

ORDO AMORIS: A RELAÇÃO ENTRE A ORDEM E O AMOR NO PENSAMENTO ÉTICO DE SANTO AGOSTINHO

ORDO AMORIS: THE RELATIONSHIP BETWEEN ORDER AND LOVE IN THE PHILOSOPHY OF SAINT AUGUSTINE

*João Paulo Araújo Pimentel Lima*¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo realizar uma análise da *ordem do amor* em Santo Agostinho. Para tanto, percorreremos suas obras a fim de buscar o movimento natural do amor, do interior humano a Deus, na busca da satisfação dos desejos e da felicidade; e como esse movimento conduz a uma ética direcionada, principalmente, ao atendimento dos mais carentes. Para isso, abordaremos o conceito de ordem e a dinâmica do amor a Deus e ao próximo.

Palavras-chave: Ordem. Amor. Ética.

Abstract: This article aims to analyze the *order of love* in Saint Augustine. For this, his works will be investigated in order to understand the natural movement of love, from the human interior to God; and how this movement leads to an ethics aimed primarily at the poorest people.

Keywords: Order. Love. Ethics.

Introdução

Agostinho de Hipona (354-430), desde que entrou em contato com a obra do filósofo Cícero (106-43 a.C.), foi arrebatado pelo desejo de buscar a sabedoria, e por consequência, tornar-se um filósofo. Na verdade, o que ele realmente queria era encontrar uma fórmula para a felicidade. Nesse ponto, a contribuição de Cícero é apresentar a ele a ideia de que felicidade e sabedoria estão interligadas².

Para o Bispo de Hipona, no entanto, a sabedoria não consiste na aquisição de conhecimentos gerais, mas no conhecimento e posse de Deus³. O homem, “[...] cuja felicidade consiste em encontrar e possuir o bem maior, pode encontrar a verdadeira felicidade apenas conhecendo e amando a Deus”⁴.

¹ Doutorando em Educação (UFC). E-mail: pimentel-jp@hotmail.com . <https://orcid.org/0000-0001-5667-4715>

² Cf. GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. **A companion to philosophy in the Middle Ages**. Oxford, Blackwell, 2002. p. 156.

³ Cf. *De Bea. vit.*, IV, 34.

⁴ “Human beings, whose happiness consists in finding and possessing the highest good, can find true happiness only in knowing and loving God” (GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. *Op., cit.*, p. 157, tradução nossa).

Se a vida feliz está conectada ao amor, a ética de Agostinho é uma ética do amor. Não é possível ser feliz sem Deus, e não é possível estar com Deus e não amar. Portanto, a vida feliz é uma vida na qual a ação humana é orientada pelo amor. Para tanto, deve-se observar critérios para amar, uma ordem do amor.

Mas, será Agostinho ainda um bom exemplo para um estudo ético hoje? Que o mundo passa por grandes transformações que colocam a própria vida humana em risco, os grandes éticos contemporâneos concordam⁵. Mas como o pensamento de um filósofo do final da antiguidade poderia ainda levantar questões relevantes e apontar pistas de soluções para os dilemas éticos hodiernos? Para tentar responder essa questão vejamos o que diz Leonardo Boff, que, ao tentar solucionar o problema da ética e seus critérios universais, assevera: “[...] a saída é buscar na própria essência humana, da qual todos são portadores, o seu fundamento: como nos devemos nos relacionar entre nós seres pessoais e sociais”⁶. Logo, é preciso buscar no interior humano o fundamento para sua ação. Essa posição de Boff se encaixa perfeitamente com o modo que Agostinho pensa o ser humano e suas ações. Pois, é da essência humana que brota o amor, e é a partir dele que o homem se expressa⁷.

