no *Fédon* ele afirmar que todas as brigas e guerras são de responsabilidade do corpo (Platão, *Fédon*, 66d), ou seja, embora todos esses males sejam realizados pela alma - pois o corpo só não tem esse nível de autonomia - mas é indiretamente ação do corpo, pois seriam ações da alma que quase passivamente obedece aos afetos corpóreos.

o corpo sensível de Platão, somada à ideia de queda e pecado original cristã.

Embora seja impossível não concordarmos que de fato há influência platônica nesse assunto no pensamento de Santo Agostinho, é bom lembrar que essa influência não veio diretamente via leitura de algum texto de Platão, mas através do Neoplatonismo Plotiniano, e que ela não se deu em forma de acomodação pacífica, mas como instrumento de leitura dos problemas filosóficos de sua época e da interpretação das Escrituras Cristãs.

Logo, ao dissertar acerca da natureza do homem, o Hiponense foi dirigido por três influências fundamentais: a Antropologia Maniqueia, os grandes opositores de Agostinho, que entre outras coisas defendiam a materialidade da alma; o Neoplatonismo de Plotino e a Teologia Cristã. Logo, nosso Pensador ergueu seu pensamento acerca da relação corpo e alma em seu debate com os maniqueus, costurando as suas teses para responder às questões propostas pelos discípulos de Mani. Nesse debate ele usou como principal referencial teórico a Filosofia de Plotino e as Escrituras Cristãs, ou seja, interpretou as Escrituras com um prisma Neoplatônico, dando coerência filosófica a elas, e, por outro lado, rebateu essa influência quando compreendia que ela estava contradizendo as Escrituras.

Nesse capítulo, dissertaremos no primeiro momento acerca da natureza do corpo e da alma em Agostinho, estudando assim o que são, quais suas substâncias e que papel ocupam na natureza humana. No segundo momento, pretendemos nos aprofundar na relação propriamente dita entre alma e corpo, pois, estabelecendo-se que o homem é formado dessas duas substâncias, faz-se necessário explicar como elas se relacionam para formar o homem. Escolhemos para trabalhar essa relação o conhecimento sensível, enquanto

exemplarmente temos as estruturas psíquica e física cooperando para formarem o conhecimento humano.

Outrossim, como Agostinho foi um pensador bastante assistemático trabalhando inúmeros temas em cada uma de suas obras, não aspiramos traduzir o que ele pensa em toda a sua obra acerca deste assunto, pois, seria uma tarefa impraticável para o escopo deste trabalho³, mas refletir sobre a relação corpo e mente nas obras: *Sobre a Imortalidade da Alma*, *Sobre a Música*, *Comentário Literal ao Gênesis*, *Comentário Literal ao Gênesis Imperfeito*, *Sobre a Ordem*, *A Natureza do Bem*, *A Vida Feliz*, por entendermos que nelas dedicou-se com especial atenção no referido assunto.

1.1 Corpo e alma: Suas Naturezas na Filosofia de Santo Agostinho

Segundo Santo Agostinho, o homem é formado de uma unidade substancial de corpo e alma, porém, não devemos entender unidade aqui no sentido radical do termo, como se fosse uma única substância, mas no sentido de que as duas substâncias que formam o homem cooperam de maneira tão harmoniosa que é como se fosse uma. Logo, o homem é constituído por duas substâncias distintas, corpo e alma. Nem a alma, nem o corpo entendidos singularmente podem ser considerados homem, mas somente se pode falar em ser humano quando o ente é constituído de ambos. Como aclara o Hiponense no diálogo **A Vida Feliz**: “[...], já que estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma [...]” (Agostinho, *De beat. vit.*, 2, 7). Até este ponto não enxergamos importantes desacordos entre o Bispo

³ Neste aspecto Agostinho se torna um pensador muito árduo, visto que em sua dinâmica de filosofar aborda muitos temas em cada obra, e na medida em que escreveu mais de 150 tratados e diálogos, centenas de cartas, sermões e pequenos tratados, constitui-se uma tarefa muito difícil pesquisar um determinado tema no Hiponense considerando toda a sua obra. Um quadro completo das obras de Santo Agostinho organizado cronologicamente encontra-se em: Capanaga, v.1, p. 384-387.

Pensador e os Platônicos, porém, para Agostinho a união corpo e alma não é acidental como para Platão que a compreendia como punição da alma, mas necessária enquanto Deus criou a alma para se unir ao corpo para formar o humano e vice-versa.

Assim sendo, para o Bispo Filósofo, essa junção é ontológica, ou seja, está na natureza constitucional da alma se unir com o corpo e na do corpo unir-se com a alma, pois foram assim ontologicamente criados pelo Criador. Existe na alma uma inclinação natural para unir-se ao corpo e assim vivificá-lo e cuidar dele, e no corpo existe uma inclinação igualmente natural em ser veículo e formado pela alma nesse mundo de corpos sensíveis. De certa forma, existe uma mútua inclinação ontológica em ambos que possibilitam a formação da criatura homem.

Logo, de certa forma, nesse assunto Agostinho afastou-se de sua principal fonte teórica, o Platonismo Plotiniano, pois, segundo Plotino, embora o homem concreto seja formado por corpo e alma, a real essência humana não está nesse composto, mas na alma, portanto, o homem no real sentido do termo é a sua alma, e o corpo é um mero instrumento que ela utiliza para possibilitar sua presença no mundo sensível, como disserta Plotino nas *Enéadas*: “Porém, nós somos nossa alma, [...] um animal é um corpo vivificado, porém, o homem verdadeiro é outro, estando puro de afecções, possuindo as virtudes intelectivas, as quais residem na alma mesma” (Plotino, *En.* I, 1, 10). Quer dizer, embora o homem seja composto por duas partes, sem a alma, a qual é seu princípio racional, o corpo não passa de um corpo vivificado como qualquer animal da natureza, visto que só ela tem a condição de possibilidade de entrar em contato com as verdades inteligíveis dispostas no *Nous*.

Plotino semelhantemente a Agostinho, entende que essa união da alma com o corpo é de certa forma necessária, devido ao sistema de

processão⁴ a partir do *Uno* e das duas hipóstases iniciais. Logo, ao assumir um corpo, é como se a alma estivesse cumprindo seu papel necessário no encadeamento da processão cósmica. A diferença nesse ponto entre ambos os filósofos é que para Agostinho essa união necessária acontece pela vontade livre do Criador, e para Plotino não há escolha de um Criador, mas uma processão necessária de todas as coisas a partir do *Uno*⁵.

Outra distinção nos pensamentos dos dois está no fato de que para Plotino a alma preexistia ao corpo, e já nessa existência a priori como alma pura era considerada como “o homem” em sentido muito mais pleno que no composto, por isso a encarnação é nomenclaturada por ele como queda (cf. Plotino, *En.*, IV, 8, 3-5). Já no pensador de Hipona a alma não preexistia ao corpo, mas foram ambos criados *ex nihilo* por Deus no mesmo instante. Consequentemente, o homem está justamente no composto, enquanto assim foi constituído pelo Criador desde o início (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 20-25, 36).

Isso não quer dizer que para Agostinho o corpo e a alma possuam a mesma importância, muito pelo contrário, pois, embora o homem seja esse composto, a alma é imensamente superior ao corpo, porquanto,

⁴ A derivação das duas hipóstases iniciais e do mundo do *Uno*, embora seja comumente chamado de Emanação, vários especialistas em Filosofia Antiga são de opinião de que é mais acertado nomenclaturar esse processo como processão, pois, ela é o que melhor designa o fato de que o mundo deriva da *Psyché*, e a *Psyché* do *Nous*, e o *Nous* do *Uno*, sem com que o superior ao engendrar o outro se empobreça (cf. Reale, 1994. vol. IV, p. 426). Como disserta Plotino nas *Enéadas*: “Portanto, que cada alma primeiro considere isto: que ela mesma gerou todas as coisas vivas, insuflando-lhes a vida, tanto nas alimentadas pela terra e nas alimentadas pelo mar, como as criaturas do ar e nos divinos astros do céu [...] como a existência da alma procede da inteligência, ela é intelectiva, mas sua intelecção tem o modo do raciocínio discursivo [...] cada número que procede pelo e do *Uno* é sempre uma forma ideal: assim, o princípio intelectual (*Nous*) é constituído pelas ideias que vêm à existência nele. Ou melhor, por um lado, ele é constituído pelo *Uno*, e, por outro, por si mesmo” (Plotino, *En.* V, 1). Note que nessa citação Plotino comenta a geração do mundo pelas três hipóstases iniciais, em sentido contrário do inferior ao superior: mundo, *Psyché*, *Nous* e o *Uno*.

⁵ Como diz comentando as *Enéadas* Reale, 1994, vol. IV, p. 499: “Observe-se desde logo que a razão principal da descida das almas particulares aos corpos individuais deve ser buscada, em primeiro lugar na própria lei que regula a ‘processão’ de todas as coisas do *Uno*”. Apesar disso, Plotino se mostrará oscilante entre queda da alma e necessidade de descida ao corpo, é como se fosse uma punição, mas uma punição necessária (cf. Plotino, *En.*, V, 1, 1).

corporalmente falando ele é semelhante a qualquer animal ôntico, mas por meio da alma destaca-se tornando-se imagem e semelhança de Deus. Como disse Agostinho, escrevendo acerca da diferença da constituição humana frente aos demais animais:

[...] nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avanta aos animais. [...] portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem e semelhança de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente; [...] (Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 21, 22).

Sendo assim, segundo a perícopes acima, o Hiponense defende que o homem, os animais e os demais seres inanimados possuem uma origem comum, todos foram criados por Deus a partir da mesma matéria informe criada *ex nihilo* que no presente texto é descrita como terra. Porém, dentre todas as entidades cósmicas só o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e na medida em que Deus é um ser incorpóreo e espiritual, essa imagem e semelhança não está no corpo, mas na alma, e é justamente através de sua alma racional que o homem é capaz de sobrepujar outros animais, mesmo quando muitas vezes é mais fraco fisicamente (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30).

É por meio da alma que é capaz de possuir racionalidade⁶, e por decorrência a capacidade de escolher, tornando-se um agente moral que busque livremente se harmonizar ou não com a ordem estabelecida pelo Criador. É também através da alma racional que o homem tem a condição de possibilidade de entrar em contato com as verdades eternas dispostas

⁶ Todo ser criado tem seu peso ou tendência natural na ordem cósmica, o peso natural do homem é o fazer uso de sua racionalidade, pois, é principalmente através dessa faculdade da alma que o homem é imagem de Deus (cf. Agostinho, *Conf.*, XIII, 9, 10; Agostinho, *De civ. Dei.*, XI, 28).

no verbo divino⁷. As duas substâncias que compõem o humano possuem uma origem comum, ambas foram criadas por Deus, porém, o corpo foi formado a partir da matéria informe criada *ex nihilo*, e a alma com o sopro do próprio Criador igualmente *ex nihilo*⁸. Porém, apesar disso, a alma não partilha da mesma natureza de Deus como no esquema da processão plotiniana, mas foi criada *ex nihilo*, ou seja, nem a partir de alguma matéria preexistente, tampouco a partir da natureza de Deus, mas do nada.

Santo Agostinho, apoiando-se na tese de gradação de bem pela proximidade ontológica como *Uno* de Plotino, afirma que no cosmos existe uma gradação de bem medida pela proximidade ontológica de Deus⁹. A alma, por ser a substância espiritual do homem, possui um grau de perfeição mais elevado, já o corpo, conquanto possua um grau menor de perfeição, também é um bem, pois não existe o mal substancial em sua filosofia, mas apenas moral (cf. Agostinho, *De nat. boni*. 1; Agostinho, *De civ. Dei.*, XII, 2; Agostinho, *De lib. arb.*, I, 16, 34; II, 19, 53). Paradoxalmente só a alma pode praticar atos morais, e apesar de ser mais próxima ontologicamente de Deus, é que pode ser má, não má substancialmente, mas torna-se má ao agir contra o propósito para o

⁷ No *De Magistro*, Agostinho disserta acerca do mestre interior e do mestre exterior para aquisição de conhecimento, o primeiro se obtém a partir do contato com as verdades eternas no *Lógos*, que é o Cristo e o próprio mestre interior, e o segundo através do contato intersubjetivo de conhecimentos externos ao homem, ambos os tipos de conhecer se dão por meio da alma.

⁸ Sopro de Deus é uma expressão extraída do relato bíblico da criação do homem (*Gn.*, 2,7), Agostinho interpreta esta passagem entendendo o sopro metaforicamente como a ação de Deus na criação da alma, não de forma substancial, pois se assim fosse a alma teria a mesma substância de Deus (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, VII, 1, 1-5,8).

⁹ Como comenta Agostinho: "Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os viventes, os seres sencientes são superiores aos não sencientes, como as árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza" (Agostinho, *De civ. Dei.*, XI, 16). Apesar desse trecho não citar as duas substâncias humanas, a referida hierarquização também serve a elas, como na constituição orgânica de qualquer animal, todas as substâncias possuem graus diferentes de ser no cosmos agostiniano.

qual foi criada, que é glorificar a Deus usando sua liberdade com boas ações para com o mundo natural, com os outros semelhantes e para com Deus.

O corpo por si só está na esfera da necessidade como qualquer ser ôntico, mas sai dessa esfera quando perspectivado como veículo das disposições da alma. Apesar disso, acentua Agostinho que, por mais corrompido que esteja o espírito pela prática do mal, ainda é superior ao corpo, mesmo incorrupto, devido à gradação de perfeição ontológica que ambos possuem:

Igualmente, tratando-se das naturezas superiores e espirituais, é mais excelente o espírito racional corrompido pela vontade má do que o ente irracional incorrupto; e qualquer espírito, ainda que esteja corrompido, é superior a qualquer corpo, ainda que este esteja incorrupto (Agostinho, *De nat. boni*, 5).

Agostinho, mesmo deixando clara a superioridade da alma frente ao corpo, afirma a superioridade do corpo humano frente ao mundo sensível, pois, até mesmo em sua substância material o homem é um reflexo especial da divindade, visto que o corpo com todos os seus sentidos e faculdades é ordenado com maior perfeição que os outros animais. Quer dizer, ainda que a animalidade humana esteja no corpo, essa animalidade não é como a de qualquer animal, mas como formada especialmente para ser animada por uma alma que é imagem de Deus. O corpo humano, com todo o seu complexo aparato orgânico, serve perfeitamente para dar vazão à expressão sensível da alma humana. Conforme escreve no **Comentário Literal ao Gênesis**, ao comentar acerca da estatura humana perante os outros animais:

Entretanto, quanto ao corpo, o homem tem uma faculdade que mostra esta excelência, pois foi feito com a estatura ereta, a fim de que com isso advertido a não procurar para si o que é terreno, como os animais, [...].

Portanto, o corpo do homem é também adequado à sua alma racional [...] (Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 22).

O contexto em que Agostinho construiu sua concepção sobre o corpo foi no debate com os Maniqueus, que pensavam o corpo como criação do rei das trevas, pois, a matéria com a qual ele é formado hora é descrito pelos escritos de Mani como criação demoníaca, hora como o próprio reino das trevas e consequentemente como morada do rei das trevas. Ou seja, é como se para os Maniqueus a matéria tivesse sido criada pelo deus das trevas para ser seu reino, e enquanto o corpo humano é formado dessa matéria, é o lugar especial onde o demônio habita no homem, devendo ele ter uma vida ascética para purgar as inclinações pecaminosas do corpo¹⁰. Rebatendo essa tese pessimista ao extremo a respeito do corpo, Agostinho com certa constância afirma em seus textos que a substância material humana, assim como tudo o que existe seja material ou espiritual, provém de uma única e mesma fonte, Deus, portanto, o corpo humano só por existir já é bom, e dado que é criação especial de Deus para em conjunto com a alma formar o homem, jamais pode ser entendido como substancialmente mal ou como lugar de purgação dos pecados da alma, eis aí o nomenclaturado otimismo sensível de Santo Agostinho, como disserta Capanaga:

Aqui volta a reluzir o otimismo agostiniano contra a concepção pessimista dos gnósticos e maniqueus: o corpo não tem origem diabólica nem é uma massa de corrupção. [...] nem o corpo é um cárcere no qual a alma tenha sido

¹⁰ O professor Marcos Costa comenta em detalhes diversos mitos cosmológicos maniqueus em que está revelado a identidade ontológica da matéria e consequentemente do corpo segundo os discípulos de Mani, como aclara nesse comentário: "Assim sendo, esse segundo reino – reino das trevas – é identificado no maniqueísmo com a noite, ou trevas: noite da matéria, do erro, da morte, da carne e do desejo. O seu chefe, o demônio (Ahrimán, no mandeísmo), que no maniqueísmo recebe o nome majestoso e sinistro de príncipe das trevas, não é um deus, como vimos, porque sua essência é o oposto de Deus. Seu nome próprio é a matéria, *hylé*; a mãe de todos os demônios" (Costa, 2003. p. 48).

confinada para purgar antigos pecados, como supunha o mito platônico (Capanaga, 1994a, p. 65).

Embora tenhamos uma postura diferenciada com relação ao corpo em Agostinho comparada com Plotino e o maniqueísmo, a importância ontológica do corpo é basicamente ser veículo da alma, pelo menos até onde a alma precisar de sua utilização, e quando com a morte do corpo a alma não o mais utilizar, não passará de um cadáver. Quer dizer, o corpo em si, sem a união com a alma, simplesmente não tem sentido na antropologia agostiniana. Apesar do dualismo que o Hiponense se esforçará para sustentar, sua antropologia não passará muito de psicologia.

1.1.1 A substancialidade e funções da alma e do corpo

No tratado **A Natureza do Bem**, Santo Agostinho ao falar sobre a bondade de todos os seres, por serem originados por um Deus supremamente bom, afirma que embora o cosmos seja composto por inúmeras espécies de variados status ontológicos, existem basicamente dois tipos de substâncias, a espiritual e a material, ou seja, tudo o que existe enquanto existe ou é matéria ou espírito¹¹, e no homem temos exemplarmente essas duas substâncias que embora unidas não se misturam resguardando suas identidades para formar o composto que chamamos de ser humano.

O corpo é a substância material do composto humano, e enquanto material provém da formação da matéria informe criada *ex nihilo* por Deus, ou seja, o corpo provém de uma substância comum a qualquer

¹¹ Como diz Agostinho: "Por outro lado, toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem – não pode provir senão do supremo e verdadeiro Deus, [...] e a espírito e matéria reduz-se toda a natureza criada. Segue-se daí, necessariamente, que toda e qualquer natureza ou é espírito ou é corpo" (Agostinho, *De nat. boni.*, 1).

entidade do mundo, e por ser sensível sofre a ação do tempo, como qualquer ente material, corrompendo-se até alcançar o não ser. Está na natureza do corpo caminhar para a não existência, pois o homem enquanto matéria ocupa lugar no espaço e sofre a ação do tempo (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, VI, 18, 29-28, 39). Por outro lado, a alma é uma substância espiritual, portanto, incorpórea, inextensa e que, não sendo matéria, não proveio da matéria informe, mas do próprio sopro de Deus (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, VII, 2, 3-5, 7; 11, 17-15, 21).¹² E por isso não está dada a corrupção material, mas apenas a moral, sobrevivendo à morte do corpo. Portanto, é justamente devido à sua imaterialidade que o Hiponense defenderá a tese de que ela está presente em todas as partes do corpo ao mesmo tempo:

Na realidade, toda massa que ocupa um lugar não existe toda inteira em cada uma de suas partes, mas sim na totalidade. Pelo qual, uma de suas partes está em um lugar e outra em outro. A alma, pelo contrário, não está só presente em toda massa do corpo que anima, mas também está presente ao mesmo tempo, inteira em cada uma de suas partes mais pequenas (Agostinho, *De inmort. animae*, XVI, 25).

Como já dissemos, estas duas substâncias, embora unidas, não se misturam, e apesar da união, cada uma mantém sua identidade substancial, por isso o Hiponense, refutando a tese maniqueísta da materialidade da alma, afirma que a alma, apesar de unida ao corpo, jamais se tornará corpo. “Agora bem, a alma nunca quererá ser corpo. Porque todo seu impulso em relação ao corpo é para cuidá-lo, vivificá-lo e para que se organize de um certo modo [...]. Agora bem, nada disso pode fazer se ela não é superior ao corpo” (Agostinho, *De Inmort. animae*, XIII, 20)¹³.

¹² É necessário lembrar a questão de fundo que Agostinho pretende resolver nestes textos, é refutar a tese maniqueísta de que a alma é feita de uma matéria sutil.

¹³ No contexto da presente referência, Agostinho tenta provar a imortalidade da alma com a tese da impossibilidade dela se tornar corpo, pois, nem ela própria, mesmo se quisesse, teria condição de sê-lo,

No presente fragmento, Agostinho pretende provar que apesar da união com o corpo, a alma jamais se torna corporal, permanecendo, portanto, imortal, por ser um princípio estabelecido na filosofia agostiniana que o superior deve governar o inferior, e se a alma se materializar não permanecerá superior ao corpo, não podendo governá-lo. Bom, independente de este argumento ser forte ou não para demonstrar a imortalidade da alma, o que nos interessa é a ideia de que ambas as substâncias permanecem distintas, não obstante, sua união no composto.

Esse dualismo substancial aproxima muito Santo Agostinho do platonismo, e inclusive o põe em certa dificuldade que a nosso ver não foi claramente respondida, pois, sua vinculação com o Cristianismo o impediu de partir plenamente para um dualismo tipo platônico no qual a alma resguarda a essência humana, sendo benévolo se livrar das amarras do corpo. Mas a afirmação agostiniana de que o homem está no composto, em conjunto com o conceito de alma como imortal, gera um problema de coerência, pois, se o homem está de fato no composto, por qual motivo a alma, após a morte do corpo, permanece sendo homem? Se o homem está no composto, não deveria acabar com a dissolução de uma das partes? Nesse caso, não seria mais coerente afirmar que a essência humana está na alma¹⁴, já que mesmo sem corpo, permanece sendo homem? Bom, estas questões que embaraçam a costura da tradição cristã e platônica feita por Agostinho, a nosso ver, parecem ter ficado sem claras respostas.

tampouco outro externo a ela tem a condição de fazê-lo, e mesmo se remotamente houvesse a possibilidade de isto acontecer, a alma deixaria de ser alma e não formaria mais o homem, pois o homem é justamente esse composto.

¹⁴ Étienne Gilson afirma que Platão foi muito coerente com sua teoria da natureza humana: "Nada mais natural que o homem de Platão seja sua alma, porque Platão não tem a menor preocupação de assegurar a unidade nem a permanência do composto humano" (Gilson, 2006. p. 237).

Um expediente comum na história da filosofia é definir alguma coisa explicando para que ela serve. Agostinho não foi diferente neste aspecto, logo, poderíamos dizer que, para Nosso Pensador, falar o que a alma e o corpo são é o mesmo que descrever para que eles servem. Destarte, a função do corpo, segundo o Hiponense, é basicamente ser veículo da alma neste mundo ôntico, quer dizer, tendo em vista que o homem está neste composto, ao menos enquanto presente no mundo sensível, o corpo tem por objetivo permitir que a alma seja homem nesta esfera sensível.

Não devemos entender aqui veículo como meio de transporte para locomoção espacial, mas como o próprio passaporte para se relacionar com o mundo. Todo o aparato orgânico do corpo humano é a condição de possibilidade de a alma entrar em contato com o mundo sensível, logo, a função do corpo é ser veículo-instrumento para as ações da alma, como diz Agostinho na **A Cidade de Deus** descrevendo como deve ser a verdadeira dedicação do corpo e da alma a Deus: “Portanto, escravo ou instrumento da alma, o corpo, se legítimo e bom uso o relaciona com Deus, é sacrifício” (Agostinho, *De civ. Dei.*, X, 6)¹⁵.