Realizaremos, portanto, uma breve análise dos conceitos de *ordem* e *amor* no pensamento ético de Santo Agostinho. Nosso percurso reflexivo partirá da antropologia agostiniana, analisando a natureza humana e sua inclinação natural em busca da plena satisfação ou da felicidade, e como essa força interior guia o homem para o entendimento e execução de uma ordem natural. A partir daí, voltar-nos-emos a ética, para expor os caminhos que a ordem impõe ao amor, e como esse amor traz implicações não só individuais, mas sociais, como o debate sobre o uso e a justa distribuição dos bens. Nosso

⁵ Para ilustrar essa questão, citamos a avaliação de três autores atuais, Leonardo Boff, Enrique Dussel e Zygmunt Bauman. Para os três, o mundo atual, envolvido pelas teias da globalização, sofre com crises (sociais e ecológicas) de escala global e alertam para um futuro colapso mundial que demanda um novo padrão civilizatório (Cf. BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 9-18. DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes: 2012. p. 11-17. BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 7-14).

⁶ BOFF, Leonardo. **A urgência de refundar a ética e a moral**. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/10/27/a-urgencia-de-refundar-a-etica-e-a-moral/>. Acesso em: 10 mar. 2017.

⁷ Bauman também destaca o papel do amor como fundamento ético, especialmente o amor ao próximo: “Aceitar o preceito do amor ao próximo é ato de origem da humanidade. Todas as outras rotinas de coabitação humana, assim como suas ordens pré-estabelecidas ou retrospectivamente descobertas, são apenas uma lista (sempre incompleta) de notas de rodapé a esse preceito. Se ele fosse ignorado ou abandonado, não haveria ninguém para fazer essa lista ou refletir sobre sua incompletude” (BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 98).

objetivo é expor o tema de forma sistemática, a fim de contribuir com o estudo do autor. E como Agostinho não era um autor sistemático (não encontramos, por exemplo, um tratado dedicado ao amor), teremos que investigar os temas considerando um amplo arco de obras, que envolvem tratados, comentários e cartas.

1. *Inquietum cor*

Desde o seu nascimento o ser humano vivencia a experiência do desejo. A vontade⁸ não surge a partir de um determinado momento da existência humana, mas faz parte do próprio homem. Mesmo os bebês em sua inocência exprimem por meio dos desejos sua vontade interior⁹. Tal é a condição dos homens, na visão do filósofo Agostinho, porque há em todos os seres uma inclinação natural.

Agostinho compara essa inclinação com um peso, pois tudo aquilo que possui peso é sempre puxado por ele ao seu lugar de repouso. Assim como a força da gravidade, que tudo atrai pra junto do solo, o peso funciona de modo análogo, direcionando o ente para o lugar que lhe é próprio. Mas Agostinho não foi o primeiro a pensar nisso. De acordo com a física grega todo corpo possui um peso natural que o arrebatava para um determinado lugar no universo. Assim, se misturássemos os elementos numa espécie de desarmonia, cada um buscaria seu lugar natural próprio: o fogo no alto, o ar abaixo do fogo, a terra em baixo e a água abaixo da terra¹⁰. A novidade do filósofo cristão é vincular tal inclinação à vontade humana e, por consequência, ao amor.

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e

⁸ O leitor pode estranhar o uso que fizemos dos termos vontade e desejo como conceitos interligados ou praticamente sinônimos. Apresentamos, então, os desejos como o ato, ainda que psicológico, no qual a vontade se manifesta. Apesar do lugar central que a vontade ocupa em sua filosofia, Agostinho não oferece, em nenhuma obra, uma explanação sistemática acerca da natureza ou das funções da vontade. Isto é o que afirma Marianne Djuth no **Diccionario de San Agustín**. Ainda de acordo com ela, embora o significado mais comum seja o de compreender a vontade como um poder ou faculdade da alma que move um ser em certa direção, Agostinho, por vezes, aplica o termo vontade (*vonlutas*) a diversos aspectos da alma, como por exemplo: os desejos, as intenções, as finalidades, as emoções e os afetos (cf. DJUTH, Marianne. **Voluntad**. In: FITZGERALD, Allan. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001., p.1339).

⁹ Cf. *Conf.*, I, 7, 11.

¹⁰ Cf. GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p. 256.

dirigem-se para o lugar que lhe compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva.¹¹

O amor, então, emerge do interior do homem como uma força que o direciona ao seu lugar de repouso, usando, para isso, sua vontade¹². Como diz Agostinho, “*amor meus pondus meum*”¹³. Portanto, se o amor pode ser definido como uma tendência natural para certo bem, podemos dizer que ele é o motor da vontade, aquilo que movimenta cada homem e cada mulher.

A primeira consequência disso é que a ação humana tem, por necessidade, uma conexão direta com o amor que a move. Qualquer ato para se concretizar percorre uma trilha interior que inicia na inquietação natural de buscar o repouso e define-se com o assentimento ou não da vontade. Sem a presença do amor não haveria movimento. Todas as práticas humanas, sejam boas ou más, têm sua gênese no seu amor. Diz Gilson:

De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mal, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento¹⁴.

Uma segunda implicação dessa centralidade do amor na antropologia agostiniana é que, se o homem jamais repousa em seu amor, isto é, está sempre compelido a buscar seu lugar de repouso, não cabe aqui a pergunta se “faz parte do homem amar”, mas, visto que essa é uma condição natural, a questão é “o que se deve amar?” ou “onde eu devo repousar o meu amor para enfim encontrar a beatitude?”. E, como veremos adiante, a trilha para a beatitude passa pelas veredas da virtude.

2. O amor e as virtudes

Agostinho, como bom estudioso, soube colher os frutos daqueles que o antecederam, mesmo no caso dos autores pagãos. E, em consonância com a tradição, compreende a síntese do Bem em quatro virtudes, das quais brotam todas as outras. São

¹¹ *Conf.*, XIII, 9, 10.

¹² Cf. *Gn. litt.*, IV, 4, 8.

¹³ *Conf.*, XIII, 9, 10.

¹⁴ GILSON, Étienne. *op., cit.*, p. 258.

elas: prudência, força, temperança e justiça. A prudência é entendida como o conhecimento das coisas que devem ser desejadas e das coisas que devem ser rejeitadas; a força, aquela disposição da alma de suportar os eventos e perdas dos quais não temos poder; a temperança, a capacidade de conter o nosso desejo longe das coisas a serem evitadas; a justiça, a virtude pela qual distribuimos a cada um o que é seu¹⁵.

Vejamos agora como o nosso autor associa as quatro nobres virtudes ao amor:

A temperança é o amor que se entrega totalmente ao objeto amado; a força é o amor que tudo suporta pelo objeto do seu amor; a justiça é o amor escravo unicamente daquilo que ama e exerce, portanto, senhorio conforme a razão; e, finalmente, a prudência é amor que com sagacidade e sabedoria elege os meios de defesa contra todos os tipos de obstáculos.¹⁶

Vale notar que essa divisão do ser virtuoso em quatro virtudes (temperança, força, justiça e prudência) não corresponde a quatro tipos de amor, mas expressões de um mesmo amor. E, já que não estamos falando de um amor qualquer, pois buscamos a beatitude e vimos que não há outro recurso para tal empresa a não ser direcionar o amor a Deus, Agostinho redesenha, na mesma obra, sua relação entre amor e virtudes a fim de elevar ainda mais suas definições:

Este amor, como dissemos, não é amor de um objeto qualquer, mas o amor de Deus, ou seja, do sumo bem, suma sabedoria e suma paz. Por esta razão, aprofundando ainda mais as definições, podemos dizer que a temperança é o amor que se conserva íntegro e incorruptível para Deus; a força é o amor que tudo suporta, em vista de Deus; a justiça é amor que só serve a Deus e, por conseguinte, exerce seu senhorio, conforme a razão, sobre tudo que é inferior ao homem; e a prudência, finalmente, é o amor que sabe discernir o que é útil para ir a Deus do que, ao contrário, pode afastar o homem Dele.¹⁷

¹⁵ Cf. *De lib. arb.*, I, 13, 27.

¹⁶ “La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos”. (*De mor. Eccl. Cath. et mor. man*, I 15, 25, tradução nossa).

¹⁷ “Este amor, hemos dicho, no es amor de un objeto cualquiera, sino amor de Dios, es decir, del sumo bien, suma sabiduría y suma paz. Por esta razón, precisando algo más las definiciones, se puede decir que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para solo Dios; la fortaleza es el amor que todo lo sufre sin pena, con la vista fija en Dios; la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío, conforme a razón, sobre todo lo inferior al hombre; y la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que le puede alejar de Él”. (*De mor. Eccl. Cath. et mor. man*, I 15, 25, tradução nossa).