Quanto à função da alma, temos ao menos dois aspectos a considerar: uma é a função da alma em sua relação ao corpo, outra é a função da alma em relação às verdades eternas e a Deus. Iremos nos dedicar aqui no primeiro aspecto dessa função, dado que o segundo nos faria adentrar necessariamente por uma teoria do conhecimento, o que não é o nosso objetivo. Bem, uma das importantes funções da alma em sua relação com o corpo é dar forma a este corpo, tornando-o corpo e

¹⁵ No diálogo Sobre a Ordem, ao debater acerca de que consiste a sabedoria e a ignorância, afirma que o corpo com seus sentidos são instrumentos da alma para captar as impressões do mundo, jamais captará as trevas, pois, elas são por definição ausência para os olhos: “[...] não obstante, quando considero os sentidos do corpo, que são instrumentos de que usa a alma, e me provém algum elemento de comparação com o entendimento, apenas posso confessar que nada pode ver as trevas” (Agostinho, *De ord.*, II, 3, 10).

organismo humano. É como se, com sua união com o corpo, a alma organizasse de tal forma essa matéria orgânica que a transforma em organismo humano, como disserta o Pensador de Hipona: “Se a alma transmite ao corpo a forma, para que seja corpo na medida em que é corpo, por certo dando-lhe a forma ela não a perde” (Agostinho, *De inmort. animae*, XV, 24).

Com sua presença inteira ao mesmo tempo, em cada parte do corpo, a alma dá ordem ao organismo humano, fazendo com que cada órgão que compõe o organismo coopere para termos um corpo humano capaz de suportar a presença de uma substância espiritual racional, e ao fazer isto Agostinho diz que ela cuida e zela pelo corpo, visto que é ela que tem a capacidade oriundo de sua racionalidade de julgar: “[...] a alma nunca quererá ser corpo. Porque todo seu impulso em relação ao corpo é para cuidá-lo, vivificá-lo e para que se organize de um certo modo [...]” (Agostinho, *De inmort. animae*, XIII, 20). Na presente perícopie, Agostinho cita vivificar como mais uma função da alma. Entendemos que esse vivificar não é meramente no sentido orgânico, pois os outros seres não possuem alma humana e nem por isso deixam de possuir vida. Mas vivificar nesse texto significa que a alma dá vida propriamente humana ao corpo orgânico, transformando-o em um organismo próprio para dar vazão à forma de ser do ser humano.

Quando Agostinho tenta explicar por que a alma é que dá a forma de vida humana ao corpo e não o contrário, comenta que faz parte da ordem natural da criação que o ser ontologicamente superior dê forma ao inferior: “Assim pois, seguindo a ordem natural, os seres mais poderosos transmitem aos seres débeis a forma que eles têm recebido da essência suprema; e quando a transmitem eles não a perdem” (Agostinho, *De inmort. animae*, XVI, 25). Esta explicação é fortemente de inspiração neoplatônica, pois, de acordo com Plotino em seu sistema de processão a

partir das três hipóstases iniciais, a única hipóstase não engendrada é o *Uno*, em seguida, cada hipóstase gerada é gerada de seu superior sem que este gerador perca potência. Algo semelhante à radiação do sol, em que o raio solar diminui a luminosidade de acordo com sua distância do astro, e o sol, apesar de irradiar luz para várias camadas de luminosidades diferentes, não perde sua potência e permanece sol¹⁶.

Da mesma maneira, em Agostinho, embora a alma não gere o corpo, de certa forma ela gera a condição do corpo de ser corpo humano, sem perder a sua condição de alma. Logo, temos aqui uma explicação fundamentada em dois patamares teóricos, o cristão (alma e corpo criados *ex nihilo*) e o neoplatônico.

1.2 A relação corpo e alma: As Paixões e Ações da Alma e do Corpo segundo Santo Agostinho

Estabelecendo-se que o homem é formado por duas substâncias distintas, substância material e espiritual, cabe necessariamente explicar a relação delas na constituição humana. Portanto, visto que não há um texto de Agostinho dissertando explicitamente sobre esse tema, o trataremos ancorado em sua teoria do conhecimento, especificamente do conhecimento sensível, pois, emblematicamente nessa esfera de conhecimento, as duas substâncias humanas estão imbricadas.

É sabido que para o Hiponense o corpo constantemente sofre ações da alma, já que, como dissemos, ela dá forma, vida, cuida e faz do corpo seu veículo no mundo sensível¹⁷. Porém, questionamos: o contrário é

¹⁶ A metáfora da luz é utilizada por Plotino para explicar a processão de todas as coisas do *Uno*, logo, o *Uno* é como uma luz que irradia concentricamente camadas sucessivas de luminosidade que diminuem de intensidade de acordo com a sua distância da luz, e a luz mesmo irradiando não perde luminosidade ao irradiar (cf. Plotino, *En.*, IV, 3, 17).

¹⁷ cf. Agostinho, *De inmort. animae*, XV, 24. No presente texto, Agostinho no afã de provar a imortalidade da alma, argumenta que todas as paixões do corpo em relação à alma provam que essa última é superior

igualmente verdade? Quer dizer, também é possível se falar em paixões da alma? A substância psíquica também sofre as ações do corpo? A impressão que poderíamos ter em um primeiro momento é que isso é perfeitamente possível, principalmente quando consideramos o conhecimento sensível, visto que nessa forma de conhecimento o corpo sofre as ações dos objetos da natureza externa, e com sua estrutura orgânica que forma os cinco sentidos introjeta essas impressões do mundo, e já que essas impressões sensíveis só se tornam conhecimento perpassando pela alma, podemos concluir que a alma sofre as ações do corpo.

O grande problema de Agostinho nessa questão é justamente o princípio de que somente o superior afeta o inferior e não o contrário. Logo, Deus com suas verdades arquetípicas afeta e dá forma à alma sem ser afetado pela alma, e o corpo contínuo à alma afeta e dá forma ao corpo sem ser afetado pelo corpo. Dizendo de outra forma, semelhantemente ao cosmos platônico e neoplatônico tudo o que é no sensível imita e participa dos arquétipos imutáveis, e enquanto em Agostinho esses arquétipos constam no projeto intelectual de Deus, a alma recebe dos arquétipos divinos seu ser, e como está implícito em seu modo de ser formar o corpo, também recebe dos referidos arquétipos a forma do corpo e transmite conseqüentemente a ele. Dessarte, Deus dá a forma à alma, e a alma dá a forma que recebe dos arquétipos ao corpo, e essa ação e paixão é unilateral, nem a alma afeta a Deus, tampouco o corpo afeta a alma. Diante disto, como explicar o conhecimento sensível que, como já dissemos, é psicossomático¹⁸.

e jamais poderá se tornar corporal, porque perderia a condição de alma, e se a alma deixar de ser alma, o corpo não será corpo, já que ele recebe a condição de corpo da alma.

¹⁸ Psicossomático não no sentido patológico, mas no etimológico, em qualquer instância que envolve o psíquico (alma) e o somático (corpo).

Para salvar a tese da paixão unilateral, o Hiponense utiliza duas instâncias estruturais que formam o conhecimento sensível, a sensação e os sentidos, a sensação pertencente à alma e os sentidos ao corpo. Propriamente falando, a sensação é a estrutura fundamental para a formação do conhecimento sensível, e por sua vez os sentidos do corpo são instrumentos de que a sensação se serve para conhecer os objetos do mundo. É como se os cinco sentidos do corpo humano participassem da sensação que é uma estrutura da alma, pois o corpo com seus sentidos não forma em hipótese alguma o conhecimento, mas somente capta os dados sensíveis para que a alma, com a sensação, forme o conhecimento. Como aclara o Pensador nessa emblemática passagem:

E por isso, porque sentir não é próprio do corpo, embora se disserte com agudeza que os sentidos do corpo estão distribuídos conforme a diversidade de elementos corpóreos, a alma, à qual é inerente a potência do sentir por um corpo mais sutil (Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, III, 5)¹⁹.

Como nos informa o texto acima, o conhecimento sensível não pertence ao corpo, mas à alma por meio do corpo, a alma possui a potência do sentir e o corpo os instrumentos para que isso aconteça, quando, por exemplo, o homem com o sentido do tato percebe algo poroso, não é o corpo que percebe, mas a alma através do corpo²⁰. Outrossim, apesar da sensação pertencer à alma, ela necessita dos sentidos do corpo para ter as sensações. Um cego, embora possua a estrutura da sensação em sua alma, não enxerga por lhe faltar o órgão que serve ao sentido da visão. O cego possui a potencialidade de enxergar (sensação), porém, falta-lhe a atualização dessa potência por lhe faltar a visão, pois, sem a sensação dos dados sensíveis não há conhecimento, e sem o dado sensível a sensação

¹⁹ Também: *De civ. Dei.*, XI, 27, 2.

²⁰ O professor D. Beda Kruse traz o eloquente exemplo da dor: "A sensação da dor parece ser sofrida pelo corpo; na verdade, porém, é a alma que sofre pelo corpo" (1995. p. 103).

não possui conteúdo. Poderíamos dizer kantianamente que para Agostinho os dados sensíveis sem a sensação são cegos, e a sensação sem os dados carecem de conteúdo²¹.

Considerando-se que, apesar da alma possuir a sensação, necessita do dado sensível captado pelo corpo, como explicar que a alma permanece inafetada pelo corpo, mesmo recebendo dele as impressões do mundo sensível? Bem, nosso Pensador tentará responder a esse paradoxo no tratado **Sobre a Música**, ancorado nas ideias de espiritualidade e da atenção da alma. Portanto, visto que como dissertamos a alma é uma substância espiritual e por decorrência não ocupa um lugar específico no corpo, mas está em todo o corpo ao mesmo tempo, com a sensação ela percebe o mundo exterior pelos sentidos do corpo dirigindo sua atenção para aquela parte específica do corpo que está sendo afetada pelo mundo exterior. Isto é, na medida em que a alma está presente em todos os órgãos do corpo ao mesmo tempo, quando o mundo externo afeta o corpo, essa afetação só se torna sensação quando a alma dirige a sua atenção para aquela parte do corpo afetada. Logo, não é o corpo que, ao ser afetado, age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atenção para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar a sensação sem sofrer nenhuma ação do corpo. Como esclarece Santo Agostinho:

Quando a alma sente no corpo, não sofre um influxo seu, mas sim atua com mais atenção nas paixões do corpo, [...]. Pois este sentido, que ainda quando nada sentimos, está apesar disso em nós, é um instrumento do corpo, utilizado pela alma com tão hábil direção que está nela melhor disposta para responder com atenção às paixões do corpo [...]. Então se diz que a alma,

²¹ Não é nossa pretensão afirmar que o que Kant escreveu em sua primeira crítica Agostinho já tinha pensado no século IV, pois, a finalidade de cada pensador era bem distinta. Agostinho pretendia explicar o conhecimento sensível salvando a proeminência da alma sobre o corpo, e Kant mostrar os limites da razão especulativa para o conhecer. Todavia, ambos chegam a ideias semelhantes no que tange à formação do conhecimento sensível: “[...] destituído de sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado. Isento de entendimento, nenhum objeto seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios. Intuições sem conceitos são cegas” (Kant, 2001. p. 90).

quando sente, integra, penso eu, as paixões do corpo, sem sofrer essas mesmas paixões (Agostinho, *De musica*, VI, 5, 10).

No citado texto, o corpo é entendido de forma tão servil à espiritualidade da alma, que os sentidos que são instrumentos do corpo são tratados quase como faculdades da alma, por isso, quando o corpo recorre a qualquer um de seus cinco sentidos, visto que o corpo com sua substância material tem como seu maior sentido de existir, ser instrumento da alma, é a alma, na verdade, que sente, cheira, percebe o sabor, escuta e enxerga. O corpo, mesmo sendo na constituição humana o outro da alma, não passa em sua funcionalidade de mera extensão sensível da alma que sofre paixões da alma e do mundo exterior, sem, no entanto, ter a menor condição de possibilidade de agir sobre a alma. Os sentidos nada mais são que uma forma particular de ação da alma sobre o corpo. Assim sendo, o corpo sofre a todo o momento ações do mundo exterior, seja calor, frio, dor, etc.²², mas só se tornam sensação quando a alma volta sua atenção para determinada afetação corpórea, e quando isso acontece, com apoio da memória, esses dados sensíveis se tornam conhecimento sensível.

Da mesma forma o corpo pode ser afetado por algo, seja como dor, fome, sede, etc., e estes estímulos orgânicos não serem percebidos pela alma por estar distraída com alguma outra atividade, e só quando ela se dirige para a dor, a fome ou a sede é que se tornam dor, fome e sede para a alma (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, XII, 23, 49), e assim acontece com quaisquer estímulos sensíveis. A alma, devido à sua espiritualidade, está

²² Agostinho afirma que quando o corpo está em perfeita saúde, a alma não dirige sua atenção para nenhuma parte específica do corpo, por não haver necessidade do corpo do socorro da alma (cf. Agostinho, *De musica*, VI, 5, 13). A alma só dirige sua atenção à determinada paixão do corpo quando ela quer, ou quando há necessidade por parte do corpo.

presente em todos os órgãos do corpo, mas está presente de certo modo atenta às paixões do corpo, sem que ela seja afetada.

No **Comentário Literal ao Gênesis**, Santo Agostinho, ao dissertar acerca da superioridade da alma em relação ao corpo, afirma o seguinte:

[...] portanto, ainda que vejamos primeiro algum corpo que antes não víamos, e em seguida comece a imagem do mesmo a estar no nosso espírito, no qual podemos nos lembrar quando se ausentar, contudo, o corpo não produz a sua imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo com rapidez admirável, a qual dista de modo inefável da lentidão do corpo (Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, XII, 16, 3).

No citado texto, o Filósofo no esforço de manter o princípio de que o superior afeta, mas não pode ser afetado pelo inferior, afirma que as imagens captadas pelos órgãos do corpo são primeiramente formadas na alma, porém, o argumento aqui não é tão claro como o da atenção, pois diz que a alma é mais rápida que o corpo para produzir a imagem, de forma que antes do corpo afetar a alma com a imagem, a alma já produzira a referida imagem. Mesmo não estando claro no texto em que consiste a antecipação da alma para formar a imagem, entendemos mediante outros escritos mais claros que essa rapidez é a própria potencialidade da sensação, que se utiliza do corpo para captar os dados sensíveis transformando esses dados em imagem, de forma que não é o corpo, mas a alma que produz a imagem.

Semelhantemente Plotino defende a tese de que enquanto a alma é muito superior ao corpo, ela age constantemente sobre o corpo fazendo-o de veículo, porém, não sofre nenhuma ação do corpo, visto que “o incorpóreo não pode ser afetado, em qualquer modo que seja, pelo corpóreo” (Reale, 1994, vol. IV, p. 505). Assim, o conhecimento sensível será interpretado como agência da alma sobre o corpo, que se dá ao indivíduo mediante duas estruturas, a sensação exterior que é uma

faculdade dos órgãos do corpo que o permite receber as impressões do mundo, e a percepção sensitiva, a qual é uma potencialidade da alma em que ela capta cognoscitivamente as impressões do corpo, transformando-as em conhecimento sensível.

Portanto, o conhecimento sensível, como qualquer informação sensível, é a ação da percepção sensitiva da alma por meio da sensação exterior do corpo frente aos dados sensíveis:

[...] a faculdade sensitiva da alma não tem necessidade de estender-se às coisas sensíveis, diretamente, mas deve antes consistir numa especial capacidade perceptiva das marcas, que, como consequência da sensação, se formam no vivente; pois estas já são de espécie inteligível: pois a sensação exterior é uma imagem daquelas; mas a potência da alma é muito mais verdadeira, segundo a essência, pois é contemplação de formas, pura e impassível (Plotino, *En.*, I, 1, 7).

Segundo Plotino, todo esse movimento de afetar sem ser afetada da alma, é justificado pelas duas instâncias que existem na alma, denominadas de alma inferior e superior. A inferior é a instância da alma que entra em contato com o corpo e o mundo sensível, e a superior se relaciona diretamente com as formas arquetípicas dispostas no *Nous*. Portanto, no processo do conhecimento sensível, a alma superior ilumina a alma inferior no captar as impressões sensíveis por meio do corpo, por isso a alma é como se fosse uma luz que ao focalizar determinada coisa, a torna conhecimento mediante a iluminação previamente adquirida no seu contato com as verdades eternas (cf. Plotino, *En.*, IV, 6, 3)²³.

Isto posto, não há grandes diferenças entre Agostinho e sua principal fonte teórica Plotino, pois ambos se esforçam para resguardar

²³ Reale, 1994, vol. IV, p. 505, comenta algo interessante a respeito: “Antes, para Plotino, na impressão sensorial que se produz no nosso corpo, a alma vê (embora no nível mais fraco e mais débil) o rastro de formas inteligíveis e, portanto, a própria sensação é, para a alma, uma forma de contemplação do inteligível no sensível”.

a tese de que a alma, sendo uma instância ontológica superior ao corpo, afeta e não pode ser afetada pelo corpo, utilizando argumentos bastante parecidos. A princípio, a diferença é só nomenclatural, visto que os termos sensação e sentidos do Hiponense correspondem respectivamente aos termos percepção sensível e sensação exterior usados por Plotino. Porém, quanto a explicar como se dá de fato esta relação alma e corpo diante do conhecer sensível, eles se distanciam um pouco, já que Plotino defende a ideia de que a alma mediante um prévio conhecimento das verdades eternas lança luz sobre os obscuros dados sensíveis decorrentes da afetação do corpo, gerando o conhecimento. E Santo Agostinho recorre à ideia da atenção da alma para as paixões do corpo, para explicar o mesmo acontecimento.

Apesar de percebermos nessa breve análise que Agostinho muito dependeu da psicologia plotiniana, se faz necessário lembrar que ambos foram imbuídos por problemas levantados pelo seu tempo, no caso do Pensador de Hipona, a disputa maniqueia e a fé cristã trazem uma carga de sentido que modificam sobremaneira o significado de sua concepção do dualismo antropológico frente à de Plotino. Logo, a influência é inegável, mas igualmente inegável é o abismo que separa a intenção motivadora de cada um dos pensadores, que com toda certeza não nos autoriza a dizer que a antropologia agostiniana é uma mera acomodação cristã da antropologia plotiniana.

Considerações finais

A impressão que temos diante da antropologia agostiniana é que existe uma constante tensão entre dualismo e o monismo, pois, embora declare explicitamente que o homem é corpo e alma, nas entrelinhas todas as características propriamente humanas são descritas como

qualidades da alma, sobrando para o corpo basicamente a animalidade. Logo, talvez seja mais honesto afirmar que em Santo Agostinho o homem seria uma alma que se serve temporariamente do corpo, até porque após a morte do corpo a alma permanece sendo o homem. Até mesmo as funções tipicamente corporais dos sentidos, para salvar o princípio de que a alma não pode ser afetada pelo corpo, são descritas e fundamentadas como ações da alma por meio de um instrumento.

Por outro lado, Agostinho assevera o valor do corpo e sua bondade por ser originado por um Deus bom, diante dos maniqueus que entediavam o corpo como mal. Mesmo no corpo, o homem é imagem e semelhança de Deus, diz enfaticamente o Hiponense. Portanto, o homem é corpo e alma, uma alma que se serve temporariamente de um corpo, ou é corpo e alma, mas o corpo entendido ontologicamente como inferior à alma? Entendemos que talvez o mais acertado seja colocar nosso Pensador nessa terceira linha de pensamento, pois ambas as substâncias que compõem o homem possuem uma enorme distância ontológica, visto que a alma é bem superior ao corpo, por ser mais próxima ontologicamente do Ser.

Logo, no pequeno recorte que fizemos da vultosa obra de Agostinho, o contexto é de debate contra as várias concepções antropológicas dos maniqueus, sempre recorrendo a princípios advindos do Cristianismo, do Plotinianismo e de suas reflexões pessoais. Equilibrar um pensamento com princípios tão diferentes explica possivelmente a supracitada tensão em sua concepção de homem.

Em suma, embora não seja fácil para qualquer pensador dualista explicar a relação da alma com o corpo, Agostinho com impressionante inteligência nos traz a ideia da atenção da alma, que influenciou proficuamente a Idade Média, como até hoje responde satisfatoriamente o problema para muitas pessoas.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).
- AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643 (Coleção Patrística, n. 21).
- AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**: diálogo filosófico. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.
- AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilingüe.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984.
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II. (Coleção Pensamento Humano).
- AGUSTÍN, San. **La inmortalidad del alma**. Trad. de José Bezic. Buenos Aires: Instituto de Filosofía/Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953.
- AGUSTÍN, San. Del orden. In: **Obras completas de San Agustín**. 6. ed. bilingüe. Trad. introd.. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, vol. I, p. 587-772.
- AGUSTÍN, San. La música. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd.. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.
- CAPANAGA, Victorino. El enigma del hombre. In: **Obras completas de San Agustín**. 6. ed. bilingüe Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994a. v.1, p. 64-77.

CAPANAGA, Victorino. Introduccion a los diálogos: principio, proceso y fim de la filosofia agustiniana. In: **Obras completas de San Agustín**. Traduccion, introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994b. v.1, p. 384-426.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo**: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

KRUSE, D. Beda. O ensinar e aprender em o “*De Magistro*” de Santo Agostinho. In: **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1995. p. 101-144.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. **Górgias**. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2007.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. vol. I, II, III.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: as escolas da era imperial. 2. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. vol. IV..

2

SANTO AGOSTINHO EM EGÍDIO ROMANO: INTERPRETAÇÃO ACERCA DO USO DE TEXTOS DE SANTO AGOSTINHO NO DE ECCLESIASTICA POTESTATE DE EGÍDIO ROMANO ¹

Era tudo que ia ficando de um passado cujo aniquilamento não se consumava, porque continuava aniquilando-se indefinidamente, consumindo-se dentro de si mesmo, acabando-se a cada minuto mas sem acabar de se acabar nunca (Gabriel Garcia Marques, Cem Anos de Solidão).

O contexto em que Egídio Romano escreveu a sua “*De ecclesiastica potestate*” foi um período de muita tensão entre o papa Bonifácio VII e o rei da França, Felipe o Belo, acerca da autoridade de um sobre o outro. A controvérsia principal entre os dois egrégios aconteceu quando os reis da França, Felipe o Belo, e o da Inglaterra, Eduardo I, que estavam em guerra, para adquirir recursos para a mesma passaram a cobrar tributos dos clérigos da Igreja Católica, que possuíam na época o privilégio da isenção de todos os impostos. No ano de 1296, Bonifácio promulgou a bula *Clerics Laicos*, que proibia os clérigos a pagarem tributo ao rei sob a pena de excomunhão da Igreja. Em retaliação, Felipe decretou um edito real em que proibia qualquer transferência de dinheiro, bens ou objetos de valor para o exterior sem a autorização do rei (cf. Gonzalez, 1995, v. 5, p. 39). Esse edito privou o papa de sua renda francesa e gerou uma grande troca de correspondências entre ambas autoridades, até que no ano de 1302 o papa edita a sua famosa bula “*Unam Sanctam*”, bula esta queimada na presença do rei da França, e que gerou como consequência a maior humilhação de um papa nas mãos de um soberano

¹ Parte do presente capítulo, com algumas modificações foi parcialmente publicado como artigo na Revista Perspectiva Filosófica sob orientação do professor Marcos Roberto Nunes Costa, com o título “Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano”. ISSN: 2357-9986, Volume 2, número 40, da página 99 a 115, no ano de 2013.

secular, e o estabelecimento irretornável do declínio do poder papal (cf. Gonzalez, 1995, v. 5, p. 41–43; Cairns, 1995, p. 176, 177).