Finalmente, ordenando o amor por meio do exercício da virtude e direcionando-o a Deus temos a maior expressão do amor do homem: a caridade¹⁸. Para tanto, faz-se necessária à compreensão da noção de ordem. Corrigir o amor por meio das virtudes é, em outras palavras, submeter a vontade à ordem ideal impressa na natureza, a qual todos os seres estão sujeitos. Passemos, então, para uma breve exposição da ordem.

3. A ordem

Embora haja um diálogo chamado *De Ordine*, uma das primeiras obras do mestre de Hipona, a discussão acerca da hierarquia dos seres ou da ordem no amor não se encontra nesse trabalho. Visto os entraves surgidos, talvez pela falta de erudição dos participantes, temas importantes são deixados de lado¹⁹, aparecendo apenas em obras futuras, como o *De libero arbitrio* e *De doctrina christiana*. Começemos, portanto, pela descrição da ordem dos seres contida no diálogo com Evódio.

3.1 A hierarquia dos seres

É manifesto que na natureza existem animais com as mais diversas características e habilidades, e que esses predicados, em muitos casos, superam facilmente as potencialidades humanas. O homem poderia estar sujeito à dominação de feras que lhe sobrepujam em força e nos sentidos, mas o que se costuma perceber é o contrário: o homem, apesar dos limitados atributos físicos, é capaz de domar os animais e submetê-los a seu talante. Isso porque possui algo que carece nos demais animais, aquilo que chamamos razão²⁰. Logo, podemos dizer que, por causa da razão, o homem é superior aos animais irracionais e ocupa um lugar mais elevado na hierarquia dos seres.

Na visão de Agostinho, entre todos os seres que existem na natureza, há os que são dotados de vida e os que não são e é notório que os primeiros são melhores que os segundos. Há também, entre os seres vivos, aqueles que têm consciência que vivem e que, por isso, estão num patamar mais elevado do que aqueles que apenas vivem, pois “[...]”

¹⁸ “A ideia central da moral à qual somos conduzidos é o amor pelo bem supremo, ou seja, a caridade” (GILSON, Étienne. *Op., cit.*, p. 261).

¹⁹ Ao contrário de outros diálogos, na obra *De ordine*, Agostinho encontra certa dificuldade em conduzir a discussão. Seus interlocutores dificultam o debate, levando ele a mudar a direção da obra do meio para o fim, a partir do livro II a questão do mal e da ordem vão ficando de lado para o estudo das disciplinas liberais, da instrução e da sabedoria.

²⁰ Cf. *De lib., arb.*, I, 7, 16.

nem todo ser vivo sabe que vive, ainda que todo aquele que sabe que vive seja necessariamente ser vivo”²¹. Logo, existem na natureza três realidades: o ser, o viver e o entender.

É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor que do que aquele que não possui senão uma ou duas delas.²²

Já que o homem é o único ser terreno possuidor das três realidades (existir, viver e entender) é indubitável que, por isso mesmo, ocupa o topo da hierarquia dos seres, sendo, na natureza, o que há de mais elevado²³.

3.2 O homem ordenado

Apesar de ter sido posto no topo da escala dos seres, o homem, para fazer valer tal posição, precisa estar internamente ordenado. Como poderia o homem ser considerado o mais elevado das criaturas se, por exemplo, age semelhante a criaturas inferiores? Para entendermos a harmonia da ordem é preciso levar em conta pelo menos dois elementos constituintes da antropologia agostiniana: as paixões e a razão.

Existem no homem várias características comuns aos animais (como crescer, ingerir alimentos e fortificar-se) e outras que são exclusivas do homem (como raciocinar). Dessas propriedades que não compartilhamos com os demais animais, temos algumas que, por sua excelência, elevam-nos na escala dos seres; e outras que não são dignas de

²¹ *De lib., arb.*, I, 7, 16.

²² *De lib., arb.*, II, 3, 7.

²³ Essa gradação das criaturas em três realidades pode ainda ser subdividida de acordo com outros critérios. Pois, apesar de possuírem vida, um animal e um vegetal, não ocupam o mesmo patamar entre os seres vivos. Sobre isso, diz Agostinho: “Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu ator, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a tem, como aos animais os homens [...]. Tal gradação parte da ordem de natureza” (*De civ. Dei*, XI, 16.). Ainda na obra *De civitate Dei*, Agostinho estabelece outros critérios para a hierarquizar os seres. Ao invés da gradação cósmica, na qual a razão organiza o ser pelo seu valor natural (existir, viver e entender), a utilidade estabelece o que é proveitoso de acordo com o fim pretendido. Ora, quem não prefere dinheiro à companhia de insetos? Deste modo, inverte-se o lugar, na ordem de preferência, entre o “viver” e o “existir”. Se o dinheiro, mero objeto que não possui valor natural, é preferível no lugar de pragas, que são seres vivos, não quer dizer, contudo, que a primazia natural na hierarquia dos seres (do *viver* em relação ao *existir*) foi alterada, mas apenas que, inflamado pelo peso da vontade e do amor, poderá a reflexão racional dá lugar à satisfação da necessidade e ao gozo do prazer (cf. *De civ. Dei*, XI, 16).

louvor. O desejo das glórias terrenas e a vontade de subjugar aqueles que por natureza nos são iguais, são características que não nos tornam superiores, mas miseráveis. E o que motiva tais infortúnios são os movimentos irracionais da alma, chamados paixões²⁴.

Segundo a ordem divina é natural que as coisas menos boas se subordinem àquelas que são melhores²⁵. Toda a hierarquia dos seres é pensada dessa maneira por Agostinho. Aquilo que é melhor estará sempre acima daquilo que lhe é inferior, o maior estará sempre acima do menor²⁶. Segundo essa lei, é natural que dos elementos que constituem o homem a razão ocupe lugar de primazia em relação às paixões. Mais que isso, a razão, no que concerne às paixões, deve manter uma relação de dominação. Só é possível dizer que o homem está perfeitamente ordenado quando “[...] a razão domina todos os movimentos da alma”²⁷. E é somente aquele em que a mente exerce seu senhorio que, segundo Agostinho, podemos chamar de sábio²⁸. A sabedoria consiste, portanto, no domínio da mente sobre as paixões, em outras palavras, a sabedoria incide no reconhecimento da ordem natural e na sua aplicação. Mas, será que existe algum impedimento para o ordenamento do homem? Algum ser pode constranger a mente a se subordinar às paixões?

Para o bispo de Hipona, a resposta é não. Pois se assim fosse, a ordem seria pervertida. Já que de acordo com a lei natural o menor se subordina ao maior. E do mesmo modo que o vício não pode ser mais forte que a virtude, as paixões não podem ser mais poderosas que a razão. Portanto, não é possível que algo inferior submeta naturalmente o que é mais elevado. Nem é admissível que uma mente venha obrigar outra a cair no vício, pois para isso a primeira precisaria estar viciada e, por isso mesmo, não teria força para se equiparar àquela que se mantém ordenada. De fato, com exceção do ser supremo, nada existe de mais nobre que um homem ordenado, isto é, uma mente dotada de razão e sabedoria²⁹.

Acaso poderia Deus, o único ser que ultrapassa em excelência o homem ordenado, força-lo a subverter a ordem? Para essa pergunta a resposta também é não. Por ser aquilo de mais perfeito, tal ser, não seria injusto³⁰. Como poderia um ser perfeito carregar predicados negativos ou vícios? Perfeição e injustiça são predicados antagônicos, nenhum ser considerado perfeito poderia agir injustamente, pois estaria cedendo ao vício, e um

²⁴ Cf. *De lib., arb.*, I, 8, 18.

²⁵ Cf. *Ep.*, 140, 2, 4.

²⁶ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p.37.

²⁷ *De lib., arb.*, I, 8, 18.

²⁸ Cf. *De lib., arb.*, I, 9, 19.

²⁹ Cf. *De lib., arb.*, I, 10, 20.

³⁰ Cf. *De lib., arb.*, I, 11a, 21b.

ser viciado não pode ser considerado perfeito. Logo, o único responsável por não permitir ao homem dominar as paixões é ele mesmo, pois “[...] não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio”³¹.