Em síntese, a famosa bula defende a tese de que, enquanto o poder espiritual é superior ao temporal em dignidade e poder, o papa, sendo o sucessor de São Pedro, é o representante de Cristo aqui na terra, devendo assim ser obedecido incondicionalmente por todos, pelo povo e pelo rei. Desta forma, o papa possui a *plenitudo potestatis*, possuindo assim ambos os gládios, o espiritual e o temporal, como nos revela este fragmento da citada bula papal:

[...] Essas duas espadas estão sob o poder da Igreja, tanto a espiritual como a temporal. Mas a última deve ser usada em favor da Igreja, a primeira por ela; a primeira pelo sacerdote, a segunda pelos reis e capitães, mas segundo a vontade e permissão do sacerdote. Por conseguinte, uma espada deve estar sujeita à outra, e a autoridade temporal deve estar sujeita à espiritual. [...] Além disto, declaramos, afirmamos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário para a salvação de cada criatura humana que ela esteja sujeita ao Pontífice Romano (Bula *Unam Sanctam*, *apud.*, Bettenson, 2001, p. 193, 194).

Neste turbulento contexto, Egídio Romano se pôs ao lado da tese hierocrática da cúria, inclusive pela semelhança no teor. É possível que a Bula *Unam Sanctam* tenha tido como fonte o principal escrito de Egídio sobre o assunto, o “*De ecclesiastica potestate*” (Sobre o Poder Eclesiástico). Além do conteúdo semelhante, outra evidência da possibilidade de a bula papal ter se apoiado na obra de Egídio, está no fato de que o “*De ecclesiastica potestate*” teve finalizada sua redação em agosto de 1302, e poucos meses depois em 28 de novembro de 1302, Bonifácio escreveu a sua bula (cf. De Boni, 1999, p. 13, 14; Saranyana, 2006, p. 366, 367).

O fato é que, tendo por base o contexto comentado acima, Egídio Romano defende a tese de que o poder espiritual é superior ao temporal em dignidade, mas também é mais elevado no nível de obediência, tanto

espiritual (o que todos concordariam sem grandes dificuldades), quanto material ou secular. Para defender essa tese, Egídio utiliza argumentos repletos de citações de Aristóteles, Dionísio, Tomás de Aquino e Santo Agostinho, contudo, baseando-se principalmente como fundamentação teórica no pensamento desse último.

Assim, o presente capítulo analisará alguns argumentos egidianos inspirados em ideias de Agostinho, intencionando averiguar se, considerando uma interpretação mais aprofundada do pensamento do hiponense, a compreensão de Egídio dos textos de Agostinho se sustenta, ou se os textos foram utilizados fora do contexto tratando-se de uma eisegese².

2.1 Análise do argumento da superioridade da esfera espiritual baseado na comparação entre a alma e o corpo

Já adiantamos na introdução que a tese central a ser provada no *De ecclesiastica potestate* é que o Sumo Pontífice tem a *plenitudo potestatis*, ou seja, o papa tem um soberano poder sobre todas as esferas, tanto a espiritual como a material, tendo todas as pessoas, tanto os cristãos comuns como os reis o dever da obediência ao bispo romano tanto em assuntos espirituais como em seculares. Para defender essa tese, Egídio fundamentará todos os seus argumentos em torno da ideia de que o poder espiritual é superior ao secular, e segundo ele amplamente revela esse fundamento, ele foi buscar no pensamento de Santo Agostinho. Em sua linha de argumentação Egídio trata de explicar que apesar das escrituras bem como Santo Agostinho utilizarem indistintamente carne

² O termo eisegese é justamente o oposto de exegese, é usado quando o intérprete trás ideias de fora para dentro do texto, violentando assim seu sentido original, como nos esclarece Virkler, 1987, p. 11: “Exegese é a aplicação dos princípios da hermenêutica para chegar-se ao entendimento correto do texto. O prefixo *ex* (‘fora de’, ‘para fora’, ou ‘de’) refere-se à ideia de que o intérprete está tentando derivar seu entendimento do texto, em vez de ler seu significado no (‘para dentro’) texto (eisegese)”.

e alma em alguns momentos para expressarem o homem todo, isso não quer dizer em hipótese nenhuma que essas duas partes são iguais em importância no homem, mas somente que ambos por motivo de estilo literário utilizam intercambiavelmente carne e alma para falarem do homem todo, justamente por entenderem que o homem é um ser composto de alma e corpo (cf. *De ecc. pote.*, I, 3). Dessa forma, segundo o pensador romano o homem é formado de corpo e alma, mas apesar de nem uma, nem outra parte serem isoladamente consideradas homem, a alma é muito superior ao corpo por ser espiritual, nos mostrando assim com clareza que a esfera material a despeito de ser importante, é inferior a espiritual. Conclui ele que diante do fato de que visto que a alma é superior ao corpo, e conseqüentemente a esfera material ser inferior a espiritual, o detentor do gládio espiritual é superior ao que possui o gládio material, logo o sumo pontífice é superior aos reis, e estes últimos devem se submeter ao primeiro. Como nos mostra essa esclarecedora períclope:

Digamos, portanto, que, se não se obedecer aos poderes seculares, em razão do juízo de sangue e porque possuem o gládio material que tem poder nas coisas temporais, mata-se o corpo; mas se não se obedecer aos poderes espirituais, porque tais poderes têm o gládio espiritual que penetra até a alma e pela desobediência pode separá-la da comunhão dos fiéis, por meio de tal gládio mata-se a alma. [...] Mas a autoridade espiritual, cujo instrumento é o gládio espiritual, que atinge a própria alma, tem autoridade sobre o homem todo em razão da alma. E como entre as autoridades espirituais a autoridade do sumo pontífice é a mais excelente e sublime, foi muito bem-dito que o poder do sumo pontífice é aquela autoridade sublime à qual toda alma deve sujeitar-se, [...] quanto a alma é mais excelente que o corpo, e quanto a vida espiritual é mais excelente que a terrena (Egídio, *De ecc. pote.* I, 3).

No argumento apresentado, Egídio começa sua linha argumentativa com a ordem inversa, começa a defender a superioridade do poder do

Papa frente a quaisquer outros poderes materiais ou espirituais aqui na terra, para só depois explicar que esse soberano tem maior poder porque a esfera espiritual é superior a material, e que a prova cabal dessa diferença ontológica entre o espiritual e o terreno é a superioridade da alma frente ao corpo. Quando o mais natural seria começar pela diferença ontológica entre o corpo e a alma, e em seguida explicar a superioridade do espiritual frente ao terreno, para só depois, como ápice do argumento, concluir que por consequência o gládio espiritual é superior ao material. Apesar da sequência pouco usual, não há diferença no que se pretende provar com o argumento. O sumo pontífice é superior ao soberano secular por ser detentor do gládio espiritual.

Destarte, interpretando o argumento diríamos que o pensador da cúria defende que diante do fato incontestável de que a alma é superior ao corpo, visto que a alma é responsável por dá a vida humana e controlar o corpo, logo, sendo a alma de substância espiritual e o corpo de substância material, a esfera espiritual é superior a material. O sumo pontífice, sendo entendido como o herdeiro da cátedra de São Pedro e responsável e líder da igreja na terra, enquanto a igreja sendo subentendida como uma instituição que lida com os assuntos soteriológicos, portanto com assuntos eminentemente espirituais, o papa é o responsável terreno por conduzir a instituição que lida com o espiritual, tem, por conseguinte poder espiritual. E como a esfera espiritual é superior a material, o poder do papa é maior que o dos reis que governam apenas o material, e estes últimos devem se submeter ao primeiro, pois o pontífice maior detém o gládio espiritual, e visto que este gládio é superior, tem a autoridade sobre a esfera material e a secular, da mesma forma que a alma sendo de substância material não se limita a governar a si mesma, mas também impera absoluta sobre o corpo.

No começo deste mesmo capítulo, o pensador de Roma associa a sua linha de argumentação a Santo Agostinho, citando uma interpretação do texto bíblico do Evangelho de João 1, 14 presente no *De Trinitate* que diz o seguinte:

[...] O termo ‘carne’ é empregado no sentido de ‘homem’, quando se diz: e o Verbo se fez carne (*Jo.* 1, 14), e também: e toda carne verá a salvação de Deus (*Lc.* 3, 6). Carne indica aí o homem, não sem alma ou sem inteligência; mas ‘toda a carne’; equivale a: ‘todo homem’ (Agostinho, *De Trin.*, II, 6, 11).

No contexto do citado fragmento, Aurélio Agostinho está defendendo a ideia de que as três pessoas da Trindade possuem o mesmo poder, ou seja, que uma pessoa divina não é maior que a outra por partilharem a mesma natureza, embora personificada em três pessoas distintas. Assim, o hiponense, na perícope supra, afirma que na encarnação do Verbo, quando a escritura diz que o Verbo se fez carne, a carne significa o homem total, não só o corpo sem alma. Desta forma, no momento da encarnação no ventre da virgem Maria, o Verbo se uniu ao homem completo, corpo e alma. E essa união com o homem na encarnação não tem paralelo nas teofanias do Espírito Santo, como a pomba (cf. *Mt.*, 3, 16) e o fogo (cf. *At.*, 2, 3-4), visto que Ele não se tornou uma unidade com eles, mas os usou convenientemente em alguns necessários momentos para comunicar alguma ideia ou mensagem. O argumento de Agostinho segue a tese de que as pessoas divinas a despeito de partilharem da mesma natureza divina, possuem funções distintas, não sendo possível nem correto comparar as teofanias do Espírito Santo no Novo Testamento com a encarnação do Verbo, pois envolvem missões de naturezas distintas.

Percebemos nessa breve análise do trecho agostiniano que a preocupação central é teológica, e não antropológica, pois os termos carne, alma e homem são usados pelo pensador de Hipona para ressaltar

a encarnação do Verbo. É notório que Egídio Romano ao recorrer ao texto em sua argumentação, ressalta o teor antropológico, com a clara intenção de afirmar que as escrituras assim como Santo Agostinho ao interpretá-las, utilizam o termo carne para afirmar o homem total composto de alma e corpo, não sendo de maneira alguma a intenção destes exaltar o corpo frente à alma. Embora a ênfase de Egídio ao se utilizar de Agostinho seja diferente da do próprio Agostinho, entendemos que a ideia de que o homem é composto de corpo e alma e de que este último é superior ao primeiro são ideias agostinianas.

Um pouco mais adiante no livro três de sua obra, Egídio volta a utilizar o argumento da relação entre a alma e o corpo tentando fundamentar a sua tese, deixando-a ainda mais clara, visto que nesse fragmento ele explicita o domínio da alma sobre o corpo e do papa sobre todas as esferas, a material e a espiritual:

Mas a alma domina o corpo e é digno e justo que o domine, uma vez que vemos pela experiência que nossos membros corporais se movem segundo o desejo e vontade da alma. Por exemplo, por ordem da alma, se movem os pés, os dedos se fecham e se abrem, movem-se as mãos e os braços e até a própria cabeça. Segue-se, pois, que o poder sacerdotal, e principalmente o poder do sumo pontífice, que se sabe ter domínio sobre nossas almas, é príncipe e senhor de nossos corpos e das coisas temporais que se ordenam aos corpos (*De ecc. pote.*, II, 4).

O argumento apresentado na perícope acima, a despeito de usar igualmente as duas partes que compõe o homem, distingue-se do anterior por ressaltar a ideia do domínio da alma sobre o corpo e do papa sobre a alma e o corpo. Pois, parafraseando hermeneuticamente o texto objeto de nossa análise, da mesma forma que é fato incontestado que a alma domina sobre o corpo, fazendo-o instrumento de suas vontades, visto que o corpo, sendo um veículo da alma, apenas obedece ao que a alma ordena. Semelhantemente ao sumo pontífice que domina sobre as almas por ser

de sua missão conduzir as ovelhas do reino de Deus para a salvação, também por extensão reina sobre nossos corpos, e visto que nossos corpos são da esfera do material ou secular, o papa domina sobre toda a esfera material. Ou seja, segue da mesma forma como uma hierarquia militar, em que os oficiais têm a obediência dos soldados e os reis ou presidentes, tendo o domínio sobre os oficiais diretamente, e indiretamente tem a subserviência de todo o exército. Consequentemente, o papa sendo o governante da alma, visto que a alma manda no corpo, o pontífice, ao dominar a alma, indiretamente domina igualmente sobre o corpo, pois a alma que ele domina subjuga o corpo.

Estando deveras esclarecido a maneira como Egídio Romano utilizou-se de Santo Agostinho nesses argumentos, cabe-nos doravante empreendermos uma análise objetivando perceber se o argumento de Egídio baseado na diferença ontológica entre o corpo e a alma, que concluirá a tese de que o detentor do gládio espiritual possui a *plenitudo potestatis*, de fato está presente em Agostinho ou trata-se de um inadequado uso de textos visando provar uma suposta verdade.

De fato, segundo Santo Agostinho, o homem é formado de uma unidade substancial de corpo e alma, porém, não devemos entender unidade aqui no sentido radical do termo, como se fosse uma única substância, mas no sentido de que ambas as substâncias que formam o homem cooperam de maneira tão harmoniosa que é como se fossem uma. Logo, o homem é constituído por duas substâncias distintas, corpo e alma. Nem a alma, nem o corpo entendidos singularmente podem ser considerados homem, mas apenas se pode falar em ser humano quando o ente é constituído por ambas. Como aclara o Hiponense no diálogo **A Vida Feliz**: “[...], já que estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma [...]” (Agostinho, *De beat. vit.*, 2, 7).

Logo, devido à investigação realizada no capítulo primeiro - sobre a superioridade da alma em relação ao corpo - entendemos não haver desencontro entre o Agostinho de Egídio e o Agostinho de Hipona.

Assim, não só a alma é superior ao corpo, como, devido ao princípio neoplatônico que Agostinho abraçou, a alma, por ser ontologicamente superior, afeta e não pode ser afetada pelo corpo. Neste caso, Egídio Romano, em sua argumentação, interpretou adequadamente a relação da alma com o corpo em Santo Agostinho, tanto na afirmação de que a alma é superior ao corpo, como no fato de que a alma é superior por ser da esfera espiritual em detrimento do corpo que é material. Todavia, não podemos esquecer que esse é o ponto de partida ou de apoio da teoria egidiana, não a sua conclusão, pois, o monge romano faz essa superioridade da alma frente ao corpo redundar na ideia de que o gládio espiritual é superior ao secular, devendo o primeiro poder, ser obedecido pelo segundo, assim como o corpo obedece à alma. Quanto a essa transposição da esfera antropológica para a política, entendemos que ela não se encontra nas obras de Agostinho. E embora possamos fazer sem grandes violências hermenêuticas ao pensamento do bispo de Hipona, a interpretação de que os clérigos em dignidade são superiores aos detentores de poderes seculares, todavia, trata-se de coisas bem diferentes ter superioridade moral ou de dignidade e possuir a subserviência do poder secular. Ou seja, embora os líderes da igreja sejam moral e espiritualmente superiores aos líderes seculares, essa superioridade, em Agostinho, entendemos que não redunde em domínio, ou em exigência de obediência dos que são menos elevados espiritualmente. Em Santo Agostinho o corpo é inferior à alma, a alma domina absolutamente o corpo, a alma afeta o corpo e não sofre influxo dele, e tudo isso porque a alma é espiritual e a citada esfera é superior a

material, porém, conduzir as implicações dessa antropologia para uma esfera política vai muito além do que pretendia o bispo de Hipona.

Além disso, essas implicações são anacrônicas ao contexto de pensamento e de vida de Agostinho, a querela acerca do absoluto poder papal não é um problema para ele e para sua atmosfera de pensamento, nem tão pouco os clérigos de seu tempo estavam se embrenhando por uma luta por poder secular como acontecia na época de Egídio, de maneira que transformar a compreensão na natureza do homem no hiponense em uma defesa do hierocratismo, não respeita a verdade incontestável de que por melhor que seja o filósofo ele é um produto de seu tempo, pensando as questões que faziam sentido e que se constituíam problemáticas no contexto em que estavam inseridos. Diante disso, pensamos que não é possível tal transposição (da esfera antropológica para a política), e muito menos temos condições de saber com certeza o que poderia pensar Agostinho acerca da questão, simplesmente porque ela se quer era um assunto pensável em sua época. Seria como pensarmos o que poderia pensar Agostinho acerca do Vaticano, quando o Vaticano está em um futuro muito distante, não sendo se quer pensado por sua época.

2.2 Argumento da supremacia do sumo pontífice baseado na hierarquia ontológica dos seres

De fato, essa hierarquia ontológica entre o corpo e a alma agostiniana que explora Egídio em sua tese, não se resume à antropologia, mas está presente em toda a ontologia do hiponense, e este fato é bem observado pelo monge romano no texto que segue:

Assim, pois, os seres não viventes que são mais imperfeitos que os seres viventes, estão a serviço deles e ordenados a eles; e os seres que não sentem são mais imperfeitos do que os que sentem, e por isto foram constituídos a

serviço destes; e os não inteligentes, e que não foram feitos à imagem de Deus, são menos imperfeitos que os inteligentes, e por isso ficaram colocados sob o domínio destes, [...]. Portanto, o poder sacerdotal, como mais perfeito, está ordenado para dominar o poder régio, do contrário negaríamos aquela máxima geral de que as coisas mais imperfeitas estão ordenadas às mais perfeitas e estabelecidas a seu serviço (Egídio, *De ecc. pote.*, II, 4).

Conforme é corrente no texto de Egídio, para acrescentar credibilidade ao seu argumento, no contexto da passagem citada ele faz questão de mencionar uma obra de Santo Agostinho (*De Trinitate*), deixando claro para os leitores que o que está sendo dito não é uma coisa inventada por ele, mas é uma verdade que já foi pensada por grandes formuladores da teologia e filosofia cristã como Agostinho. O argumento citado acima, a despeito de possuir o mesmo princípio da relação entre a alma e o corpo, explora a hierarquia ontológica presente na ordem cósmica. Portanto, segundo o pensador romano existe uma hierarquia cósmica na qual os seres superiores são servidos e obedecidos pelos inferiores, desta forma os seres que somente vivem, mas não sentem, são inferiores aos que sentem devendo obedecer a eles, e estes últimos se não são inteligentes, devem servir aos inteligentes, pois assim foram ordenados pelo criador. Rito contínuo, esta hierarquia cósmica também acontece na esfera política, e o papa, sendo superior, foi ordenado pelo criador para dominar o poder régio. Egídio parte do pressuposto de que Deus ordenou o cosmos com a lei de que o inferior deve ser dominado pelo superior, e essa lei é universal, abrangendo tudo no cosmos, inclusive a esfera das relações políticas, o qual é o seu foco central. Diante do que comentamos desde o início de nosso texto, não há o que se possa acrescentar sem o risco de ser repetitivo, de forma que nos cabe averiguar se este argumento de fato se encontra em Agostinho.

Santo Agostinho teorizou a hierarquia da ordem de maneira semelhante ao monge romano, afirmando a existência de criaturas

superiores e inferiores em uma ordem estabelecida por Deus. É óbvio que o problema que fez o Bispo de Hipona pensar acerca do assunto não foi a disputa de poder entre o papa e rei, mas os ataques maniqueus a cosmologia Genesíaca, que entendiam que as criaturas inferiores eram um indício da maldade natural do cosmos (cf. Agostinho, *De Gen. contra man.*, I, 14, 19). Santo Agostinho responde aos seus adversários com a teoria de que existe uma gradação de perfeição na ordem estabelecida por Deus, mas que o grau diminuto de perfeição de algumas criaturas não as tornam, nem tornam o cosmos mal, mas contribuem para a perfeição do todo, uma vez que assim por Deus foi projetada, cumprindo seu papel teleológico no conjunto da criação: “As privações de algum bem nas coisas estão ordenadas de tal maneira no conjunto da natureza, que tais privações não deixam de mostrar-se como cumprindo convenientemente o seu papel aos que sabiamente as consideram” (Agostinho, *De nat. boni.*, 16).

Igualmente neste assunto, Agostinho apoia-se em Plotino para enfrentar a problemática maniqueia, nesse caso em particular na teoria plotiniana de gradação de unidade devido à despotencialização ontológica pelo afastamento do *Uno*. Pois, segundo a processão plotiniana há uma hierarquia ontológica entre os seres, e a gradação de perfeição deles dependerá do grau de afastamento ontológico do *Uno*-bem. Portanto, o *Nous* ao proceder do *Uno* possui um grau menor de unidade que ele, e a *Psyqué* ao proceder do *Nous* possui menor perfeição que sua fonte, e assim sucessivamente. No cosmos sensível, também há graus diferentes de unidade que medem a perfeição dos seres e sua proximidade ontológica com o *Uno*. Esta unidade dos seres sensíveis é adquirida por meio da participação da unidade dos arquétipos do *Nous*, impressa no mundo pela *Psyqué* (cf. Plotino, *En.*, VI, 9, 1). E essa desigualdade de perfeição contribui para a bondade do todo do cosmos (cf. Plotino, *En.*, III, 2, 3; 14; Igal, 1982, p. 82, 83).

Semelhantemente, segundo Agostinho, há uma gradação de bondade ou perfeição nos seres do cosmos, mas isso não pode ser considerado um mal, pois, além do fato de que cada ser possui, por mais ínfimo que seja, algum grau de bondade, com seu ínfimo grau de bondade, contribui para a bondade do todo. Portanto, segundo nosso Filósofo, existe uma ordem hierárquica estabelecida por Deus no cosmos, em que Deus é o Sumo Ser, e os outros seres hierarquizados são, segundo a proximidade do Ser de Deus. Sendo assim, teremos a seguinte hierarquia ontológica em ordem decrescente: Deus, o Sumo Ser e doador de ser; os anjos, que são seres racionais e imortais; os homens, seres racionais, porém mortais; os animais, seres animados, porém, irracionais; as árvores, seres vivos, mas não animados. Como comenta acerca dessa hierarquia, Agostinho, na obra *Sobre a Cidade de Deus*, só que em ordem crescente:

Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os vivos são superiores aos não vivos, como os que têm força generativa ou apetitiva, aos que carecem de tal faculdade. E, entre os vivos, os seres sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza (Agostinho, *De civ. Dei.*, XI, 16).

Esta perícopa citada acima é bem semelhante ao último texto que citamos de Egídio, partindo dos seres vivos até chegar aos seres racionais, humanos e angélicos, contudo, em momento algum, com algumas exceções, Santo Agostinho faz essa superioridade redundar necessariamente em subserviência. Ou seja, não é simplesmente porque um ser é dotado de densidade ontológica superior na hierarquia que deve forma necessária dominar, mas isso acontece na esfera da ordem criada porque os seres superiores têm mais instrumentos que os menos

perfeitos para se quiserem, exercer o domínio. Assim, com exceção de Deus que não faz parte da ordem criada, a dominação necessária que defende Egídio com relação aos seres mais perfeitos, segundo Agostinho não é algo que essencialmente constitui o estado de superioridade ontológica, mas algo que pode acontecer com o uso dos instrumentos dessa superioridade, que no caso do homem com relação aos outros seres do mundo é a inteligência. Como nos exprime o filósofo de Hipona nessa emblemática passagem:

Aqui também não se deve passar em claro o fato de ter dito: à nossa imagem, e ter acrescentado logo depois: 'e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu', e os demais animais privados de razão. São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais. E isso é a razão ou mente, ou inteligência (Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30).