Embora no *De libero arbitrio* Agostinho afirme que nada obriga o homem a se submeter às paixões; que, naturalmente, a virtude é maior que o vício e que o homem só se ordenará quando a razão governar todos os movimentos da alma, isso não quer dizer que as paixões cessarão ou que permanecerão plenamente dominadas durante toda a vida. Alguns anos mais tarde, na obra *De civitate Dei*, ele irá asseverar que o combate contra as paixões é constante, cabendo ao homem resistir rogando os auxílios da graça. Pois apenas na incorruptibilidade da imortalidade as paixões deixarão de existir³².

4. A ordem do amor

Vejamos o que diz Agostinho acerca da ordem do amor:

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica.³³

É preciso, como diz Agostinho, avaliar as coisas, distribuir o amor com equilíbrio, para que não seja cometido o grave erro de inverter a ordem: amar com todas as forças aquilo que é inferior, em detrimento das realidades superiores, aquelas que deveríamos amar com prioridade. Nesse momento, a antropologia agostiniana caminha lado a lado com a ética: aquele peso natural (o amor), que guia a vontade, volta-se aos seres e a partir daí cabe ao homem determinar onde e como deve dispensar seu amor.

Pensar as virtudes como luzes que orientam os navegantes em direção ao porto seguro não sugere necessariamente uma atividade contemplativa. A razão humana, ao compreender a ordem perfeitíssima impressa na natureza, volta-se à prática. Há, portanto, uma relação entre contemplação e ação que revela uma hierarquia do amor. É necessário agora saber o que se deve amar e como amar.

³¹ *De lib., arb.*, I 11a, 21b.

³² Cf. *De civ. Dei*, XIX, 27.

³³ *De doctr., christ.*, I, 27, 28.

4.1 O amor a Deus e às coisas temporais

Em diálogo com Evódio, Agostinho busca esclarecer o que é “cometer o mal”, tal questão o atormentou durante boa parte da sua vida. Vale lembrar que o nosso autor, como um buscador inquieto da verdade, passou anos investigando incessantemente o sentido da vida, a beatitude e o problema do mal. Por causa disso, permaneceu alguns anos com os maniqueus, famosa seita da antiguidade tardia que apresentava uma solução plausível para a questão do mal e sua relação com Deus³⁴. Ao abandonar o maniqueísmo, Agostinho precisava dirimir o problema do mal e, ao mesmo tempo, não atribuir nenhum predicado negativo a Deus. Como já sabemos, esse obstáculo é superado por que, para ele, como Deus é sumamente bom, não poderia ser o autor do mal; logo, é do homem que brota o pecado, por meio do livre-arbítrio e da vontade. Mas, retornando à pergunta inicial, cometer o mal nada mais é que menosprezar os bens eternos e ir em direção aos bens temporais³⁵. Temos então uma conexão direta entre relegar a ordem natural e fazer o mal, aquele que ignora a ordem perfeitíssima e estabelece seus próprios critérios se distancia da verdade e do bem, e esse desvio traz como consequência o mal moral. Assim, conforme a ordem, o menor deve se subordinar ao maior; do mesmo modo, devemos conferir nosso amor em uma proporção diferente no que concerne aos bens, priorizando aquilo que tem maior ser³⁶. E é claro que o bem eterno e imutável ocupa o auge de qualquer hierarquia de bens, enquanto aquilo que é passageiro ou temporal situa-se, evidentemente, num nível inferior.

³⁴ A seita dos maniqueus formou uma doutrina sincrética entre elementos do cristianismo, zoroastrismo e gnosticismo. Para eles, havia uma dualidade no universo, “no qual aparecem dois princípios ontológicos originantes do cosmo: a Luz (o Bem) e as trevas ou a matéria (o Mal), ambos de naturezas corpóreas, incriadas ou coeternas, com iguais poderes de criação, ou melhor, de emanações. Da mistura e luta entre esses dois reinos surgiram os diversos seres no universo, sendo o segundo princípio – a matéria, o responsável pelos males no mundo. A partir desse dualismo ontológico, deduzia uma moral, na qual explicava a origem do mal no homem, por ser o homem uma mescla de corpo e alma, ou melhor, uma mistura das duas substâncias originárias, corpo – matéria ou o Mal – e a alma – Luz ou o Bem. E assim como no universo a matéria é responsável pelos males físicos, no homem, o corpo é a causa dos males, inclusive os morais. Melhor dito, os males no homem também são de natureza física, fruto da parte má de sua natureza, o que significa dizer que o mal moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, ou que não há o princípio da culpa ou responsabilidade. Com isso, os maniqueus pensavam isentar Deus de toda a responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente” (COSTA, Marcos Roberto Nunes. *op. cit.*, p. 34).

³⁵ Cf. *De lib., arb.*, I, 16, 35a.

³⁶ “A ordem do ser funda a ordem do dever, o ontológico - comanda ao ético”(RAMOS, Manfredo. **A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015, p. 47).

O homem, como já foi dito, possui um peso natural (o amor) que o impele ao seu lugar de repouso. Tal repouso só é possível com a satisfação dos desejos, ou seja, no direcionamento do amor àquilo que satisfaz inteiramente o homem. Portanto, faz-se mister amar não aquilo que é passageiro, mas um bem durável, que não passa com o tempo. A verdadeira felicidade terrena se torna possível quando depositamos nosso amor naquilo que é eterno. Cumpre-se, dessa maneira, a definição de felicidade que Agostinho estabelece na obra *De Trinitate*: a felicidade reside em possuir tudo o que quer (isto é, aquilo ao qual nosso ser está inclinado) e não querer nada de mal³⁷, já que somente em Deus é-nos possível aplacar o mais íntimo dos nossos desejos³⁸. Assim, é possível afirmar que a felicidade confunde-se com o repouso dos desejos naquilo que satisfaz o homem plenamente. Somente é feliz quem encontra o lugar para o qual sempre esteve atraído, e o único bem que pode oferecer o repouso ao homem é aquele que é eterno. Resumindo o que vimos até aqui, o homem que busca naturalmente a satisfação dos seus desejos (ou seja, que busca a felicidade) somente atingirá sua meta em Deus, corrigindo as desordens do amor por meio do exercício da virtude compreenderá a ordem natural e tomando ela como modelo ordenará a si mesmo, chegando, enfim, à sabedoria e a beatitude.

Agostinho, didaticamente, ensina como amar de modo ordenado através dos conceitos de “utilizar” e “fruir”. Veremos nas seções seguintes como essa centralidade do amor na antropologia agostiniana irá finalmente revelar-se no campo da ética com o amor ao próximo.

4.2 Utilizar e fruir

Na ordem do amor os bens estão divididos hierarquicamente e há uma disposição adequada do amor em relação a esses bens, para explicitar essa estrutura Agostinho elabora a teoria do “utilizar” e do “fruir”.

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objetos de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas.³⁹

³⁷ Cf. *De Trin.*, XIII, 5, 8.

³⁸ Cf. *Conf.*, I, 1,1.

³⁹ *De doct., christ.*, I 3, 3.

Para ele, as coisas podem ser divididas em dois grupos no que concerne ao modo de amar. Há aquelas das quais devemos fruir, isto é, aderir por amor a elas próprias. E as outras, que devemos amar utilizando-as; que significa um modo diferente de amar, nesse caso não depositamos nosso amor diretamente, mas orientamos o amor daquilo que usamos para chegar àquele bem do qual devemos fruir. Vejamos a bela analogia do peregrino feita pelo Bispo de Hipona no *De doctrina christiana*:

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade.⁴⁰

É o triste destino daqueles que não compreendem ou não aceitam a autoridade da ordem, desviando-se da verdadeira pátria perdem-se em meio aos bens menores, jamais alcançando o apropriado repouso. A verdadeira vida feliz só é possível quando usamos das coisas criadas, ou seja, dos bens temporais, para alcançar as realidades eternas. Mesmo no que se refere aos homens, o amor recíproco também deve obedecer a esse critério. Por serem criatura, também os homens devem amar-se não visando aí à obtenção do deleite no gozo mútuo, mas utilizando-se uns dos outros para chegarem ao gozo mútuo em Deus. Agostinho esclarece essa questão, mostrando que “usar” de outro homem não significa um ato de individualismo ou alienação, pelo contrário, consiste na conquista simultânea do deleite em Deus:

O homem justo e os santos anjos, quando nos veem cansados e desejosos de repousar e deter-nos neles, reconfortam-nos com os bens que receberam para serem empregados em nosso favor, ou com os bens que receberam para si próprios. Esses bens, entretanto, não procedem deles. E após nos terem reconfortados, incitam-nos a prosseguir o caminho para a pátria, onde seremos felizes, gozando com eles.⁴¹

⁴⁰ *De doctr., christ.*, I, 4, 4.