Na perícope citada, o Hiponense interpreta o texto do Gn., 1.26-28³, entendendo que o “dominem” do texto bíblico em referência, expressa simplesmente que o homem é superior aos animais por meio da racionalidade, e é com ela e não com a força física que o homem consegue sobrepujar os outros animais, e não que a criação existe exclusivamente por causa ou para o homem. Em sua exegese do Gn., 1.26-28, Agostinho somente constata que é pela inteligência que o homem consegue dominar animais maiores e mais fortes que ele, assim sendo na exegese do referido texto bíblico, nosso pensador não dá espaço para um antropocentrismo extremado, porém, enquanto o homem é o único criado à imagem e semelhança de Deus, e

³ Segue a transcrição do texto genesíaco: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra’” (Gn., 1.26-28).

consequentemente o único ser racional. Temos, sim, um suave antropocentrismo, porquanto Deus se preocupará de forma especial com a salvação e regeneração humana, pois o homem é o único que pode, pelo uso da vontade livre, praticar uma má ação moral, se afastando de Deus. Destarte, no máximo, temos no pensamento de Santo Agostinho um antropocentrismo soteriológico. Além disso, essa superioridade humana diante dos outros seres cósmicos, não foi algo conquistado pelo homem, mas é pura graça, pois, Deus enquanto criou todos os seres *ex nihilo*, escolheu criar o homem à sua imagem e semelhança, não sendo por qualquer fato ou ação que fizesse o homem merecer, mas já foi criado dessa forma, logo, não é merecimento, evolução ou qualquer outra coisa, mas pura graça, como comenta Étienne Gilson: “Para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer primeiramente teria sido necessário que fosse. Ora, não sendo, não obstante, ele foi feito, e não somente feito como uma pedra ou um animal, mas feito à imagem de seu Criador” (Gilson, 2006. p. 280).

Em suma, é inegável a superioridade do homem com relação ao restante do cosmos, por ter singularmente sido criado à imagem e semelhança de Deus, e, por consequência, existir certo antropocentrismo soteriológico. Porém, ambos, homem e natureza, possuem um Criador comum, sendo formados da mesma matéria informe criada *ex nihilo* por Deus, tendo, portanto, matéria e forma (cf. Agostinho, *De gen. contra man.*, I, 2, 4; 3, 5; 5, 9-7, 12; 12, 18; Agostinho, *Conf.*, X, 4, 6; 5, 7; XIII, 33, 48; Agostinho, *De nat. bon.*, 10; 18; 25; Gilson, 2006, p. 376-377; Costa, 2002, p. 231-232), como qualquer outra criatura. E como já tínhamos mencionado, o que ficou evidente no texto de *De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30, Agostinho entende que o domínio é decorrente do uso da inteligência, não necessariamente devido à superioridade ontológica do homem, de forma que podemos por extensão afirmar que

em toda a ordem criada por Deus uma criatura com densidade ontológica superior não tem nessa superioridade necessariamente como consequência o domínio, mas o domínio pode acontecer e é muito possível que aconteça devido a essas criaturas com maior perfeição terem instrumentos que lhe possibilitam dominar os menos perfeitos.

Por conseguinte, entendemos que, embora Egídio Romano esteja certo em atribuir a Agostinho essa hierarquia ontológica dos seres criados, é incorreto atribuir a essa hierarquia uma necessária dominação do melhor ao menos perfeito. Ademais, a leitura egidiana de Agostinho afasta-se do Agostinho presente em suas obras em nossa compreensão, quando além de fazer desse domínio necessário a ordem como uma lei natural inquebrável do cosmos, transporta essa necessidade de domínio para a esfera das relações humanas e políticas, o que sem dúvida alguma não está presente no pensamento do hiponense.

Considerações finais

Diferentemente de Tomás de Aquino que delineou claramente as fronteiras entre a razão e a fé, o natural e o sobrenatural e a Igreja e o Estado, Santo Agostinho a despeito de versar amplamente acerca da *Civitas* (o estado) e da *Ecclesia* (a igreja) não delineou explicitamente o limite entre a esfera natural e a sobrenatural. Possivelmente isso tenha gerado ocasião para o surgimento no medievo do denominado Agostinismo Político, que se aproveitando do fato mencionado, entenderam que no filósofo de Hipona a ordem natural da *Civitas* estava absorvida pela sobrenatural da *Ecclesia* (cf. Fitzgerald, 2006, p. 22), o que conduziu pensadores medievais como Egídio Romano a buscarem em Agostinho apoio para a tese de que o sumo pontífice tem por ordenamento divino os dois gládios, o poder espiritual e o secular.

Apesar de compreendermos o contexto de pensamento do Agostinismo Político, analisamos não ser adequado atribuir à doutrina da *plenitudo potestatis* papal a uma herança de Agostinho, e mesmo se ancorando na desculpa de que ele deu margem para essa ideia ao não ter sido claro com relação aos limites do secular e do espiritual, ainda assim essa interpretação soa profundamente anacrônica. Pois, dificilmente poderia estar presente no pensamento do Hiponense tal distinção por pelo menos dois motivos: primeiramente pela forma de escrever do filósofo, extremamente assistemática e construindo seu pensamento pela demanda do momento, tentando com seus textos resolver os problemas filosóficos ou teológicos, quando eles apareciam por meio de um adversário do Cristianismo ou de uma situação conflituosa; em segundo lugar o dilema entre a ordem secular e a espiritual, a teoria dos dois gládios e o limite do poder papal e o do imperador, se quer eram problemas para o tempo de pensamento de Agostinho, e apesar de um pensador do quilate do filósofo bispo possuir ideias que ultrapassaram seu tempo inspirando mesmo na contemporaneidade a Teologia e a Filosofia, ele era como qualquer filósofo um homem de seu tempo, e se esta máxima é verdadeira indistintamente para qualquer pensador, é muito mais real para Santo Agostinho que viveu intensamente as questões e problemas de seu tempo.

Não podemos esquecer que o primeiro bispo romano a clamar por jurisdição universal por parte do bispo de Roma pela suposta herança de São Pedro foi Inocêncio I, que foi sagrado bispo de 402-417 (cf. Oliveira, 1998, p. 49), e só com o papa Gelásio I que foi sagrado bispo romano de 492-496, foram formalmente escritos documentos objetivando traçar os limites entre a esfera de ação do poder do pontífice e do imperador (cf. Saranyana, 2006, p. 94, 95). Santo Agostinho faleceu em 430, quando nem o poder dos papas estava bem

estabelecido, e muito menos ideia da soberania papal sobre o imperador era teorizada, sendo uma problemática bem distante de seu tempo, sendo anacrônico ao extremo interpretar que as bases do hierocratismo já estavam presentes no filósofo de Hipona.

Sabemos que haveria muito ainda a ser dito acerca da compreensão de Agostinho do poder do império Romano, mas, diante do escopo a que nos propomos nas breves considerações do presente capítulo, entendemos que o objetivo foi alcançado satisfatoriamente. Em suma, finalizamos reafirmando que nos textos que analisamos ambos os argumentos egidianos presente no *De ecclesiastica potestate* em prol do poder do sumo pontífice, embora esboce uma satisfatória interpretação da relação entre a alma e o corpo, e da hierarquia ontológica presente no cosmos em Santo Agostinho, todavia, quando Egídio Romano tenta transportar essas interpretações para a esfera política, incorre em uma eisegese grosseira, não respeitando o pensamento e tão pouco o contexto em que viveu e pensou o pensador de Hipona.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. (Edição Bilingue).
- AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**. 2. ed. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998 (Coleção Patrística, n. 11).
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística, n. 7).

- AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984.
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, n. 8).
- AGOSTINHO, Santo. Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 499-591 (Coleção Patrística, n. 21).
- AGUSTÍN, San. **La inmortalidad del alma**. Trad. de José Bezic. Buenos Aires: Instituto de Filosofía/Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953. (Edição Bilingüe).
- AGUSTÍN, San. La música. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd.. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.
- BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. 4ed. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo através dos séculos**: uma história da Igreja Cristã. Trad. de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002.
- DE BONI, Luís A. Egídio Romano e o “*De ecclesiastica potestate*”. In: **Sobre o poder eclesástico**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11-30.
- FITZGERALD, Allan D. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GONZÁLEZ, Justo L. **E até os confins da terra**: uma história ilustrada do Cristianismo.

São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 5.

IGAL, Jesús. **Introducción General**. In: Enéadas. Plotino. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. P. 28-32.

KRUSE, D. Beda. O ensinar e aprender em o “*De Magistro*” de Santo Agostinho. In: **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1995. p. 101-144.

MANFERDINI, Tina. **Comunicazione ed estetica in Sant’ Agostino**. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1995.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. **História do Cristianismo em esboço**. Recife: STBNB, 1998.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. vol. I, II.

ROMANO, Egídio. **Sobre o poder eclesiástico**. Trad. de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

SARANYANA, Josep-Ignase. **A filosofia Medieval**: das origens Patrísticas à Escolástica Barroca. Trad. de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica**: princípios e processos de interpretação bíblica. Trad. de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Vida, 1987.

3

POR UMA ESTÉTICA COSMOLÓGICA AGOSTINIANA: A BELEZA NA UNIDADE E NA TOTALIDADE NO COSMOS EM SANTO AGOSTINHO ¹

Sou possuído pelo Outro; o olhar do Outro modela meu corpo em sua nudez,
causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei.

Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*

A exemplo de qualquer pensador ligado a Filosofia Clássica, Santo Agostinho tentou contemplar em suas inúmeras obras praticamente todos os problemas filosóficos, podendo-se encontrar uma Filosofia da Linguagem, do Conhecimento, uma Antropologia, Ética, Cosmologia, uma Estética, etc. É claro que não temos estes temas abordados de forma sistemática, com um tratado sobre cada assunto, mas espalhados em seus textos, tratados pela necessidade do momento, geralmente motivados pelos seus inúmeros debates com grupos que ele entendia serem contrários às verdades cristãs.

Com relação à estética, também a encontramos diluída em sua obra, de forma que não se constitui uma tarefa simples explicitar o que pensava o Hiponense acerca do assunto. No presente artigo, intencionamos trabalhar a Estética enquanto a teoria do belo, e mais especificamente a beleza enquanto presente no cosmos sensível.

Diante da imensidão de vezes em que Agostinho faz menção à beleza no cosmos, não é muito fácil encontrar uma única definição para a beleza sensível. Porém, uma definição muito comum encontrada nos estudiosos do filósofo é uma inspirada no diálogo **Sobre a Ordem** que diz o seguinte: “No que se refere aos olhos, a coerência das partes, que

¹ Parte do presente capítulo, com algumas modificações foi parcialmente publicado como anais de evento no III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, 2010. Recife: FASA, 2010. v. 01. p. 173-186.

se diz razoável, costuma chamar-se de beleza” (Agostinho, *De ord.*, II, 11, 33). Quer dizer, a beleza seria a equilibrada proporção entre as partes, ou a simetria (cf. Bettetini, 1994, p. 89; Piccolomini, 1995, p. 29).

De fato, concordamos que a simetria entre as partes é uma das formas em que se manifestam a beleza sensível em Agostinho, como teremos oportunidade de discutir em nosso texto, porém, essa não é a única, pois, também o não simétrico, os contrários, as partes dispostas em seu devido lugar igualmente revelam beleza. Portanto, entendemos que uma conceituação que une os matizes da manifestação do belo sensível em Agostinho é a harmonia. Ou seja, tanto se tomarmos uma pequena criatura em particular, como se contemplarmos as criaturas em suas relações com as demais no todo cósmico, a beleza está presente enquanto harmonia. Seja na harmonia entre as várias partes de uma criatura, que chamamos simetria, seja no equilíbrio das relações presentes em um determinado ecossistema que o mantém vivo, a beleza enquanto harmonia está presente.

Assim sendo, em nosso artigo faremos um pequeno recorte da vultosa obra do filósofo, demonstrando a beleza enquanto harmonia manifestando-se diversamente no cosmos, e sempre que possível apontaremos o que o motivou em seu contexto de pensamento a teorizar essas ideias.

3.1 A beleza na estrutura das criaturas

Segundo Santo Agostinho, Deus criou o cosmos *ex nihilo*, logo ele é a única fonte de todo o universo (cf. Agostinho, *De nat. boni.*, 18), e visto que Deus, além de criador, é o mais perfeito que há, não poderia criar um mundo imperfeito, mal e desprovido de beleza. Portanto, o mundo é por natureza, perfeito, bom e belo. É claro que não estamos dissertando aqui

sobre a absoluta perfeição, bondade e beleza que pertencem unicamente a Deus (cf. Agostinho, *De vera rel.*, 11, 21; Agostinho, *De div. quaest.*, 83, DXX VII), mas desses atributos enquanto participação da fonte que é o criador. Consequentemente, o cosmos é naturalmente belo, não existindo assim nenhuma criatura, independentemente de sua densidade ontológica na hierarquia dos seres, que não seja bela. A beleza, assim como a bondade, é ontológica, isto é, uma criatura é bela apenas pelo fato de ser ou existir. Como nos esclarece esta perícopa da

A Natureza do Bem:

[...], e para que os pertinazes que se obstinam em negar a evidência da verdade se vejam obrigados a confessá-la, perguntemos-lhes se a corrupção pode afetar o corpo do macaco. Se o pode, de modo que o faça mais disforme, que é o que nele diminui senão o bem e a beleza? Mais ainda haverá alguma beleza, enquanto subsistam a natureza corporal. Logo, como a natureza é destruída ao desaparecer o bem, força é concluir que a natureza é em si um bem (Agostinho, *De nat. boni.*, 15).

No fragmento supra, Agostinho tinha em mira os maniqueus, que ao entenderem que o mundo é fruto da mistura entre o bem e o mal, encontravam em criaturas feias e inferiores à prova de que o mal natural e substancial está presente no mundo (cf. Rubio, 2008, p. 116-119)². Nosso filósofo, defendendo a tese de que Deus é a exclusiva fonte do universo, afirma que todas as naturezas, por mais disformes que nos pareçam, são boas e belas. E, visto que o presente texto nos autoriza a entender que a beleza é tão ontológica como a bondade nas criaturas, podemos dizer que, assim como uma criatura, só poderia ser má por natureza com sua completa inexistência (cf. Agostinho, *De nat. boni.*, 4; 20; Agostinho, *Conf.*

² Segundo o estudioso do maniqueísmo Fernando Bermejo Rubio, a mescla entre o bem (luz) e o mal (trevas) não se deu de forma uniforme em todos os seres da natureza, mas existe graus diferentes de contaminação da luz pelas trevas que determinam a posição ontológica desses seres na hierarquia cósmica (cf. Rubio, 2008, p. 216-219).

VII, 12, 18; Agostinho, *Contra ep. Fund.*, 35), uma criatura só poderia ser feia deixando de ser. Portanto, por mais disforme que nos pareça o corpo do macaco, ele só o é quando comparado com uma criatura de densidade ontológica superior, como o homem, mas, enquanto corpo do macaco, ele é bom e belo, pois cumpre exatamente a função para o qual existe. Assim como o corpo do macaco, qualquer criatura, independente do que possa parecer aos olhos humanos, tem sua beleza própria, visto que a deterioração pode torná-la ainda menos bela, e se isso é possível, o que diminui nesse ente se não a sua beleza.

Diante da constatação de que no Hiponense todas as criaturas são belas, cabe-nos investigar quais os vestígios da referida beleza nos seres. Um aspecto desta esfera estética que o filósofo dedica importante atenção está na ideia de que o belo em uma determinada criatura encontra-se principalmente na unidade e semelhança de suas partes, ou seja, em sua simetria. É a simetria inerente às partes de cada ser que agrada ao olhar humano, fazendo-o considerar bela a natureza. Na **A Verdadeira Religião**, Santo Agostinho, simulando o que poderia ser um diálogo com um arquiteto, questiona o porquê de o arquiteto buscar em sua obra sempre a simetria das várias partes. Nosso Pensador concluirá que existe um fundamento objetivo na beleza, quer dizer, o que torna algo belo não é o olhar humano, mas o objeto contemplado é considerado belo por ser objetivamente belo. Logo, o arquiteto persegue a simetria em seu projeto porque ela é bela, e a simetria é bela porque sua igualdade entre as partes revela harmonia e unidade. Vejamos parte do texto:

E perguntarei, primeiramente, se os objetos são belos porque nos agradam ou se nos agradam por serem belos. Indagarei, em seguida, por que motivos eles são belos. Se o arquiteto hesitar, sugirirei que talvez seja porque as partes semelhantes estão reunidas de tal modo que evocam harmonia, unidade (Agostinho, *De vera rel.*, 32, 59).

Assim sendo, a igualdade das partes de um ser o faz ter unidade e semelhança, e essa simetria faz com que cada criatura seja bela (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 59)³. Isto não quer dizer que todas as coisas possuam o mesmo nível de beleza, mas que um ente será mais belo quanto maior for sua simetria⁴. Quer dizer, embora todas as criaturas indistintamente sejam belas, posto que suas belezas estão fundamentadas em suas simetrias, e todas são constituídas de simetrias diferentes, a gradação simétrica determina a gradação de beleza. Como nos esclarece o Hiponense:

Com respeito a cada uma das pedras ou árvores ou do corpo de qualquer vivo, pode-se entender e discernir que não somente não existiriam com outras coisas de sua espécie, nem em si mesmas consideradas individualmente, se não tivessem partes semelhantes entre si. E um corpo é tanto mais belo quanto mais constar de suas partes semelhantes (Agostinho, *De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 59).

Ao menos duas ideias muito fortes são declaradas no presente fragmento. A primeira é que, enquanto a semelhança das partes é propriedade de todas as criaturas, não há criatura que não seja bela (cf. Agostinho, *De musica*, VI, 17, 56). A outra é a tese de que nenhuma criatura possui a simetria plena e perfeita, mas somente graus de simetria, só o Criador e Pai de toda simetria possui a igualdade perfeita.

³ Werner Beierwaltes compreende que poderíamos traduzir a ideia agostiniana que a unidade das várias partes é o fundamento da beleza, com a ideia de que a configuração numérica determina a beleza, pois, todas estas afirmações estéticas não passam de diferentes manifestações dos números no cosmos de Agostinho: “O agir criativo e conservativo da unidade se concretiza no número. A afirmação: a unidade é a medida da beleza, pode ser precisada com a afirmação: o número determina a beleza” (Beierwaltes, 1995, p. 169).

⁴ Maria Bettetini entende que na medida em que todos os seres possuem unidade, é o grau de unidade que determinará a beleza de cada criatura: “[...] A maior presença da unidade corresponde um maior grau de beleza, pois a unidade é princípio de qualquer beleza” (Bettetini, 1994, p. 192). Entendemos não haver desacordo entre nós e a referida pensadora, pois, é justamente a simetria das várias partes de um ente que o torna *Uno*, logo, é como se o grau de simetria fosse uma maneira de explicar o grau de unidade nas criaturas. No aspecto em que ora comentamos o grau de unidade é uma expressão intercambiável à expressão grau de simetria.

Logo, quando Santo Agostinho defende a tese de que a beleza sensível se revela na simetria, não está falando de uma exata igualdade proporcional entre as partes, pois, embora isso seja possível encontrar na arquitetura, o mesmo não acontece com os entes da natureza. Mas, está argumentando sobre simetria, enquanto certa igualdade das partes de um ser, que torna o referido ser harmônico na relação de suas partes. Isto é, embora os braços de um homem tenham alguma diferença entre si, possuem certa igualdade que, mesmo com algum grau de diferença, nos provoca muito mais admiração que a exata simetria da obra de um arquiteto, porque foram projetadas pela engenharia divina (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt. imp.*, 15, 58, 59).

Outrossim, esta simetria presente em cada criatura só existe pela unidade que cada uma é, logo, tanto a unidade como a igualdade harmônica entre as partes fazem as criaturas serem belas e harmônicas. Em última instância, poderíamos dizer que o Hiponense usa o termo simetria para falar de beleza sensível, visto que a beleza está na harmonia que permite às várias partes semelhantes e não semelhantes formarem uma unidade: “Agora bem: a harmonia começa pela unidade e é bela graças à igualdade e à simetria e se une à ordem” (Agostinho, *De musica*, VI, 17, 56).

De certa forma, todas as simetrias presentes em cada uma das criaturas, é uma cópia ou reflexo da simetria perfeita, que consequentemente é a beleza perfeita, na qual todas as coisas são simétricas e belas por participação. A simetria absoluta da qual estamos falando é a perfeita igualdade e semelhança entre o Deus Pai e o Deus Filho, que por esse último ser engendrado eternamente da mesma natureza de Deus, é simétrico, semelhante, imagem mais plena do Pai. Formando assim uma unidade que é perfeitamente bela, e fonte de todas as igualdades e belezas do cosmos. Como nos esclarece esta perícope:

Na imagem, Hilário destacou a semelhança, devido, creio eu, à sua beleza, pois nela há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total àquele de quem é imagem (Agostinho, *De Trin.*, VI, 10, 11).

Na presente citação, Agostinho está interpretando um fragmento do texto **de Trinitate** de Santo Hilário⁵, em que o Pai é identificado com a eternidade e o Filho, nomenclaturado como imagem, é identificado com a beleza. Logo, segundo o Hiponense, a pessoa divina do Filho é designada dessa forma por ser a perfeita imagem do Pai, e, visto que é perfeitamente semelhante ao Pai, é a beleza absoluta, não possuindo nenhuma sombra de desigualdade. Portanto, todas as semelhanças particulares do cosmos são como vestígios de que foram criadas por um Deus que é absoluta semelhança com seu Filho⁶.

Não podemos esquecer que Agostinho, como neoplatônico que era, entendia que existe uma forma inteligível de cada espécie de criatura no Verbo divino, que Deus utilizou para formar o cosmos (cf. *De Gen., ad. litt.*, I, 4, 9; IV, 24, 41; V, 13, 29; *De lib. arb.*, II, 16, 44). Portanto, o Verbo em nosso Pensador possui em si algo semelhante a um cosmos inteligível, visto que contém todas as formas arquetípicas com seu ordenamento. Cada estrutura que vemos no cosmos sensível, juntamente com sua ordem e com suas diversas espécies de criaturas, existe de forma perfeita no cosmos inteligível do Verbo de Deus. Justamente devido a essa correspondência imagética entre cosmos sensível e cosmos inteligível ou Verbo divino, é possível se encontrar

⁵ Santo Hilário (300-367) foi um ardente defensor da divindade do Filho diante do Arianismo e Sabelianismo, que negavam respectivamente a divindade e a personalidade da referida pessoa divina (cf. Champlin; Bentes, 1995, v. 3, p. 110).

⁶ Como disserta Étienne Gilson comentando acerca dos vestígios de Deus na Criação: "Assim, é no Verbo que encontramos na raiz do *Uno* e do *ser*, mas nele também se pode encontrar a raiz do *belo*. Quando uma imagem se iguala a isso de que é imagem, ela realiza uma correspondência, uma simetria, uma igualdade e uma semelhança perfeitas. [...] Ora, essa beleza original fundada na semelhança é reencontrada em todas as belezas participadas" (Gilson, 2006, p. 403).

diversas estruturas no mundo que servem como analogia da Trindade. O mundo é uma imagem imperfeita das ideias do Verbo, conseqüentemente guarda em suas estruturas diversos vestígios de Deus⁷. Por conseguinte, além do fato de que cada criatura imita a semelhança da primeira e segunda pessoa divindade, elas também são simétricas e belas por imitarem e participarem da simetria de seu arquétipo inteligível presente no Verbo.

Assim sendo, poderíamos dizer que metafisicamente as criaturas são simétricas e belas em dois aspectos, primeiramente por copiarem em sua estrutura a simetria presente em seu arquétipo, pois as criaturas só são simétricas porque suas formas inteligíveis também o são. Em segundo lugar, cada ente sensível forma uma simetria, uma certa igualdade e semelhança com o seu protótipo inteligível. Como disse Agostinho:

Assim é o Verbo perfeito a quem nada falta, pois é como uma arte de Deus onipotente e sábio, que em sua plenitude contém todas as razões dos seres vivos e imutáveis, neles todos são um. Ele é o único que nasce do *Uno* e em quem todos fazem um com ele (Agostinho, *De Trin.*, VI, 10, 11).⁸

3.2 A beleza no cosmos holístico de Santo Agostinho

Embora a perspectiva holística da Natureza não seja uma abordagem do real que tenha se iniciado na contemporaneidade, o termo holismo foi cunhado no século XX. Ao que se sabe, foi utilizado pela primeira vez pelo pensador sul-africano Jan Christian Smuts em seu livro *Holism and*

⁷ Na **A Trindade**, Agostinho com a pretensão de explicar a Trindade encontra diversas analogias na natureza, assim como no próprio homem, que parcialmente em suas estruturas trinárias revelam a Trindade.

⁸ Igualmente comenta o Filósofo na **A verdadeira Religião**: “Todos os outros seres podem ser ditos semelhantes ao *Uno*, à medida que existem, pois nessa mesma medida são verdadeiros. [...] A verdade é pois, a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem – e existem à medida que são semelhantes àquele *Uno* primordial. Por Ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque Ele é a suprema forma, porque Ele é a suprema semelhança do princípio” (Agostinho, *De vera rel.*, 36, 66). (cf. Agostinho, *De ord.*, II, 19, 51).

Evolution publicado em 1926 (cf. WEIL, 1990, p. 12), que cunhou os termos holismo e holístico a partir do vocábulo grego *ὅλος* que significa todo, inteiro, completo, integridade. Embora o termo não fizesse parte do vocabulário de Santo Agostinho, a ideia expressa pelo vocábulo estava bem presente em sua obra. Portanto, ao usarmos a palavra holismo, intencionamos expressar a perspectiva do cosmos enquanto totalidade, na qual as partes que o compõe são interligadas e interdependentes, quer dizer, as partes são enxergadas com tal interconexão que o todo forma uma unidade apesar da multiplicidade das partes constituintes.

O holismo cosmológico de Santo Agostinho foi mais uma ideia tecida ao longo de várias obras em seu debate com os maniqueus, que ao se depararem com criaturas de hierarquias inferiores na ordem cósmica, as perspectivavam como feias, nocivas e más. Não conseguindo assim conceber de que maneira um Deus entendido como onipotente, onisciente e bom poderia ter criado um mundo com as referidas criaturas. Possivelmente devido ao seu antigo ofício de professor de retórica, o Hiponense faz uso na maioria das vezes de metáforas para refutar os discípulos de Mani, explicando sua perspectiva holística da Natureza (cf. Costa, 2002, p. 262; Oroz Reta, 1988, tomo I, p. 637). Agostinho afirma que concepções como a maniqueia são fruto de uma incorreta perspectiva, pensam assim por estarem enxergando somente as partes e não o todo. Como nos mostra essa importante perícope de seu diálogo **Sobre a Ordem**:

Esse modo de olhar as coisas se assemelha a alguém que restringindo o campo visual, abarcando com seus olhos só um módulo dos azulejos de um mosaico, censura o artífice como ignorante na ordenação e composição de tal obra; ele supõe que não há ordem na combinação das peças, por não considerar nem examinar o conjunto de todos os adornos [...]. O mesmo ocorre com os homens pouco instruídos que, incapazes de abarcar e considerar com sua estreita mentalidade o ajuste e harmonia do universo,

ao se depararem com algo que lhes ofende, logo pensam que se trata de uma desordem ou deformidade inerente às coisas (Agostinho, *De ord.*, I, 1, 2).

Portanto, segundo o Hiponense, a falta de sentido de algumas criaturas que fazem alguns criticarem a ordem e consequentemente o ordenador do cosmos é consequência de uma perspectiva incorreta, pois avaliam as criaturas em particular ao invés de enxergar o todo. Uma criatura pode até não fazer sentido na ótica humana quando tomada em sua particularidade, mas quando é considerada uma parte de um todo ela se torna fundamental para o equilíbrio do todo, porquanto cada criatura foi teleologicamente projetada por Deus para cumprir seu papel no conjunto do cosmos. Note que, na supracitada analogia que Agostinho faz entre o mundo e um mosaico, é valorizado tanto cada pedra do mosaico, como o conjunto harmônico das peças, pois, o mosaico só pode ser considerado belo e harmônico pela contribuição de cada pedra com sua parte da gravura, e as pedras apenas possuem algum sentido e beleza quando consideradas em harmonia com o todo. Da mesma forma cada criatura em particular, por mais desprezada que seja pelos homens devido à sua inferioridade hierárquica, é fundamental para o universo que é uma totalidade orgânica e harmônica, e cada criatura com sua peculiaridade, embora faça sentido em sua individualidade, desvelará um sentido e beleza mais plenos quando contemplada no conjunto do cosmos⁹.

⁹ Como bem comenta Victorino Capanaga em sua introdução ao diálogo **Sobre a Ordem**: “Santo Agostinho com desejo de basear sua vida religiosa sobre fundamentos satisfatórios, empreende uma valente defesa da providência divina e da ordem do mundo, e para sua solução exige um espírito limpo de preconceitos e de particularismos que impedem abarcar o panorama do cosmos. Só uma visão orgânica e totalizante pode alcançar pavoroso problema” (Capanaga, 1994, v.1, p. 590). Também Costa, 2002, p. 259, 260: “Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade, são perfeitamente ordenadas”.

Não estamos dissertando aqui somente sobre uma questão de perspectiva humana, mas que o cosmos é objetivamente estruturado holisticamente, visto que por Deus assim foi criado. E é justamente por esse motivo que, quando enxergamos as criaturas pela ótica exclusiva da particularidade, o fazemos por uma ótica que não corresponde à maneira com a qual o mundo está estruturado, portanto, diferente do prisma do Criador, impedindo-nos de perceber a real beleza do cosmos. Quer dizer, cada parte do universo, quando contemplada separadamente, mesmo sendo possível que nos ofenda, pode até causar algum deleite, porém, quando é observada como partícipe da totalidade do cosmos, nos causará muito mais prazer, pois, o todo e a parte se ajustam perfeitamente. Uma analogia utilizada por Agostinho em diversas obras para falar da relação harmônica entre a parte e o todo do cosmos é o corpo humano:

Toda a beleza, que consta de partes é muito mais digna de louvor no todo do que na parte, assim como acontece no corpo humano, quando louvamos apenas os olhos, ou apenas o nariz, ou apenas as faces ou só a cabeça, ou então só as mãos ou só os pés, etc.; se são belos, louvamos apenas cada um; quanto mais todo o corpo, ao qual todos os membros, que são belos como unidade, proporcionam sua beleza. Assim acontece que uma mão bonita, que por si mesma é admirada no corpo, se se separa do corpo, perde sua graça e os demais membros sem ela tornam-se feios. [...] Se os maniqueus o tivessem em conta, louvariam a Deus, Autor e Criador da universalidade. E o que lhes desagrada em uma parte devido à condição de nossa mortalidade, o integrariam à beleza do universo [...] (Agostinho, *De Gen. contra man.*, I, 21, 32).

No contexto dessa passagem, o filósofo interpreta o texto do Gn. 1, 4-31, especificamente as expressões “Deus viu que isso era bom”, dita no final de cada dia do *hexameron*¹⁰, e “Deus viu tudo o que tinha feito: e era

¹⁰ Hexameron provém da cunhagem dos termos gregos *εξ* (seis) e *ήμερα* (dia) (cf. Pereira, 1990, p.196, 257). Significando assim seis dias, termo usado para designar as diversas interpretações dos seis dias do relato Mosaico da criação exposto no livro do Gênesis. Estima-se que o primeiro pensador a fazer uso do termo *Hexameron* foi Philon de Alexandria, se isto estiver correto igualmente foi o responsável pela cunhagem que forma essa palavra.

muito bom”, dita no término do *hexameron*, intencionando afirmar que embora cada criatura em particular seja boa, a totalidade da criação é muito melhor. Logo, a analogia do corpo humano é usada pelo Pensador para explicar o porquê de a totalidade ser “muito bom”.

Essa rica analogia feita por nosso Pensador nos mostra várias ideias acerca de seu holismo. Primeiramente, ao utilizar a ideia de corpo humano, com suas partes organicamente ligadas onde cada membro é fundamental para o bom funcionamento do corpo, nos mostra a tese do universo como um organismo vivo, em que cada criatura, independentemente de sua densidade ontológica, é fundamental para o funcionamento do cosmos. E, enquanto o cosmos é um organismo vivo, a diminuição ou extinção de determinada espécie de criatura, diminui a vida e o equilíbrio funcional da totalidade orgânica, pois, em um organismo uma parte depende do bom funcionamento da outra, e o organismo depende de cada parte para continuar a viver sem deficiências e com equilíbrio. Como comenta José Ferrater Mora ao comentar o termo orgânico:

[...] o termo ‘orgânico’ refere-se ao caráter de um órgão e, sobretudo, o fato de que um órgão se compõe de partes desiguais, embora combinadas, montadas ou armadas de forma a poder ele executar a função ou funções para as quais foi designado (Mora, 2001, tomo III, p. 2168).

Outra ideia holística passível de ser extraída da metáfora que citamos supra, é a beleza do todo, pois, embora cada parte do corpo seja bela em particular, é mais bela quando observada em harmonia com a totalidade do corpo, e não só isso, um membro separado do corpo chega a perder a sua real beleza, como também contribui para o corpo perder sua beleza originária¹¹. Quer dizer, tanto o membro tomado em sua

¹¹ Ainda acerca da metáfora da beleza do corpo humano quando concebido em sua integridade, diz Agostinho nas **Confissões**: “[...] Cada uma das criaturas em particular era boa, mas, tomadas em

individualidade perde sua real beleza, como o corpo contemplado sem aquele determinado membro também. Na presente metáfora, o Hiponense afirma que embora cada criatura tomada individualmente seja bela, pois tomada em si na forma simétrica de sua estrutura já emana beleza, revela uma beleza muito mais plena quando considerada no conjunto do cosmos, e da mesma forma o cosmos só se torna plenamente belo quando contemplado em sua integridade. Percebe-se igualmente nessa analogia a insistência do Hiponense na importância da parte e do todo de que essa parte participa, nem a parte deve anular o todo, tampouco o todo a parte.

Santo Agostinho, na obra **Contra a Epístola que os Maniqueus chamam Fundamento**¹², usando interessante metáfora, diz como pensa a relação entre as criaturas:

A forma da voz emitida passa e perece no silêncio e nosso falar se desenvolve pelo desaparecimento e sucessão das palavras que passam, e a distinção, feita com elegância e suavidade, vem dos proporcionados espaços de silêncio que se intercalam. Tal é o caso também da harmonia íntima das naturezas temporais: se torna realidade mediante o passar das coisas e a distinção estabelece a morte dos que nascem. Se nossos sentidos e memória pudessem captar a ordem e os modos de tal beleza, nos agradariam tanto que nem ousaríamos chamar de corrupção a diminuição pela qual se estabelece a distinção (Agostinho, *Contra ep. fund.*, 41)¹³.

conjunto, eram muito boas. O mesmo se diz da beleza dos corpos, porque o corpo, que é composto de membros belos, é bem mais belo que os membros separadamente, cujo o conjunto harmonioso compõe o todo, embora os membros considerados separadamente sejam belos também" (Agostinho, *Conf.*, XIII, 28, 43).

¹² Nessa obra Agostinho se debruça sobre a epístola chamada Fundamento, possivelmente escrita pelo próprio Mani, com a intenção de refutá-la. Embora o Hiponense combata as doutrinas e críticas dos Maniqueus ao Antigo, Novo Testamento e fé cristã católica, nesse escrito se propõe a refutar diretamente um documento Maniqueu, como diz Pio de Luiz comentando acerca dessa obra: "Nesse sentido a obra significa uma novidade, pois, até então nunca havia se ocupado diretamente de um escrito de Mani. Havia refutado sua doutrina [...], mas nunca um escrito concreto" (De Luis, 1986, vol. XXX, p. 381).

¹³ Agostinho se utiliza ilustração semelhante no **Sobre a Verdadeira Religião**: "Nesse conjunto nada é mal, nem mesmo o transitório. Por exemplo, um verso é belo no seu gênero, se bem que não se possa

Logo, nosso Filósofo recorrendo a seu conhecimento de poesia, adquirido em sua antiga profissão, afirma que assim como um poema articula espaços de silêncio com palavras e frases de forma harmoniosa, de maneira que a ausência de som se inter-relaciona com as sílabas, e essas últimas com outras, formando um poema belo e harmonioso. Da mesma forma é o universo, pois ele, só é harmonioso com a relação das criaturas, ou seja, semelhante a um poema em que cada palavra cumpre seu papel, mas só faz sentido na inter-relação com outras palavras, no universo, cada criatura, embora tenha seu papel determinado pelo Criador a cumprir, é na inter-relação com as demais criaturas que tornará o cosmos harmonioso, belo e equilibrado. A morte das criaturas pode até ser entendida como algo despido de beleza quando consideradas isoladamente, entendimento este que não existirá quando a morte é perspectivada pelo prisma da totalidade. Pois, até mesmo a morte é fundamental para o harmônico funcionamento do cosmos, na medida em que uma criatura ao perecer cede espaço para as que nascem mantendo a Natureza em equilíbrio, e sem excesso de população de nenhuma espécie, da mesma forma que o silêncio e a transição entre as palavras são componentes fundamentais para que de um amontoado de palavras, extraia-se um poema:

Seria, portanto, absurdo dizer que nenhum ser temporal deveria desaparecer. Porque essa ordem de seres está disposta de tal forma que, se não desaparecessem, as coisas futuras não poderiam suceder às passadas,

pronunciar ao mesmo tempo, duas de suas sílabas. Para emitir a segunda sílaba, é preciso que a primeira tenha passado. Chega-se sucessivamente ao final. E quando ressoa a última sílaba, sem que ressoe com ela as precedentes, ela se liga, entretanto, às sílabas já desaparecidas para completar a beleza e a harmonia métrica do conjunto" (Agostinho, *De vera rel.*, 22, 42). Igualmente no **Sobre o Gênesis contra os Maniqueus**: "Também, se numa palavra erudita e elegante considerarmos cada uma das sílabas e mesmo cada uma das letras, as quais, após terem soado, logo passam, não encontraremos nela o que nos possa causar prazer ou que mereça elogios. Com efeito, toda aquela palavra é bonita, não devido a cada uma das sílabas ou letras, mas a todas" (Agostinho, *De Gen. contra man.*, I, 21, 32).

nem permitir que a beleza dos tempos pudesse se desenvolver em sua espécie (Agostinho, *De lib. arb.*, III, 15, 42)¹⁴.

Além disso, uma criatura com a sua morte serve de alimento para outras, sendo, portanto, a morte de umas necessárias para a sobrevivência de outras. Assim sendo, segundo nosso Santo Doutor essa luta pela sobrevivência faz parte da natureza da Criação, pois, uma criatura acaba servindo de alimento para outra, e ambas, o alimento e o alimentado, possuem sua função no equilíbrio da Natureza, e uma depende da outra para sobreviver, pois, se não fosse a criatura que serve de alimento o que seria da criatura predadora, e se não fosse a predadora, como se controlaria a população daquela? Logo, até as leis naturais da cadeia alimentar mostram que as criaturas vivem em constante inter-relação (cf. Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, III, 16, 25). Toda essa corrente de inter-relações não existe por acaso ou foi determinada pela lei da evolução das espécies, mas foi projetada por Deus para fazer parte da ordem natural, ou seja, segundo o Hiponense, por trás das leis e ordem naturais existe uma ordem sobrenatural.

Apesar de não existir criatura feia por natureza, há gradação de beleza nas criaturas, pois é inegável a existência de seres mais e menos belos, percebida principalmente na comparação entre eles. Logo, segundo Agostinho, não apenas a morte revela a harmonia do mundo, mas a própria privação de beleza de algumas criaturas revela a beleza do todo, na medida em que com sua ausência de beleza, ressaltam o belo presente em criaturas superiores. Não sendo justo desejar a inexistência delas, tampouco que sejam iguais às superiores. Essa ideia é desenvolvida por

¹⁴ No transcorrer do texto Agostinho faz referência a transição das sílabas e palavras no uso da linguagem, intencionando afirmar que da mesma maneira que ninguém pode censurar o desaparecimento de uma palavra para o nascimento de outra em um discurso, não podemos censurar a morte das criaturas (cf. Agostinho, *De lib. arb.*, III, 15, 42). Também: Agostinho, *De civ. Dei.*, XII, 4; Agostinho, *De nat. boni*, 8.

Santo Agostinho no *De lib. arb.*, III, 9, 24, 25, onde ao refutar críticos da ordem cósmica que afirmavam que determinada criatura não deveria existir, defende a tese que esboçamos tomando, por exemplo, a candeia, a lua e o sol. Pois, assim como a simples luz da candeia é bela na escuridão, a sua ausência de luminosidade torna bela a lua. Igualmente, embora a lua seja bela à noite, sua ausência de luminosidade torna belo o sol. Não sendo equilibrado querer que a lua inexistia, ou que possuía a mesma luminosidade do sol, pois em ambos os casos a beleza do conjunto seria diminuída, no primeiro não teríamos uma luminosidade inferior para engrandecer a beleza do sol, e no segundo teríamos dois sóis não existindo a beleza da diversidade de brilhos. Eis o que escreve Agostinho na conclusão do argumento comentado:

Mas a comparação tirada desses corpos luminosos ensina-nos o seguinte: contemplando a diversidade dos corpos, vês uns mais brilhantes do que outros, mas estarias no erro ao solicitar a supressão dos mais obscuros ou o nivelamento com os mais brilhantes. Pois, se os consideras a todos em sua relação com a perfeição do universo, quanto mais eles diferem de brilho entre si, mais te é fácil constatar que todos eles existem (Agostinho, *De lib. arb.*, III, 9, 25).

Na compreensão do filósofo de Hipona, o mundo é um grande espetáculo, ou melhor, é uma grande obra de arte elaborada pelo artista primeiro, Deus, com as perfeitas pinceladas do ordenamento cósmico. Por isso, nos acontecimentos mais improváveis da ordem da natureza, é possível perceber beleza. Até mesmo na luta dos animais por conquista de território, existem movimentos tão proporcionais a seus modos de ser, que é como se estivessem com cada ataque, defesa e contra-ataque, e no fim nas posturas do vencedor e vencido, executando uma dança perfeitamente coreografada, não por eles que são seres irracionais, mas pelo Ordenador Supremo. Como expõe Agostinho, tomando, por exemplo, o espetáculo de uma briga de galos:

Assim era também naqueles mesmos galos: suas cabeças projetadas para a frente, as plumagens eriçadas, golpes violentos, cautelosas atitudes para esquivar-se dos ataques, e tudo proporcional em cada movimento dos animais [...]. Finalmente, a lei do vencedor: o canto altivo e todo o seu corpo recolhido como que num só círculo para orgulho do seu domínio; e o sinal do vencido: suas asas depenadas, deforme a sua voz e desfigurados os seus movimentos. Não sei como, mas tudo isso manifesta beleza e harmonia com as leis da natureza (Agostinho, *De ord.*, I, 8, 25).

Em outro texto, Agostinho, pensando acerca de como a reflexão sobre o princípio vital, que possui todos os entes que vivem, pode nos conduzir a Deus, afirma que o canto do rouxinol deve sua melodiosa beleza a seu princípio vital inserido nele por Deus (cf. Agostinho, *De vera. rel.*, 42, 79). Logo, além de um grandioso balé, poderíamos dizer que a natureza, com toda a sua diversidade de sons, da vocalização de um animal ao som das chuvas e do mar, do canto de um pássaro ao som ecoado pelo vento, é uma harmônica sinfonia regida pelo Arque-maestro, Deus.

Em suma, entendemos que apesar de não ter sido no primeiro momento a intenção de Santo Agostinho elaborar uma teoria estética, mas defender as verdades cristãs em seu constante debate com os maniqueus, construiu o que podemos chamar de uma estética cosmológica filosófica, tecida com a costura de uma fundamentação Neoplatônica Plotiniana e Escriturística Cristã, que entende o cosmos belo e harmônico desde as menores criaturas em particular, à grande ordem cósmico-holística.

Referências

AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).

AGOSTINHO, Santo. Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 499-591 (Coleção Patrística, n. 21).

AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643 (Coleção Patrística, n. 21).

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. parte II, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilingüe.

AGOSTINHO, Santo. **A ordem**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião**. 2. ed. Trad. e introd. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984. 418 p.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).

AGUSTIN, San. Del orden. In: **Obras completas de San Agustín**. Traducción introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, vol. I, p. 587-772. Edición Bilingüe.

AGUSTIN, San. La música. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd.. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.

AGUSTIN, San. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1995, vol. XL, p. 65-297.

AGUSTIN, San. Replica a la carta llamada “Del Fundamento”. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. ed. bilíngüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, v. 30, p. 461-542.

BEIERWALTES, Werner. **Agostino e il neoplatonismo cristiano**. Trad. di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero (Università Cattolica del Sacro Cuore), 1995. 258 p.

BETTETINI, Maria. **La misura delle cose**: struttura e madelli dell’universo secondo Agostino d’Ippona. Milano: Rusconi, 1994. 268p.

CAPANAGA, Victorino. Introduccion. In: **Obras completas de San Agustín**. Traducción, introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, v. 1, p. 589-593.

CHAMPLIN, Russell Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. 3. ed. São Paulo: Candeia, 1995. v. 3, 935 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002. 429 p.

DE LUIS, Pio. Introdução. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd.. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, v. 30, p. 379-383.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007. 542p.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. tomo III.

OROS RETA, José. Interrogante sobre lo bello esencial. In: **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Valencia: EDICEP, 1998. tomo I: La Filosofia Agustiniana.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990. 1054p.

PICCOLOMINI, Remo. Introduzione e note. In: AGOSTINO, Sant'. **La bellezza**. Roma: Città Nuova, 1998. 186p.

RUBIO, Fernando Bermejo. **El Maniqueísmo**: estudio introductorio. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 299p.

WEIL, Pierre. **Holística**: uma nova visão e abordagem do real. São Paulo: Palas Athena, 1990. 122p.

4

A DESORDEM NA ORDEM: BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE ORDEM NA COSMOLOGIA DE SANTO AGOSTINHO ¹

Realmente é triste a condição de todas as pessoas ocupadas, no entanto, a mais infeliz é a daquelas que se quer sofrem por suas próprias ocupações, mas dormem de acordo com o sono alheio, andam o passo alheio, são ordenados a amar e odiar, estes os sentimentos mais livres. Essas pessoas, se desejam saber quão breve é a própria vida, considerem quão pequena é a sua parte de fato.

Sêneca, *Sobre a Brevidade da Vida*

Considerando-se que o termo *ordo* (ordem) é utilizado por Agostinho em mais de um significado, se faz pertinente delimitar em que sentido o utilizaremos nesse artigo. No latim, o substantivo *ordo* significa: ordem, arranjo, disposição, dispor convenientemente os elementos de um determinado conjunto, dispor com regularidade os acontecimentos, etc. (cf. Saraiva, 2006, p. 826, 827; Faria, 2003, p. 686; Ferreira, 1986, p. 169, 1230). Podemos dizer que sem dúvida Agostinho utilizou o termo *ordo* em cada um dos significados acima elencados, com aplicações diversas, de forma que com o vocábulo *ordo* intencionamos significar a maneira como o real foi organizado pelo ordenador supremo, estando assim embutida neste amplo conceito a maneira como toda a realidade encontra-se hierarquicamente organizada com diversos graus de ser. Como satisfatoriamente afirma a agostinóloga Paula Oliveira e Silva, ao trabalhar o conceito de *ordo* na ontologia de Agostinho:

¹ Parte do presente capítulo, com algumas modificações foi parcialmente publicado como artigo na Revista *Civitas Augustiniana*, com o título “A Desordem na Ordem: breves considerações acerca do conceito de ordem na cosmologia de Santo Agostinho”. ISSN: 2182-7141, Volume 4, número 1, da página 149 - 164, no ano de 2015.

Quase sempre identificada com a ideia de hierarquia ontológica, a noção de ordem parece exercer fascínio sobre a mente. A ordem é, contudo, uma noção complexa. Para explicar, a linguagem humana socorre-se de uma constelação de imagens, descrevendo-as mediante escalas de seres, degraus de percepção intelectual, pirâmides de conceitos, árvores de saberes. A este esforço da razão está subjacente a convicção de que sem ordem não há racionalidade. Subconjunto desta certeza é a persuasão de que todo o real está disposto hierarquicamente, mediante formas diferenciadas de ser (2012, p. 11).

Diante disto, o conceito em questão pode ter variadas aplicações, sendo aplicável tanto a esfera moral como a cosmológica, de maneira que se faz necessário melhor esclarecer o sentido pretendido com o termo, recorrendo à interpretação dos textos basilares de Agostinho a respeito do assunto, começando pelo uso mais abrangente feito pelo Pensador, até chegarmos a trabalhar o termo *ordo* com o conceito mais apropriado ao nosso objeto de estudo.

Assim sendo, poderíamos dizer que uma conceituação que une todas as possíveis aplicações do termo por nosso filósofo é a ordem ser como Deus ordenou ou organizou todas as coisas: “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (Agostinho, *De ord.*, I, 10, 28)². O presente fragmento do diálogo é uma definição de Licêncio, não de Agostinho, contudo, o mestre não negará esta definição em momento algum do diálogo, e, muito pelo contrário, ela será fortalecida com a problematização do mestre. De forma que após muita discussão entre os participantes do diálogo, é afirmado a consequência natural da sentença definidora citada: se a *ordo* é a maneira como Deus fez todas as coisas por Ele estabelecidas (*per quem aguntur omnia quae Deus constituit*), e não existe nada que não tenha sido criado por Deus, assim, necessariamente tudo de alguma forma está contido na ordem (cf. Agostinho, *De ord.*, II, 7, 21). Neste caso, tudo está enquadrado na ordem,

² “*Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia quae Deus constituit*” (Agostinho, *De ord.*, I, 10, 28 – PL 32).

até mesmo aquilo que aparentemente é indecente, como, por exemplo, a prostituta e o verdugo (cf. Agostinho, *De ord.*, II, 4, 11, 12). É óbvio que a prostituta e o verdugo não foram criados por Deus, mas uma vez que o homem com a queda perverteu na esfera moral a ordem primeira estabelecida pelo Ordenador primeiro, esses expedientes criados pelo homem foram incorporados à ordem, e não só isso, eles têm um papel a cumprir na ordem, de forma que tudo, mesmo o que é feito pelo homem contra a ordem, de alguma maneira está contido na ordem, nem que seja para ser punido ou purgado pela ordem.

Destarte, nesse amplo conceito de *ordo*, pode estar inserido até mesmo a ordem da salvação, a humana, a ordem do amor, etc³. Todavia, é nossa pretensão trabalhar a ideia de ordem cósmica, ou seja, estudaremos a ordem enquanto maneira como Deus organizou o mundo natural, para em seguida, nela investigar a beleza sensível. Contudo, na medida em que mesmo nessa última delimitação ainda temos um conceito deveras amplo, porque abarca quase toda a cosmologia do Hiponense — visto que não há um único aspecto do cosmos que não fora estabelecido por Deus — trabalharemos o conceito de *ordo* delimitado especificamente pelos temas a seguir: os fenômenos regulares da natureza; a impossibilidade de casualidade dos mesmos fenômenos aliados a ideia da causalidade, teleologia e providência cósmica; organização holística e hierarquia dos seres da natureza.

Todos os temas que citamos acima são trabalhados pelo Hiponense, na intenção de demonstrar a existência de um ordenamento divino na natureza. Ou seja, a complexidade do conjunto da criação e suas

³ Acerca da polissemia do termo *ordo*, comenta Virgílio Pacioni: “O mais surpreendente é que sem perder de vista os numerosos significados deste termo polissêmico, Agostinho vê o Deus pessoal e transcendente da tradição cristã como fonte da *ordo*, a beleza presente em todas as coisas” (2006, p. 965 – tradução nossa).

imutáveis leis revelam haver uma lógica no funcionamento do mundo, e que consequentemente existe um ordenador responsável por ela. O problema da ordem do cosmos é pensado por Agostinho em diversas obras, contudo, percebemos um debruçar especial no diálogo *De ordine*. Deste modo, embora não excluindo outros importantes textos, nos ancoraremos no citado diálogo no trato do assunto.

No diálogo *De ordine* que aconteceu em seu retiro filosófico-teológico de Cassiciaco⁴, Santo Agostinho, no estilo dos diálogos platônicos, assume o papel similar ao de Sócrates com os dois interlocutores, os adolescentes Licêncio e Trigécio, sempre interrogando e problematizando acerca da ordem universal. No bojo da referida obra, o Santo Doutor aplica à sua maneira ao menos duas das quatro causas aristotélicas⁵, objetivando explicar que o conjunto da natureza não está largado ao acaso, mas funciona segundo leis pré-elaboradas, na medida em que cada parte da

⁴ A expressão filosófica-teológica aqui usada não é fortuita, pois essa obra é preponderantemente filosófica, já que foi escrita no retiro de Cassiciaco, em que o autor ainda sendo neófito, está mais ligado a filosofia do que a teologia. Segundo Capanaga, 1994, p. 589: "Os livros de *Sobre a Ordem* foram escritos como fruto de três diálogos sobre providência divina nos dias 16, 17 e 23 de novembro do ano de 386". Levando em consideração que Agostinho se converteu ao Cristianismo em agosto de 386 (cf. Brown, 2005, p. 90), quando aconteceu o diálogo gerador de **Sobre a Ordem**, contava com aproximadamente 3 meses de conversão.

⁵ Segundo Aristóteles todos os seres possuem ao menos quatro causas: causa formal, que constitui o modo de ser da coisa ou a forma que determina o que a coisa é; causa material, que constitui o material de que algo é feito; causa eficiente, que é a causa motora ou geradora dos entes, e a causa final que designa a finalidade de cada ente. Como diz o Estagirita na *Metafísica*: "Causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e seus respectivos gêneros. Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros; por exemplo, na oitava a causa formal é a relação de dois para um e, em geral, o número. E a causa neste sentido são também as partes que entram na noção da essência. Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso; por exemplo, quem tomou uma decisão é causa, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é a causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa do que sofre mudança. Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa: por exemplo, o propósito de caminhar é a saúde. De fato, por que motivo se caminha? Respondemos: para ser saudável [...]. E o mesmo vale para todas as coisas que são movidas por outro e são intermediárias entre o motor e o fim; por exemplo, o emagrecimento, a purgação, os remédios, os instrumentos médicos são todos por causa da saúde (Aristóteles, *Metaf.*, Δ1/2, 1013 a 24-1013b4). As duas primeiras causas são intrínsecas ao ser, e as duas últimas são extrínsecas, são justamente essas duas últimas causas que o Hiponense se apropria para explicar as leis do cosmos no *Sobre a Ordem*.

criação cumpre seu papel teleológico. Poderíamos dizer que o *De ordine*, é a maneira agostiniana de afirmar que todo o conjunto do cosmos, até mesmo as criaturas que segundo a mente humana são mais fortuitas como: insetos, animais venenosos e árvores infrutíferas, que aparentemente beleza ou bem nenhum têm, possuem uma causa eficiente e uma causa final. Isto é, nada existe por acaso, mas está atrelada a uma causa eficiente antecedente que o causou, e a própria causa eficiente também possui a sua causa, e consecutivamente, formando assim uma grande corrente de causas e efeitos. Porém, essa grande corrente de causas eficientes inseridas no curso da natureza, também está atrelada a causas finais, que de certa forma faz com que as causas eficientes sejam meios para alcançar as causas finais, tornando assim todo o cosmos um grande projeto bem conduzido e belamente ordenado pelo Criador. Sendo assim, na medida em que Deus é plena sabedoria, cada criatura que ele criou, foi criada para um determinado objetivo, logo, todos os seres possuem uma causa geradora e uma finalidade previamente definida pelo Ordenador do universo.

Já no prólogo do diálogo, Agostinho estabelece que o cosmos é resultado de um projeto racional, e que, por consequência, o cosmos tanto em suas partes como em sua totalidade é racional, não existindo assim espaço para o acaso na natureza:

Mas quem tem uma mente tão cega que duvide em atribuir ao poder e governo divinos o que há de racional nos corpos que se movem, o que está além da possibilidade e vontade humanas? A menos que se imagine que os membros de alguns minúsculos animais, dotados de tão proporcional e engenhosa dimensão, se devam à casualidade ou, se alguém nega que isto se deva à casualidade, possa explicar-se se não pela razão (Agostinho, *De ord.*, I, 1, 2)⁶.

⁶⁴*Sed quis tam caecus est mente, ut quidquam in movendis corporibus rationis quod praeter humanam dispositionem ac voluntatem est, divinae potentiae moderationique dare dubitet? nisi forte aut casibus tam*

Se todas as criaturas não existem por acaso, mas participam da ordem estabelecida por Deus, o que diremos dos eventos que acontecem fora da ordem estabelecida? Ou seja, o que dizer quando alguma criatura da natureza age contra o propósito para o qual foi criada? Será que não temos assim um acaso e uma consequente quebra na ordem divina?

Este problema é posto no princípio do diálogo, aonde o Hiponense deitado à noite, escutando o barulho variado das águas da chuva na calha da casa, põe-se a investigar com seus interlocutores se aquele acontecimento aparentemente fortuito é um acidente casual, ou também faz parte da ordem (cf. Agostinho, *De ord.*, I, 3, 6). Licêncio afirma que o motivo da variação de sons causados pelas águas da chuva se dá pelas folhas caídas e que continuavam caindo das árvores, pois era outono, período em que as folhas se desprendem das árvores, de forma que a pressão da água nas folhas as movimentava, causando variados sons⁷.

Após várias considerações dos participantes do diálogo, a tese fundamental é estabelecida: apesar dos vários fenômenos da natureza acima referidos, nenhum é casual, pois tudo possui uma causa. A causa das folhas cair é a estação do outono, o fato de escutarem o barulho variado das águas é porque construíram suas casas próximas às árvores, até mesmo se as referidas árvores forem infrutíferas, existe uma causa para isso, embora não a conheçamos. Portanto, nada acontece sem uma causa:

rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur; aut quod casu quis negat, possit nisi ratione factum fateri" (Agostinho, *De ord.*, I, 1, 2 – PL 32).

⁷ Eis a transcrição do texto: "O que você acha que pode ser – respondeu Licêncio – senão que nesta época do outono as folhas constantemente caem em grande quantidade ficando presas nos pontos estreitos do canal e às vezes se desprendem e cedem passagem à água represada; depois que esta tenha passado, novamente começam a juntar-se as folhas represando o canal, ou alguma outra coisa aconteça diversamente com as folhas flutuantes que possa ora represar o fluxo das águas ora deixá-lo fluir? - *Quid putas, inquit Licentius, nisi alicubi folia cuiuscumodi quae autumnus perpetuo copioseque decidunt, angustiis canalibus intertrusa evinci aliquando atque cedere; ubi autem unda quae urgebat, pertransierit, rursum colligi atque stipari: aut aliquid aliud vario casu foliorum natantium fieri, quod ad illum fluxum nunc refrenandum, nunc emittendum similiter valeat?*" (Agostinho, *De ord.*, I, 3, 7 – PL 32).

“Basta saber que nada é gerado, nada é feito sem uma causa suficiente, que o produza e lhe conduza ao fim” (Agostinho, *De ord.*, I, 5, 14)⁸.

No caso analisado por Agostinho temos a causa eficiente com suas várias correntes de causa e efeito, mas não temos uma causa final, visto que, embora todos os acontecimentos que levaram ao resultado de um som variado das águas na calha da casa possuem as causas que citamos em nosso texto, na medida em que não é da finalidade da árvore soltar as folhas em uma calha, mas na terra ou em vegetações menores, o evento folhas que caem em uma calha, não faz parte da finalidade da queda das folhas, não tendo assim uma finalidade presente na ordem natural das coisas. Quando algo acontece fora do curso natural dos eventos, embora muitas vezes fuja da finalidade para a qual foi criada, não podemos dizer que são casuais, e, além disso, de alguma maneira são abarcados na ordem pela Providência divina, que se preocupa com todas as mínimas coisas que acontecem no universo:

Quem negará, ó, grande Deus! Que tudo administras com ordem? Como se relacionam entre si todas as coisas do universo, com que ordenas a sucessão para determinadas finalidades! Quão variados acontecimentos nos ocorrem para que iniciássemos essa discussão (Agostinho, *De ord.*, I, 5, 14)⁹.

⁸ “*Satis est nihil fieri, nihil gigni quod non aliqua causa genuerit ac moverit*” (Agostinho, *De ord.*, I, 5, 14 – PL 32). Está claro pelo que dissemos até aqui, que o acaso no presente diálogo é algo despido de qualquer causa, portanto, o acaso não existe na natureza. O que não quer dizer que não exista acontecimento sem finalidades no cosmos. Quando dizemos que um coelho selvagem comeu uma cenoura, esse acontecimento possui uma causa e uma finalidade, pois, a causa do coelho comer uma cenoura, é em sua busca por alimentos ter passado pelo local em que estava a cenoura, e a causa da cenoura ser comida é ter nascido em um lugar por onde passou um coelho, além disso, nenhum dos dois no referido acontecimento são despidos de finalidade, pois o coelho sendo um animal que se alimenta de vegetais comeu a cenoura com a finalidade de se alimentar, e a cenoura sendo um vegetal, no referido acontecimento teve a finalidade de alimentar o animal.

⁹ “*Quis neget, Deus magne, inquit, te cuncta ordine administrare? Quam se omnia tenent! quam ratis successionibus in nodos suos urgentur! quanta et quam multa facta sunt ut haec loqueremur!*” (Agostinho, *De ord.*, I, 5, 14 – PL 32). Esta afirmação foi proferida por Licêncio, todavia, não é negada por Agostinho em momento algum no diálogo.

De maneira semelhante, Plotino em discussão com diversas modalidades de determinismos¹⁰, na terceira *Enéada* defende que não existe nada que não possua uma causa, desde os menores seres e eventos naturais e até mesmo na realidade extracósmica das duas hipóstases inteligíveis, tudo possui uma causa geradora. O único que, mesmo sendo a causa de tudo, não possui causa é o *Uno*. Como explica o filósofo, dissertando acerca das duas realidades submetidas à lei da causação, a realidade inteligível da segunda e terceira hipóstase e a sensível do cosmos sensível:

É necessário afirmar que todos se originam em virtude de alguma causa, não se devendo admitir o não causado: não se deve dar cabimento a reflexões gratuitas, a um movimento repentino dos corpos originado sem causa alguma antecedente, nem a um ímpeto impulsivo da alma sem que nada a tenha feito realizar algo que antes não realizava (Plotino, *En.*, III, 1, 1, 15-20).

No transcorrer do texto, Plotino enumera e exemplifica quatro causas possíveis entre os seres passíveis de causa: a vontade, a arte, o acaso e a natureza. Destas, a única que se estende a todos os seres da natureza é a quarta, visto que no cosmos todos os seres (digam-se os seres não morais) estão constantemente imbuídos e movidos por necessidades naturais que o filósofo nomeia de causas naturais (cf. Plotino, *En.*, III, 1, 1, 30-35). O fato é que, para o Licopolitano, a relação causa e efeito é uma lei imutável e inquebrável no cosmos, existindo assim uma racionalidade em todos os acontecimentos naturais. Essa causalidade dos acontecimentos naturais possui certa racionalidade por ser governada pela *Psyché* inspirada no *Nous*, o referido governo Plotino chama de providência. Assim sendo, todos os acontecimentos naturais são abarcados pela providência psíquica: “A providência deve estender-

¹⁰ São elas: o Físico-Mecânico dos Atomistas, o Astrológico e o Psicofísico dos Estóicos (cf. Igal, 1982, p. 17).

se a todas as coisas e a sua tarefa deve consistir nisso: em não se haver descuidado de nenhuma” (Plotino, *En.*, III, 2, 6, 20-25)¹¹. Isso não quer dizer que todas as coisas que acontecem no mundo são de responsabilidade da Providência, mas que o cosmos foi ordenado com suas leis pela alma, e que a trama de acontecimentos cósmicos está no controle dela (cf. Igal, 1982, p. 80; Plotino, *En.*, III, 2, 9, 1-5).

Parece-nos que, no que tange à causação e providência cósmica, Agostinho não se afastou muito de Plotino, a não ser no fato de que, para o Hiponense, Deus, o qual é o responsável pela providência, é um ser pessoal, que possui uma relação pessoal com a sua criação. No Licopolitano, é uma consequência necessária da processão.

Segundo Santo Agostinho, a regularidade dos fenômenos da natureza é uma prova de que o cosmos é regido por leis contínuas estabelecidas pelo Supremo Ordenador, pois, até nas mínimas criaturas, é possível enxergar uma regularidade, ordem e beleza. Quer dizer, todas as criaturas da natureza, sejam elas maiores ou menores, mais nobres ou inferiores, racionais ou irracionais, possuem ordem e regularidade, o que demonstra serem regidas por leis embutidas na natureza, as quais são racionalmente projetadas, pois, além de regularidade é possível enxergar no cosmos uma lógica em seu funcionamento. Portanto, toda essa ordem e regularidade nos movimentos e sons dos seres criados são belos, e na medida em que foram ordenados por um ordenador que está fora da esfera do criado, o ato criacional faz Dele um artista que conduz a ordem, para que ela exprima beleza, equilíbrio e vida em seu funcionamento.

É também para se notar quão numerosa e quão suave a beleza das melodias transmitidas pelo ar, como, por exemplo, o canto do rouxinol. A alma desse passarinho não produziria tais melodias tão livremente se não encontrasse essa impressão sob forma incorpórea, em movimento vital. Essas

¹¹ cf. também: Plotino, *En.*, III, 2, 7, 35-40.

observações servem para todos os outros seres vivos, carentes de razão, mas não de sentidos. Nenhum deles, quer pelos sons emitidos, quer por outro movimento ou atividade de seus membros, deixa de apresentar um não sei quê de harmonioso em seu gênero. E não foi conseguido por qualquer aprendizado, mas pelas leis secretas da natureza, reguladas pela imutável lei dos números, origem de toda harmonia (Agostinho, *De vera. rel.*, 42, 79)¹².

O exemplo acima é bastante apropriado para dissertar acerca da ordem, porque o referido animal mesmo não sendo uma criatura racional (*quae ratione carentia, sensu tamen non carent* – carentes de razão, mas, não de sentidos), mostra em seus comportamentos certa ordem racional, que revela que é guiado em seu modo de ser por um ordenamento belo e harmônico, embora para o mesmo não passe de algo puramente instintivo. O canto do rouxinol demonstra que até os acontecimentos mais fortuitos da Natureza possuem ordem, e fazem parte de uma ordem cósmica estabelecida por Deus, para que o cosmos se mantenha em harmônico equilíbrio, como uma orquestra bem conduzida por um maestro, que neste caso não só rege, como também compôs as melodias tocadas pela orquestra. Para que até mesmo um som de um pássaro, ou a vocalização de um símio, produza beleza por estarem inclusos na imensa sinfonia da Natureza, expresso no citado trecho como a imutável lei dos números (*ab illa incommutabili numerorum lege modulates* – regulado pela imutável lei dos números).

Segundo Aurélio Agostinho, nada na ordem da Natureza é casual, pois tudo está regido pela ordem da Providência divina, as regras da música, as leis da matemática e muitas outras leis que ordenam o

¹² "Deinde illud cogitandum est, quam numerosas, quam suaves sonorum pulchritudines verberatus aer traiciat cantante luscina, quas illius aviculae anima non, cum liberet, fabricaretur, nisi vitali motu incorporaliter haberet impressas. Hoc et in ceteris animantibus, quae ratione carentia, sensu tamen non carent, animadverti potest. Nullum enim horum est, quod non vel in sono vocis, vel in cetero motu atque operatione membrorum, numerosum aliquid et in suo genere moderatum gerat, non aliqua scientia, sed tamen intimis naturae terminis, ab illa incommutabili numerorum lege modulates" (Agostinho, *De vera rel.*, 42, 79 – PL 32).

funcionamento do mundo, são provas cabais de que tudo funciona segundo leis determinadas pelo decreto divino. Apenas por esse motivo existe alguma funcionalidade nesse mundo, pois, se assim não fosse, segurança alguma teríamos de que amanhã possuiríamos ar para respirar, chuvas, luz do sol, etc. Enfim, a vida no planeta seria uma cadeia de acasos, impossibilitando a determinação de quaisquer leis universais: “Já na música, na geometria, nos movimentos dos astros, nas rígidas regras dos números, a ordem domina de tal modo que, se alguém deseja ver a sua fonte e o interior de seu santuário, ou os encontra neles mesmos, ou é guiado por eles até lá sem erro algum” (Agostinho, *De ord.*, II, 5, 14)¹³.

Logo, Agostinho, em sua reflexão sobre a natureza, percebeu a existência de um padrão que se repete, dando certa regularidade na ocorrência dos fenômenos naturais, sendo, portanto, incogitável um universo sem nenhum tipo de ordem¹⁴. Sem certa organização, a vida simplesmente não seria possível, muito menos o conhecimento da natureza seria factível, mas, segundo o Hiponense, essa ordem natural está apoiada e dirigida sob um ordenamento sobrenatural. Deus criou a ordem natural e a mantém, tornando a vida possível, estável e bela.

Apesar de Santo Agostinho insistir em defender a existência de uma ordem universal, não devemos confundir esta tese com a doutrina determinista, embora existam algumas semelhanças. No determinismo,

¹³ “*Iam in musica, in geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur ut si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniat aut per haec eo sine ullo errore ducatur*” (Agostinho, *De ord.*, II, 5, 14 – PL 32).

¹⁴ É sabido que Agostinho não foi o primeiro a defender que o mundo é regido por uma ordem regular, ordem essa expressa por leis submersas na natureza, mas afirmar isso no princípio da Idade Média constitui um considerável avanço, e portas abertas para as investigações científicas, pois, é a pressuposição da existência de leis da natureza que possibilita e fundamenta as pesquisas científicas, como comenta Mariano Artigas: “Pode-se afirmar que a ordem é uma característica básica da natureza, e uma das mais importantes: as ciências pressupõem a existência dessa ordem e procuram conhecê-la detalhadamente, e a Filosofia da Natureza concentra-se, em boa parte, na reflexão acerca da ordem natural” (2005, p. 135).

a teleologia de cada coisa existente é tão previamente determinada que até as ações dos homens ou de qualquer outra criatura são previamente estabelecidas, não sendo, portanto, possível falar-se em liberdade, pois, tudo o que acontece possui causa e efeito previamente determinado que acontecerá necessariamente, fatalisticamente. Como bem comenta José Ferrater Mora:

Numa acepção geral, o determinismo sustenta que tudo o que houve, há e haverá, e tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá, está de antemão fixado, condicionado e estabelecido, não podendo haver nem acontecer senão o que está de antemão fixado, condicionado e estabelecido (2001, tomo 1, p. 690).

Na ordem cósmica, segundo o Pensador de Hipona, Deus não determina cada acontecimento particular, mas cria as leis gerais e necessárias que conduzirão as criaturas para determinado fim. Por outro lado, não podemos dizer que os fatos fortuitos da Natureza não interessam ao Criador, pois mesmo estes estão no controle de seu governo (cf. Agostinho, *De ord.*, I, 1, 1). Outro fator que distancia o referido assunto do determinismo é o humano, pois o homem, sendo um ser moral, pode agir contra a ordem, não só quebrando seu equilíbrio como o das outras criaturas. Além disso, se assumirmos um conceito mais rigoroso e delimitado de determinismo, em que só podemos chamar de doutrina determinista quando todos os acontecimentos estão pré-fixados em um determinado sistema fechado, não admitindo assim nenhuma interferência externa ao sistema que possa de alguma maneira alterar o desenvolvimento do sistema (cf. Mora, 2001, tomo 1, p.692), mais uma vez não podemos chamar a ordem do cosmos agostiniana de determinista, visto que Deus, um elemento externo ao sistema dos seres sensíveis da Natureza, não só mantém como intervém na ordem quando entende ser

necessário. Logo, é mais coerente denominar a referida ordem, ao invés de determinista, de Divina Providência.

Segundo o filósofo cristão, a ordem universal está diretamente relacionada à providência de Deus, e observando a ordem nesta perspectiva, nos aproximamos do determinismo. Pois, a Providência divina nesse contexto é dita com a intenção de afirmar que tanto a causa eficiente como a final não são casuais, mas previamente determinada, sendo, portanto, uma provisão divina para a manutenção do cosmos. Também com a Providência se afirma que tudo o que acontece no cosmos, segundo a ordem ou contra ela, está no controle do Ordenador Supremo, quer dizer, Deus sabe de todos os acontecimentos, e se ele quiser pode interferir no momento em que preferir. A Providência está em íntima conexão com a criação, quase como termo intercambiável¹⁵, na medida em que estamos dissertando não a respeito de um Deus impessoal como o *Uno* de Plotino, o *Demiurgo* de Platão ou o *Motor Imóvel* de Aristóteles, mas de um Deus pessoal que possui um relacionamento pessoal com a sua criação. Como escreve Rosaura Tuduri:

O modo implica a ordem com que a inteligência perfeita estrutura seu plano. Nada se realiza sem razão, ordem e fim, porque tudo está submetido a uma ordem *necessario rerum ordine includitur*, que é a ordem da divina providência. Por isso, o mundo não está abandonado ao fatal mecanismo das

¹⁵ Ludwig Feuerbach em sua *Essência do Cristianismo* comentando acerca da *creatio ex nihilo*, afirma existir uma interdependência entre a doutrina da criação a partir do nada e a doutrina da providência, pois só um Deus plenipotente que cria *ex nihilo* pode controlar e quebrar as leis do universo: "Todos os milagres foram justificados, explicados e exemplificados pela plenipotência que criou o mundo a partir do nada. Aquele que criou o mundo a partir do nada, por que não poderia transformar vinho em água, fazer com que um asno proferisse palavras humanas, fazer jorrar água de uma rocha? [...] A criação a partir do nada só pode ser explicada e compreendida em conexão com a providência" (1997, p. 144, 145). Sabemos que Feuerbach ao comentar a providência cristã e a criação *ex nihilo*, pretendia provar que essas duas doutrinas não passam de hipostatização das vontades e necessidades humanas em uma pessoa divina, mas teologicamente sua análise da relação interdependente entre a criação e a providência é extremamente coerente.

leis naturais, pois o Criador intervém providencialmente (1950, p. 14 – tradução nossa).¹⁶

Logo, a concepção do Hiponense sobre a providência pressupõe que um Deus amoroso e pessoal tudo criou, não abandonando sua criação a uma fatalidade cega, mas governa e dirige tudo com amor. Em suma, a providência criacionista de Agostinho e o determinismo estão longe de ser intercambiáveis, pois, a providência é uma consequência necessária de se afirmar que um Deus: pessoal, onisciente, onipresente, onipotente, amoroso, justo, criou tudo o que existe. Além do fato de que o homem, sendo portador da racionalidade, pode agir contra o propósito para o qual foi criado.

Embora a ordem divina tudo abarque, Agostinho confessa que alguns fenômenos naturais são difíceis de explicar como se encaixam na mesma, impelindo muitos a crerem que não há nenhuma providência ordenadora no cosmos:

[...] horrorizados por tanta escuridão e confusão das coisas, não enxergam causa alguma e, querendo que as causas ocultíssimas lhes sejam manifestas, lamentam frequentemente os seus erros até mesmo com poemas. Ainda que perguntem por que os italianos sempre solicitam invernos suaves, e nossa pobre getúlia sempre está tão árida, quem lhe poderá responder com facilidade? (Agostinho, *De ord.*, II, 5, 15)¹⁷.

Como explicar o papel de fenômenos como estas intempéries do tempo na ordem, onde em muitos locais que já são férteis chove até

¹⁶ cf. Gilson, 2006a, p. 210. Na *De vera religione* Agostinho comenta: "Assim, toda a luta pela vida que enfrentamos está ordenada como convém, pela divina providência imutável. Ela dá um papel aos vencidos, tal outro aos combatentes, tal outro aos vencedores, tal outro aos espectadores, tal outro às almas pacíficas – essas contempladoras do único Deus – sic totum istum agonem decenter edit incommutabilis divina providentia, aliud victis, aliud certantibus, aliud victoribus, aliud spectatoribus, aliud quietis et solum Deum contemplantibus tribuens" (Agostinho, *De vera rel.*, 40, 76 – PL 34).

¹⁷ "[...] possunt in animum inducere et tamen rerum tanta quasi caligine atque commixtione turbati nullum ordinem vident, volentes sibi nudari abditissimas causas, errores suos saepe etiam carminibus conqueruntur. Qui si hoc solum interrogent, cur Itali semper serenas hiemes orent et item semper Getulia nostra misera sitiatur, quis eis facile respondebit?" (Agostinho, *De ord.*, II, 5, 15 – PL 32).

transbordar, enquanto outros que muito necessitam de chuva, ela não vem e muitos morrem de sede? Tal explicação, que o Hiponense chama de causa ocultíssima, é difícil de compreender não por deficiência na ordem, mas devido a limitações da mente humana.

Referências

- AGUSTIN, San. Del orden. In: **Obras completas de San Agustín**. 6. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994. tomo I, p. 587-772.
- AGUSTIN, San. De la verdadera religion. In: **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 2011. tomo IV, p. 3-203.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. para o Italiano de Giovanni Reale. edição bilingüe. Trad. para o Português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. vol. II, 695 p.
- ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Trad. de José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2005. 462 p.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.
- CAPANAGA, Victorino. Introduccion general: el universo Agustiniano. In: **Obras completas de San Agustín**. Traducción, introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, v. 1, p. 1-292.
- FARIA, Ernesto. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003. 1081p.
- FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco. **Do escondido: Santo Agostinho e os limites da estética**. 2012. 387 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Trad. de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997. 396 p.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. 591 p.

IGAL, Jesús. Introducción. General. In: PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. P. 28-32.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. tomo I.

PACIONI, Virgilio. Orden. In: **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006. p. 964-966.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2008. liv. III, IV. 559p.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Dicionário Latino – Potugês**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006. 1.297p.

SILVA, Paula Oliveira e. **Ordem e mediação**: a ontologia relacional de Agostinho de Hipona. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012. 313p.

TUDURI, Rosaura Garcia. La estética en la filosofía de San Agustín. In: VV. AA. **Estudios sobre Santo Agostinho**. [S.1: s.n], 1950. p. 11-21.

5

SOBRE A JUSTIÇA: ESTUDO SOBRE A INFLUÊNCIA ARISTOTÉLICO-CICERONIANA NO CONCEITO DE JUSTIÇA EM SANTO AGOSTINHO

Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse páthos e sente em si o centro esvoaçante deste mundo.

Nietzsche, Sobre Verdade e Mentira

Provavelmente Aristóteles não foi uma fonte direta de Agostinho no assunto que investigaremos, mas Cícero sem dúvida cumpriu esse papel, pois na “Sobre a Cidade de Deus” o hiponense o declara textualmente. Todavia, justifica-se essa relação teórica entre o conceito de justiça do filósofo de Hipona e o conceito de Aristóteles, por Cícero utilizar o conceito do Estagirita quase que palavra por palavra em seu “Da República”. Dessa forma, podemos dizer que Agostinho sem dúvida sofreu a influência de Aristóteles no mencionado conceito, entretanto, se a mesma não foi por meio da leitura direta dos textos aristotélicos, possivelmente se deu indiretamente por meio da leitura de Cícero.

5.1 Breves considerações acerca do conceito de justiça no livro v da “Ética a nicômaco” de Aristóteles

Na “Ética a Nicômaco” Aristóteles dedica todo o livro cinco para tratar do conceito de justiça. No contexto do mencionado capítulo, o filósofo de Estagira comenta acerca das diversas virtudes, e no livro cinco, dedica-se à virtude da justiça, a virtude das virtudes. A justiça, segundo ele, é a mais importante das virtudes, pois, em sua natureza, tem um papel tanto individual como coletivo, e as demais virtudes se colocam de um lado ou de outro da ação. Como com clareza expõe o filósofo:

A própria justiça é, então, uma excelência completa, não de uma forma absoluta, mas na relação com outrem. É por esse motivo que

frequentemente a justiça aparece como a mais poderosa das excelências. [...] Como nos diz o provérbio: “A justiça concentra em si toda a excelência”. É, assim, de modo supremo a mais completa das excelências. É, na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas só para si, mas também com outrem (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1129b 25-1130a 1).

A despeito de a justiça ser uma virtude completa, não pode ser considerada um sinônimo de virtude, pois, a virtude é excelência em si de forma absoluta, já a justiça o é na relação com outrem¹, de forma que o indivíduo é detentor da excelência da justiça praticando justiça, e essa é praticada sempre como outro. O indivíduo é justo e é beneficiado por sua virtude, mas além dele, o outro que entra em relação com ele será beneficiado pelo seu comportamento justo.

A despeito do pensador no fragmento acima comentar acerca do aspecto individual e social, ela é preponderantemente social, por ser necessário haver mais de uma pessoa para que de fato a justiça faça sentido. Ou seja, é na relação com o outro que você se faz justo, injusto, justificado ou injustificado. Uma vez que, sendo justo nessa relação, o homem é considerado justo. A justiça é uma virtude preponderantemente relacional, e uma vez que o sujeito da ação moral em suas relações possui um comportamento justo, por hábito essa virtude se incorpora à natureza, e consideramos o mencionado agente moral como um homem justo². Devido a esse aspecto, o pensador disserta que ela é basicamente uma virtude proporcional, e ao isso

¹ A excelência simplesmente é excelência em si mesma, independente de relação com o outro (*ἀνλως*). A excelência da justiça se dá pela relação com outrem (*πρὸς ἑτερον*).

² No livro II da “*Ética a Nicômaco*”, Aristóteles expõe a diferença entre o que é por natureza e o que existe por hábito, e de que forma o que é por hábito se transforma no que é por natureza: “[...] Enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito [...] por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. [...] Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a, 15-25).

expor, explica o conceito que ficou conhecido como a fórmula aristotélica acerca do assunto. Pois, uma vez que para haver proporção, se faz necessário existir ao menos duas partes, e algo a dividir. Só dessa forma, o conceito poderia ser proporcional.

Dessa forma, o princípio da proporção está presente tanto na justiça corretiva, como na distributiva, a qual é a que nos interessa no presente texto, pois, seja para corrigir uma situação injusta, um crime, etc., a punição que terá como meta a correção, será proporcional ao agrave cometido, na intenção de corrigir a situação injusta. Como igualmente na distributiva, na qual a distribuição de honras, bens e valores se dá proporcionalmente.

Contudo, a proporção presente na distribuição, a despeito de ter como meta a igualdade, não se trata de uma igualdade absoluta, pois, não seria justo, segundo o estagirita, que pessoas que contribuem de forma diferente com a sociedade recebam partes iguais. Dessa forma, o filósofo defende uma proporção que considera a contribuição de cada uma para com a sociedade, dando a cada um o que é seu, segundo a sua capacidade³. Como esclarece Aristóteles:

E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando as pessoas têm e partilham partes

³ Apesar de esse ser o conceito de justiça reverberado pela filosofia política liberal, por defender o mérito como único critério, considerando o pensamento ético-político de Aristóteles à luz de outros textos, é anacrônico tratá-lo como um liberal. Pois, o estagirita, em sua *Política* desde o livro primeiro, defende a tese de que a própria hierarquia é algo natural, de forma que desde o nascimento as pessoas na sociedade nascem com uma função que lhe é peculiar, seja no mando ou na obediência (cf. Aristóteles, *Política* I, 1, 1252a – 2, 1255b). Nesse caso, diante do imobilismo social gerado como consequência dessa forma de entender a natureza da sociedade, o mérito conquistado é fruto da vocação de cada cidadão. Assim, dar a cada um o que é seu, considerando a hierarquia natural da sociedade, em certo sentido se traduz em se manter a sociedade tal qual ela é, os pobres e nobres, cada um recebendo o quinhão que lhes pertence pelo mérito correspondente à sua natureza.

desiguais. Isto é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1131a 20-25).

Dessa forma, segundo o princípio da distribuição aristotélico, a igualdade não significa exatamente partes iguais, mas uma divisão proporcional que considere o mérito de cada envolvido. Logo, a justiça distributiva do pensador, é um conceito de justiça que tem no mérito o critério que modifica a igualdade, pretendendo torná-la de fato justa, pois, não seria justo considerar como iguais pessoas desiguais.

Na *Política*, Aristóteles, discutindo acerca do que torna virtuosa ou viciada uma forma de governo, problematiza o que seria de fato a justiça, se de fato a igualdade poderia servir de métrica para dizer se um determinado comportamento ou forma de governo é justo. O pensador nos coloca diante de duas orientações distintas de justiça, que ele tenta buscar a síntese entre ambas, revelando assim a sua perspectiva sobre o tema. As duas são: a justiça é a igualdade e a desigualdade é justa. Segundo a primeira compreensão de justiça, o justo é tratar todos com igualdade, independente da situação econômica, nível educacional, tipo de trabalho, relevância de atuação e contribuição na cidade, etc. Todos seriam tratados com igualdade, inclusive nos benefícios honoríficos e materiais, de forma que seria perfeitamente justo uma pessoa de pouco ou nenhum estudo formal, receber o mesmo que uma pessoa que passou a vida em estudos, independente da relevância do trabalho de ambos para a sociedade. Estamos quase diante de uma defesa de uma sociedade sem classes. A segunda postula algo bem diferente, pois seria perfeitamente justo a desigualdade. Dessa forma, não constitui nenhuma injustiça o trato desigual do estado e da sociedade às pessoas em situações sociais distintas. Embora o texto não nos traga muitos

detalhes acerca dessa propalada desigualdade, podemos concluir, sem muito risco de praticar eisegese, que a coexistência de pessoas muito ricas e miseráveis não constituiria em si uma injustiça.

Ante essas duas posturas extremas, o estagirita afirma que ambas têm sua razão de ser, todavia, seus defensores esqueceram de considerar a diferença entre as pessoas e seus méritos individuais. Logo, não seria incorreto afirmar que a justiça é a igualdade, se for para pessoas iguais, partícipes da mesma classe social, possuidoras dos mesmos méritos individuais. Outrossim, não seria errado se alegar que a desigualdade é justa, desde que da mesma forma seja considerado a desigualdade entre as pessoas, de maneira que é perfeitamente justo pessoas de classes sociais distintas, com contribuições sociais (acadêmica, econômica, profissional, etc.) igualmente distintas, serem tratados de maneira desigual. Como podemos comprovar no presente enxerto da *Política*:

Efetivamente, todos os homens se apegam à justiça, mas só avançam até um certo ponto e não dizem qual é o princípio de justiça absoluta em seu todo. Pensa-se por exemplo, que justiça é igualdade – e de fato é, embora não sejam para todos mas somente para aqueles que são iguais entre si; também se pensa que a desigualdade pode ser justa, e de fato pode, embora não para todos, mas somente para aqueles que são desiguais entre si; os defensores dos dois princípios, todavia, omitem a qualificação das pessoas às quais se aplicam, e por isso julgam mal (Aristóteles, *Política*, III, 5, 1280a).

Visto que no contexto da passagem o filósofo de Estagira está explicando o conceito de justiça das formas de governo deformadas denominadas de oligarquia e democracia, respectivamente governo dos ricos e dos pobres, interpreta que a ótica de justiça de cada um dos partidos, está contaminada sob sua própria condição social. Ou seja, o oligarca entende que a desigualdade é justa por ser abastado em recursos, não sofrendo a consequência do trato desigual. Logo, se ele

contribui mais, obviamente receberá um melhor tratamento do estado. O democrata defenderá que o justo será tratar a todos com igualdade, independentemente de sua contribuição para o enriquecimento da *pólis*, por ele ser pobre. Cada qual tem uma visão parcial da justiça, de forma que as suas respectivas perspectivas só serão justas parcialmente. Contudo, ambos esqueceram um elemento que tornará o conceito de justiça absoluto, o mérito. O mérito harmoniza ambos os conceitos parciais, tornando-os um só. Logo, é justo tratar todos com igualdade, se forem considerados seus méritos, como igualmente é justo tratar com desigualdade, pois, nessa desigualdade, será considerado o mérito individual para tratar cada qual como se deve. A harmonia desses dois parciais conceitos é a seguinte: justiça é tratar com igualdade os iguais, e com desigualdade os desiguais, sempre considerando o mérito individual, devendo dar a cada um o que é seu segundo seu mérito.

A despeito do pensador de Estagira considerar que o mérito resolve o problema que até então faltava para se chegar a um conceito de justiça universalizável, questionamos até que ponto de fato esse não beneficia uma classe em detrimento de outra? Ou seja, ambas as classes teriam condição de possibilidade para conseguir o mérito? Segundo o autor, o que determina se uma específica *pólis* de fato é justa é a sua concepção de *pólis*, pois se a compreende como uma união para o enriquecimento, então nada mais justo que as pessoas que contribuem mais financeiramente com o estado sejam melhor tratadas pelo mesmo. Mas essa meta, segundo ele, não forma uma verdadeira *pólis*, pois não é qualquer aliança para atingir fins em comum, que forma uma *pólis*, seja ela econômica, militar, familiar, etc, mas uma união para se conquistar o *euzen*. Sendo a *euzen* a meta de uma verdadeira cidade, exclusivamente ao se considerar o mérito é que se aproxima de um conceito de justiça que reflita a meta de uma verdadeira *pólis*. Se o agrupamento de pessoas tem

como meta exclusivamente o enriquecimento ou tirar uma determinada classe da pobreza, os dois conceitos criticados servem para esboçar uma ideia de justiça, todavia se a intenção do agrupamento é a que comentamos acerca de uma verdadeira *pólis*, não é irrelevante o mérito e a contribuição individual para um conceito da verdadeira justiça.

5.2 O conceito de justiça no livro XIX da Cidade de Deus

Agostinho pela forma peculiar de desenvolver seu pensamento não escreveu um tratado, ou uma obra acerca da justiça, mas desenvolveu o mencionado assunto no transcorrer de algumas obras, como “A cidade de Deus”. No livro XIX, capítulo 4 da mencionada obra, Agostinho disserta acerca da principal meta da vida humana segundo a cidade de Deus, cidade de Deus entendida como o conjunto do povo de Deus de todos os tempos. E a resposta que o hiponense nos traz como porta-voz da mencionada cidade, é que a principal meta da vida é a felicidade, ideia essa que quase todos os filósofos clássicos concordam, por ser a única busca que possui um fim em si mesmo, visto que tudo o mais, o indivíduo faz para ser feliz, mas não se busca a felicidade na intenção de alcançar outra coisa⁴. Sabemos que a grande controvérsia filosófica foi encontrar qual o conceito adequado para a felicidade, pois no transcorrer da história do pensamento filosófico se defendeu ser ela:

⁴ Na intenção de exemplificar um pouco do pensamento clássico acerca da questão, vejamos o testemunho de Aristóteles acerca do assunto em sua *Magnus opus* sobre ética: “Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre em si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos [...], mas também no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097a 30 – 1097b 1-5).

evitar a dor e buscar o prazer na visão de Aristipo de Cirene⁵; o prazer enquanto *ataraksia* da alma, na compreensão de Epicuro⁶; a *apathēia* conforme o estoicismo⁷; a atividade da alma racional segundo a virtude, na perspectiva de Aristóteles⁸; e a vida eterna na compreensão do pensador de Hipona, é o fim último da vida humana (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 4,1-5). Rito contínuo, no texto em questão, o pensador afirma que os vícios diversos adquiridos na interioridade humana atrapalham a busca da felicidade, e o escudo e armamento para combater tais vícios são as virtudes. E após mencionar a virtude da prudência e da temperança, cita a virtude que nos interessa no presente trabalho, a justiça⁹ (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 4,1-4).

⁵ Aristipo de Cirene foi um filósofo discípulo de Sócrates, que viveu entre o sec. V ao IV a. C. Propõe uma forma de hedonismo menos sofisticada que o do epicurismo, visto que está totalmente voltado para a esfera sensível. Afirmava que só são verdadeiras as nossas afecções, e também devem ser estendidas ao campo dos prazeres: existem afecções agradáveis, dolorosas e intermédias. As afecções más são as dolorosas, e seu fim é a dor; as boas são as agradáveis, e seu fim é o prazer; e as intermédias estão entre a dor e o prazer. A prova de que essa busca é o fim último do homem, logo, a felicidade, está no fato de que desde a infância até a fase adulta procuramos o tempo todo, sem perceber, buscar o prazer e fugir da dor (cf. Fraile, 2000. vol. I; Reale, 1993, vol. I).

⁶ Epicuro, pensador do século III a. C., defende que a *eudaimonia* ou o bem supremo do homem é o prazer. O prazer é o princípio e o fim da vida feliz, pois, entre todos os bens, o prazer é o primeiro e o mais natural em nós, pois, é pelo prazer que escolhemos fazer ou evitar alguma coisa. Diferente de Aristipo, defendia que o prazer enquanto bem supremo não é o que se refere à satisfação dos desejos do corpo (comer, beber, sexo, etc.), mas os referentes à tranquilidade e paz da alma, sendo, portanto, a ausência de qualquer preocupação (*ataraksia*) (cf. Fraile, 2000. vol. I; Reale, 1993, vol. III).

⁷ O estoicismo, escola helênica de pensamento fundada no século IV a. C. por Zenão, defendia que, enquanto tudo o que aconteceu, acontece e que irá acontecer está determinado pelo *Logos*, o caminho de uma vida feliz é resignação. O sábio é o que aceita com resignação o governo do *Logos*, e fazendo isso se torna virtuoso e feliz. A virtude alcançada pelo sábio consiste em alcançar a *apatia* (*apathēia*), a qual é a anulação das paixões individuais em prol do *Logos* (cf. Fraile, 2000. vol. I; Radice, 2016; Reale, 1993, vol. III).

⁸ Aristóteles defende essa tese na “Ética a Nicômaco”, onde, no livro I, defende que o bem está ligado à finalidade de cada coisa, assim, o bem supremo do homem é a finalidade maior do mesmo. Considerando que o homem é um ser complexo, seu fim supremo está ligado ao que lhe é peculiar, e na medida em que somente o homem entre os seres vegetais e animais possui a razão, essa é atividade peculiar à espécie humana. Destarte, conclui que a *eudaimonia* (felicidade) é a atividade da alma racional segundo a virtude (cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097a – 1098b).

⁹ Agostinho segue a mesma perspectiva de Aristóteles, ou seja, os vícios desviam o homem da felicidade e as virtudes o auxiliam em sua busca, na medida em que combatem os vícios.

Cada uma das virtudes elencadas por Agostinho no contexto da passagem mencionada, foi utilizada na intenção de demonstrar o estado de imperfeição da natureza humana, pois, se elas existem como função de combater os vícios que danam a natureza interna humana, é justamente por ser ela deveras imperfeita, tendo vícios diversos a serem combatidos. Isso demonstra que ainda não alcançamos a felicidade plena, visto que quando isso ocorrer na vida eterna, teremos alcançado a perfeição. E sendo perfeitos, não necessitaremos de virtudes agregadas à natureza, pois elas farão parte de nossa natureza. Ou seja, no estado de perfeição, teremos a nossa natureza restaurada. Destarte, poderíamos dizer que as virtudes, ao combater os vícios, têm em última instância o objetivo de restaurar a natureza humana corrompida pelo pecado original, o primeiro vício, e os demais vícios decorrentes do estado pecaminoso.

A justiça, entre as demais virtudes elencadas, possui um evidente destaque nesse auxílio de encaminhar o homem na busca da felicidade no combate citado, pois, de forma geral, possibilita o reordenamento da ordem estabelecida pelo criador da natureza humana. Logo, Agostinho, em linhas gerais, aproveita o conceito de Aristóteles acerca da justiça, todavia, o reinterpreta segundo o prisma de sua filosofia cristã:

O Que dizer da justiça, cujo objeto é dar a cada qual o que é seu? (Assim o homem há ordem justa e procedente da natureza, ordem segundo a qual a alma está submetida a Deus, a carne à alma e a alma e a carne a Deus.) Não é verdade que também essa virtude prova que ainda trabalha em tal obra, a cujo fim, todavia, não chegou? A alma está, com efeito, tanto menos submetida a Deus quanto menos pensa nele. A carne está tanto menos submetida ao espírito quanto mais deseja contra o espírito. Enquanto arrastamos esta debilidade, esta enfermidade, esta tara, como ousaremos dizer-nos salvos? E, se ainda não estamos salvos, como ousaremos dizer-nos de posse da bem-aventurança final? (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 4, 4).

“Dar a cada qual o que é seu”, é textualmente mantido no fragmento citado, inclusive igualmente com não pouco destaque entre as demais virtudes. Aristóteles dava muita atenção à justiça, pelo fato de que a mesma é uma virtude tanto individual como social. Agostinho, por motivos diferentes, atribui igualmente elevada importância à justiça, pois, segundo ele, essa virtude possui capacidade de reorientar o homem no caminho da felicidade, a qual é a sua principal meta na vida terrena e vindoura. Logo, se, como dissemos, a virtude possui justamente essa função, de restabelecer o homem no caminho da felicidade, a justiça é uma virtude por excelência.

Dessa forma, o filósofo de Hipona interpreta o conceito aristotélico pela perspectiva da ordem, pois, “Dar a cada qual o que é seu” consiste em restabelecer a ordem adequada nas relações entre Deus, o homem e o restante da criação. Sabemos que a ideia de uma ordem divinamente orientada, é uma ideia cara a Agostinho. A mesma está presente desde a sua cosmologia, ontologia e estética. No latim, o substantivo *ordo* significa: ordem, arranjo, disposição, dispor convenientemente os elementos de um determinado conjunto, dispor com regularidade os acontecimentos, etc. (cf. Saraiva, 2006, p. 826, 827; Faria, 2003, p. 686; Ferreira, 1986, p. 169, 1230). Podemos dizer que Agostinho utilizou o termo *ordo* em cada um dos significados acima elencados, com aplicações diversas, de forma que o vocábulo *ordo* em síntese significa a maneira como o real foi organizado pelo ordenador supremo, estando assim embutida neste amplo conceito a maneira como toda a realidade encontra-se hierarquicamente organizada com diversos graus de ser. Como nos esclarece no *De Ordini*: “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (Agostinho, *De ord.*, I, 10, 28).

O fragmento citado do *De civitate Dei* afirma que a ordem justa e natural na vida humana, é que existe uma hierarquia natural entre o

superior e o inferior, notadamente, o corpo do homem deve estar submetido à sua alma, pois, o espiritual é superior ao corpóreo. E a alma, mesmo sendo a parte mais excelsa humana, deve submissão a Deus, visto que a Deus nada é superior, devendo dessa forma tanto o corpo como a alma humana estarem submissos a Deus. Destarte, “Dar a cada qual o que é seu” é cada ente manter, ou melhor, retornar à ordem original, cada um em seu devido lugar, corpo, alma e Deus. A própria períclope não deixa dúvida acerca de que, pelo fato de esse ser o conceito de justiça, a natureza humana, enquanto presente nesse mundo, não conseguirá alcançar a verdadeira justiça, mas, no máximo, graus dela. Visto que, cada vez que a alma se concentra em outra coisa que não seja Deus, está caminhando em uma injusta ordem, e toda vez que o corpo não é devidamente governado pelo espírito, governando esse último em muitas ocasiões, vive injustamente.

Dizer que a justiça em Agostinho é cada ser ocupar seu lugar natural, não consiste na defesa de uma ordenação conservadora que beneficia as elites, enquanto tudo se manteria como tal, quem manda com seu grau de poder inalterável e quem obedece, se mantendo do mesmo modo em sua obediência, beneficiando a conservação do *status quo*. Muito pelo contrário, pois o *status quo* não representa a ordem originalmente determinada por Deus. Nesse sentido, não representaria uma heresia textual afirmar que justiça, na perspectiva apontada pelo fragmento objeto de nossa análise, seria reverter a ordem atual para retornar à ordem original. Sendo um pouco mais ousado em nossa interpretação, poderíamos dizer que, a ordem na qual os pobres são explorados pelos poderosos é uma ordem injusta devendo ser modificada, pois, a despeito de seu conceito Agostinho não negar o direito de propriedade obedecendo à ordem, pela ordem Deus é o fim último de tudo, e sendo ele amor no sentido mais pleno e puro, esse

ordenamento será necessariamente temperado pela lei do amor de Deus.

Segundo F. Cavalla, a justiça é conceituada diversamente em Santo Agostinho, notadamente, a compreensão ciceroniana e a que assume a compreensão bíblica, do amor a Deus (cf. Cavalla, *apud.* Ramos, 2015, p. 127). O que estamos propondo em nossa interpretação do fragmento citado é a junção de ambas, pois, se a compreensão aristotélica-ciceroniana propõe na ótica do pensador cristão reordenar cada coisa em seu devido lugar, colocando tudo em última instância em submissão a Deus, e na medida que um dos principais atributos de Deus é o amor, e considerando-se de que segundo a teologia escriturística cristã, Deus é cada um de seus atributos, de forma que poderíamos dizer que Deus é amor. Poderíamos concluir que justiça verdadeira (*vera justitia*) é quando tudo está em seu lugar natural, em submissão ao criador, logo, Deus, sendo o mais puro amor, tudo está em seu devido lugar segundo o amor de Deus. Assim, enquanto o amor divino tempera essa ordenação prevista no conceito de justiça, o amor ao próximo, e principalmente aos menos favorecidos, está envolvido nesse conceito de justiça, de forma que não seria forçar demais o texto, considerar que no conceito *devera justitia*, igualmente está presente a justiça social.

Poder-se-ia questionar por qual motivo muitas cidades que possuem um sistema judiciário com direitos e deveres sociais institucionalmente atribuídos, têm em suas Constituições leis que beneficiam os poderosos em detrimento dos desafortunados. Nesse caso, não seria a justiça privilegiando o *status quo*, beneficiando assim o mais forte? Ou seja, a questão é essencialmente a seguinte: considerando o arrazoado teórico acima que fizemos acerca da justiça, é possível a um *civitas* ter a verdadeira justiça, com um direito deficitário, com o direito do mais forte regulando as relações? Mais

adiante, no capítulo XIX, Agostinho nos traz uma resposta interessante acerca do problema mencionado, ao fazer um breve comentário sobre o “De República” de Cícero:

Em consequência, onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito. Como o que se faz com direito se faz justamente, é impossível que se faça com direito o que se faz injustamente. Com efeito, não devem chamar-se direito as iníquas instituições dos homens, pois eles mesmos dizem que o direito mana da fonte da justiça e é falsa a opinião de quem quer que erradamente sustente ser direito o que é útil ao mais forte (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 21, 1).

Na perícopo supra, o filósofo bispo faz breve menção ao texto do “De República” de Cícero, texto que em um diálogo semelhante aos diálogos platônicos, Cícero por meio dos personagens do diálogo, defende em síntese a tese de que não basta um povo com território para que esse amontoado de pessoas possa ser considerado de uma república, pois, no latim *res publica* significa coisa pública, ou coisa do povo, e não poderia haver uma verdadeira república, sem que exista um povo guiado pelo consentimento jurídico, e pelo bem comum (cf. Cícero, *De rep.*, I, 25)¹⁰. Agostinho, que na “Cidade de Deus” tem como motivação inicial, defender o cristianismo diante da acusação de que Roma havia sido invadida por Alarico Rei dos Visigodos em 410, devido à religião cristã que enfraqueceu o povo romano, na medida que era extremamente complacente, levando o povo à resignação, tornando-o incapaz de defender as suas fronteiras com a energia e força necessárias. Pensavam os acusadores: como um Deus de amor, que ensina a amar o inimigo e dar a outra face, pode preparar um povo para defender a sua nação na batalha? Assim, nem Deus era um Deus de guerra, por ser de Amor, não

¹⁰ O assunto colocado por Cícero pela boca do personagem Cipião, o africano, é na intenção de questionar até que ponto seria possível considerar a Roma de sua época, uma verdadeira *res publica* (cf. Cícero, *De rep.*, I, 24-27).

protegendo os romanos da derrota e queda do império ante os até então bárbaros, nem um Deus com tais atributos poderia inspirar os cidadãos a guerrear¹¹. Destarte, o pensador de Hipona, em uma forma de indução, parte do indivíduo para chegar à *civitas*, logo, se um indivíduo romano não está submisso ao Deus verdadeiro, não é justo, pois, com a sua adoração idólatra, não está cada coisa em seu lugar próprio em sua vida. Dessa forma, uma *civitas* formada por indivíduos que não servem a Deus é igualmente injusta. E radicaliza, se não existe a verdadeira justiça para conduzir esses indivíduos em sua coletividade, não existe república, e muito menos um povo de fato, somente um amontoado de pessoas que vivem coletivamente (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 21, 2).

Agostinho apologeticamente, em síntese afirma que o povo romano que acusava os cristãos, justamente devido a sua impiedade evidenciada segundo ele pela ímpia adoração a outros deuses, igualmente não poderia ser considerado uma *res publica*, pois, para haver uma verdadeira justiça, o povo tinha que dar a Deus o seu lugar próprio que é a devoção exclusiva. E, visto que para ser verdadeiro povo, tinha que ter verdadeiro direito decorrente de verdadeira justiça, o povo romano não constituía uma *res publica*.

Dessa forma, o povo, que no fragmento é o romano, mas que poderia ser qualquer outro com características semelhantes, sustenta e defende o direito do mais forte, justamente por não conhecer a *vera justitia*, sendo, portanto, injusto. O povo que coloca como justo o direito do mais forte nunca conheceu a justiça, pois, como comentamos, a verdadeira justiça é temperada pelo amor que procede do próprio Deus,

¹¹ A *De civitate Dei* foi escrita entre os anos 413 a 426, portanto, três anos após a queda de Roma por Alarico. A obra foi escrita com o incentivo de seu amigo e irmão de fé Marcelino, e a intenção fica absolutamente clara já nos primeiros capítulos do primeiro livro (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, I, 1-10). Dessa forma, ao sair em defesa do cristianismo, desenvolve uma interpretação da história na perspectiva da fé cristã, escrevendo a primeira teologia e filosofia da história (cf. Leão, *In. Agostinho*, 2000, p. 17).

o qual é amor. Justiça, sem ser aperfeiçoada pelo amor divino, jamais pode ser considerada *vera justitia*.

Se não houver verdadeiro direito, não é possível existir verdadeira justiça. Dessa forma, nosso filósofo defende uma anterioridade natural do direito com relação à justiça, nesse caso, a justiça seria o cumprir o que é de direito. Portanto, se o direito for correto, obviamente a justiça será verdadeira. Se o direito for manipulado com leis que favoreçam os poderosos, descrito como o mais forte no fragmento em análise, é falsa a justiça decorrente das leis que fluem desse direito. O direito correto é o natural, estabelecido pelo ordenador primeiro, e a *vera justitia* será a colocação em prática desse direito, ao restabelecer a ordem inicialmente estabelecida pelo direito divino. A despeito de Agostinho ter a preocupação apologética de defender a tese que os romanos que beneficiavam os mais poderosos em seu direito, não praticavam verdadeira justiça, poderíamos concluir, que qualquer sistema de direito que em suas leis favorecem os poderosos em detrimento dos menos favorecidos, é injusto na perspectiva de *vera justitia*. Forçando um pouco o limite exegético do texto, poderíamos dizer que o direito verdadeiro deveria ter um olhar diferenciado para com os mais pobres, pois, esses, enquanto são os mais fracos em uma nação, se não forem regidos por leis que considerem a sua condição, indiretamente se beneficiará o mais forte, mantendo o poderoso com seu poder, e o pobre na sua pobreza. Pois, até que ponto conservar o *status quo* não é, na prática, afirmar “ser direito o que é útil ao mais forte”?

No capítulo vinte e três do mesmo livro, Agostinho de Hipona ao expor de forma crítica textos do filósofo neoplatônico Porfírio acerca da injustiça que constitui a adoração praticada no cristianismo¹², acaba

¹² No princípio do capítulo 23, do livro XIX, Agostinho expõe, na intenção de refutá-la, a compreensão de Porfírio acerca do cristianismo. Em síntese, podemos dizer que na compreensão desse filósofo pagão,

esclarecendo um pouco mais a sua interpretação sobre o conceito aristotélico de justiça, acrescentando à ordem, que amplamente comentamos, a dupla perspectiva do amor, notadamente, o amor vertical e o horizontal. Ou, dizendo de outra forma, o amor a Deus e ao próximo. Advertimos que em capítulos anteriores (capítulo vinte e um), o filósofo estava refutando a tese de que existiria justiça em um direito que seria em essência útil para o mais forte, de forma que o fragmento que citaremos a seguir, igualmente faz parte desse contexto devido à proximidade textual e de assuntos, sendo, portanto, uma extensão da resposta àquela malfadada afirmação. Vamos ao texto:

[...] Desse modo, em todos os homens, cidadãos de tal cidade e obedientes a Deus, a alma imperará fielmente e com ordem legítima sobre o corpo e a razão sobre as paixões. Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo desses justos viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como se deve e ao próximo como a si mesmo. Em conclusão, onde não existe semelhante justiça não existe tampouco a congregação de homens, fundada sobre direitos reconhecidos e comunidade de interesse. E, se isso não existe, não existe o povo, se verdadeira a definição dada de povo. Por conseguinte, não existe tampouco república, porque onde não há povo não há coisa do povo (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 23, 5).

A perícope supra corrobora nossa interpretação da junção da ordem com o amor, pois, embora nos outros textos analisados isso não tenha ficado claro, nesse, está absolutamente explícito. Assim, a justiça é constituída por uma ordem legítima (*ordine legitimo*), a qual é

em um primeiro momento, em um livro chamado “A filosofia dos Oráculos”, está na exposição de um oráculo do deus Apolo acerca da fé cristã, de forma que o Apolo afirma que a condenação de Jesus pelos Judeus, foi absolutamente justa: “Assim expõe os versos de Apolo em que diz haver Cristo sido morto por juízes justos, dando a entender que, julgando-o ele como justiça, Ele foi castigado com justiça” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 23, 1). Já em um segundo momento, afirma que o Cristo como qualquer outro grande profeta, merece elogios, mas diferentemente, a adoração a ele, que é o que os cristãos promovem, é digna de repulsa, visto que a própria religião da qual ele fazia parte defendia a adoração exclusiva a Deus (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 23, 2).

justamente a ordem de submissão estabelecida pelo Ordenador primeiro, não existindo nenhuma novidade do que já foi amplamente explicitado até o momento. Contudo, a perícopes esclarece que nessa ordem legítima decorrente da justiça verdadeira, o homem age pelo amor (*dilectionem*), e rito contínuo, o amor leva-o a amar a Deus (*diligiti Deum*), como se deve, da forma apropriada, ou seja, com total submissão. E ao próximo como a si mesmo (*et proximum sicut semetipsum*).

Agostinho utiliza os clássicos textos presentes nos evangelhos sinóticos, notadamente: “Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração e de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e com toda a tua força. O segundo é este: amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mc. 12, 30-31)¹³. Que, conforme o relato dos evangelhos, sintetiza a lei e os profetas, ou seja, é a perfeita síntese da moralidade cristã. Dessarte, não é possível haver a *vera justitia* sem essa dupla dimensão do amor, não bastando assim o amor exclusivo a Deus e deixar o outro ao abandono, mas, ter a mesma consideração, cuidado, atenção e amor ao próximo que se tem consigo mesmo. A questão colocada anteriormente nas entrelinhas do texto: se seria possível uma cidade que possui a *vera justitia*, beneficiar os poderosos em detrimento dos desafortunados? É respondida conclusivamente com essa dupla dimensão do amor, pois é *conditio sine quanon* o amor para com o próximo, sendo inclusive, e possivelmente, principalmente os menos favorecidos. Logo, tal *civitas* que em seu sistema jurídico beneficia os mais poderosos é uma *civitas* que não é governada segundo a *vera justitia*, mas no máximo somente com um simulacro de justiça forjado pelos donos do poder, como leis em sua maioria elaboradas em benefício próprio.

¹³ O texto se repete quase textualmente nos demais evangelhos sinóticos: Mt. 22, 39; Lc. 10. 27.

No final da períclope citada, Agostinho mais uma vez radicaliza: sem essa justiça temperada pela dupla dimensão do amor, ao não existir a verdadeira justiça, não existe verdadeiro povo, pois o que regerá esse aglomerado de pessoas não será o benefício mútuo, ou bem comum, mas exclusivamente o interesse do mais forte. Esse aglomerado de pessoas com tal ordenamento jurídico não pode ser considerado povo no real sentido da palavra, e se não existe povo, igualmente não existe *res publica*, e o povo romano não é uma república. A conclusão desse raciocínio é que exclusivamente a Cidade de Deus, ao ser ordenada pela *vera justitia* seria verdadeiro povo, e, por conseguinte, uma verdadeira *res publica*.

Nosso filósofo, igualmente reflete uma definição menos rigorosa de povo, notadamente, que povo seria: “O conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 24). Com efeito, com essa visão mais abrangente de povo, basta haver objetos amados em comum, ou dizendo de outro modo, é condição suficiente a unidade com relação às metas que movem a comunidade para que de fato exista um povo, e, conseqüentemente, nada impede que seu governo seja uma república, independente do conceito de justiça que ordena e conduz tal povo. Segundo semelhante conceituação, o povo romano é verdadeiro, e Roma uma república, contudo, sem ser conduzida pela *vera justitia*. A *civitas* que governa em prol dos poderosos possui um povo e pode ter a república como forma de governo, ambos verdadeiros, mas sem ser guiados pela *vera justitia*. Ao conceito de povo e de república, Agostinho apresenta uma alternativa, porém, o conceito rigoroso de *vera justitia* permanece incólume.

Assim, estamos no mesmo contexto de conceituação de justiça segundo a fórmula aristotélico-ciceroniana que conceitua a justiça como “Dar a cada qual o que é seu”, sendo aceita e ressignificada por Agostinho com os conceitos de *ordinie dilectio*. Logo, “Dar a cada qual o

que é seu” é manter a ordem natural das coisas, o corpo submetido à alma e o homem submetido a Deus, e essa submissão absoluta orienta o amor humano de forma que ele amará plenamente a Deus e tratará seu próximo com o mesmo zelo que trata a si mesmo. A *vera justitia* simplesmente não existe sem o amparo ao próximo, principalmente ao mais necessitado de nosso amparo. O mais interessante é que o filósofo cristão não limita esse conceito de justiça à prática do indivíduo em sua particularidade, mas repetitivamente em seu texto amplia o mesmo para a *civitas*, de maneira que a *civitas* que não mantém a ordem natural, e possui um olhar indiferente para com os que mais necessitam da intervenção do poder público, não pode ser considerada uma *civitas* justa. Vimos ao principiar esse artigo que o conceito de justiça aristotélico é eminentemente meritocrático, posto que entende a igualdade, o qual é um elemento importante em seu conceito de justiça, como uma igualdade proporcional, em que cada um será tratado pela *pólis* com igualdade, mas com uma igualdade proporcional à sua contribuição à *pólis*. Ou seja, o que determina a maneira como você será tratado pela *pólis* é seu mérito, seja no sentido de contribuição financeira, de função ou de conhecimento que podem ser úteis para a sociedade. Ao aproveitar o mesmo conceito de justiça, com seu conceito de *ordini*, Agostinho não despreza o mérito individual, pois, se respeita a ordem secular presente, mas de certa forma tempera essa meritocracia, visto que esse conceito de ordem, é o de ordem natural criada pelo ordenador primeiro, logo, seria uma reordenação, e, outrossim, temos a *dilectio* para com o próximo, de maneira que os próximos mais necessitados, que teriam menor contribuição a dar para a sociedade, terão amparo especial por parte do indivíduo e do poder público constituído. Sem arriscar praticar uma eisegese, poderíamos dizer que o conceito de justiça refletido por Agostinho no livro XIX da

De civitate Dei, tem efeito semelhante à ideia de uma justiça social, devido ao reordenamento da ordem estabelecida, e olhar diferenciado com os menos favorecidos, sendo um conceito de justiça que poderia ser perfeitamente aplicado, quando devidamente adaptado, às comunidades menos favorecidas de nosso país.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II. (Coleção Pensamento Humano).
- AGUSTÍN, San. La Ciudad de Dios. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Jose Moran. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1958, vol. XVII, Libros XIII-XXII.
- AGUSTÍN, San. Del orden. In: **Obras completas de San Agustín**. 6. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994. tomo I, p. 587-772.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Forense, 2017.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1997. 321p.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Trad. de Sociedade Bíblica Católica; Paulus. São Paulo: Paulus, 1985. 2.366 p.
- CAVALLA *apud*. RAMOS, Manfredo Thomaz. **A Ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com “De Civitate Dei”. Porto alegre: Letra e Vida, 2015.
- CÍCERO. **Da República**. Trad. de Amador Cisneiros. São Paulo: Edipro, 2011.

FARIA, Ernesto. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003. 1081p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986. 1838p.

FRAILE, Guillermo. **Historia de La filosofia**:Grecia y Roma. Madrid: BAC, 2000. vol. I. 852p.

LEÃO, Emmanuel Carneiro, In.AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 5. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2000. Parte I. (Coleção Pensamento Humano).

RADICE, Roberto. **Estoicismo**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. 303p.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: das origens a Sócrates. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. vol. I. 419p.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: os sistemas da era helenística. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. vol. III. 475p.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Dicionário Latino – Potugês**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006. 1.297p.

SOBRE O AUTOR

Ricardo Evangelista Brandão é Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é professor efetivo do Instituto Federal de Pernambuco, campus Caruaru, lecionando nas modalidades do ensino médio integrado, Pós-Graduação e no Mestrado em Ensino de Filosofia (Prof-Filo). Na mesma instituição, é líder do grupo de pesquisa denominado Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Educação e Ciências Humanas. Membro do GT/ANPOF Agostinho de Hipona e o Pensamento Tardio-antigo. Autor de "O Belo, o Que ele É?: investigação sobre os fundamentos da beleza da natureza em Agostinho de Hipona". Autor de vários artigos científicos e livros sobre a Filosofia de Agostinho e o pensamento tardio-antigo.

E-mail: ricardobrand75@gmail.com



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Como seres transitórios, temos que, pelas forças das circunstâncias, alterar inúmeras vezes nossos planos para adequá-los às novas rotas que a vida nos possibilita ou determina. De maneira que, inquestionavelmente, podemos afirmar que somos seres historicamente situados. Aurélio Agostinho, em sua volumosa obra, demonstra que mesmo os filósofos, por mais geniais que sejam são homens de seu tempo que tentaram, na medida de suas possibilidades, dar respostas aos problemas de seu contexto histórico. A vida é dinâmica, e esse dinamismo conduziu Agostinho a refletir sobre inúmeros temas ao longo de sua vida, não exatamente para dar conta de assuntos típicos filosóficos organizados academicamente, mas para resolver intelectualmente questões nascidas de disputas de sua época. De forma que, sem ter a pretensão de se assemelhar aos filósofos clássicos, como eles, o hiponense refletiu sobre uma grande variedade de temas, que nesse opúsculo damos uma modesta amostra. Esse pequeno livro, que escolhemos como título: PENSAMENTO INQUIETO: estudos sobre a filosofia de Santo Agostinho, trata-se de uma coletânea de cinco estudos sobre temas diversos acerca das reflexões filosófico-teológicas de Santo Agostinho, que versam sobre: a antropologia, estética, política medieval, cosmologia e justiça.