⁴¹ *De doctr., christ.*, I, 33, 36.

Agostinho reforça, em outra passagem do *De doctrina christiana* sua classificação dupla dos seres, separando Deus, o criador, das demais coisas, as criaturas. Afirma, ainda, que a fruição (o gozo) é destinada apenas a Deus, pois de todos os outros seres existentes do mundo nosso amor seguramente não poderá neles encontrar seu fim, mas usá-los para, por fim, ancorar no único ser digno de deleite:

Na verdade, usar alguma coisa com deleite é certamente encontrar nela seu gozo. Porque quando está presente um objeto do qual se gosta, necessariamente isso traz consigo certo deleite. Mas se, transcendendo o deleite, te referires àquele em que hás de permanecer, então usas do objeto amado e dir-se-á, só de modo abusivo, que gozas dele. Mas se aderes a esse objeto que amas e permaneces nele, pondo aí o fim de tua alegria, então, com propriedade, dir-se-á que gozas dele. Ora, tal deve acontecer somente com a Trindade, isto é, o sumo e imutável Bem.⁴²

Portanto, deve o homem somente fruir de Deus. Deste modo, não estará somente cumprindo a ordem natural, mas encontrando também o caminho da felicidade e, por conseguinte, a Verdade. Pois felicidade e Verdade coincidem e a Verdade ensina que o sumo bem do homem está em fruir de Deus⁴³.

4.3 Os bens a serem amados

Segundo Agostinho, nem todos os objetos destinados ao nosso uso são dignos de amor, mas somente aqueles que nos ligam a Deus. Sobre isso, ele diz:

Quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de nós; o segundo somos nós próprios; o terceiro o que se acha a nosso lado; o quarto o que está abaixo de nós. A respeito do segundo e do quarto não foi necessário serem dados preceitos. Pois, por muito que o homem se afaste da verdade, sempre lhe ficará o amor a si próprio e o amor a seu corpo. Porque o espírito que foge à luz imutável que reina sobre todas as coisas, o faz para ser senhor de si mesmo e do próprio corpo. Por conseguinte, não pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo.⁴⁴

Quando ele diz “nós próprios” e o que está “abaixo de nós” refere-se, respectivamente, à alma e ao corpo. Para ele, nunca houve necessidade de se ter um

⁴² *De doctr., christ.*, I, 36, 37.

⁴³ Cf. RAMOS, Manfredo. *op. cit.*, p. 42.

⁴⁴ *De doctr., christ.*, I, 23, 22

mandamento para o amor de si próprio, mas é necessário, no entanto, que compreendamos como devemos efetivar esse amor, para que não haja nenhum abuso.

É um erro comum à humanidade considerar a boa vida aquela em que nos tornamos superiores, seja pelo status ou pelas riquezas. A maior vitória consistiria em cercar-se de servos e dominar os que por natureza estão ao nosso lado, ou seja, ocupando o mesmo patamar na escala dos seres. A raiz desse mal e de tantos outros é o orgulho, o desejo de tentar se elevar além da sua condição natural e tentar subjugar o próximo. Daí, conforme pensa Agostinho, derivam os tormentos e perturbações que afligem uma alma corrupta, pois o verdadeiro cuidado com a alma reside unicamente no apego solidário a um bem superior, em outras palavras, a alma não se mantém hígida no aferro aos bens transitórios, mas somente ao contemplar um bem verdadeiramente superior: Deus ⁴⁵. Não é possível uma vida ordenada e sábia quando a alma se distancia das realidades superiores. Qualquer relação de dominação entre os homens, como veremos adiante, desloca o homem da luz da sabedoria e o lança na escuridão da miséria humana.

Quanto ao corpo, é manifesto que todos buscam sua conservação e saúde. Até aqueles que submetem o próprio corpo a pesadas labutas e privações, se o fazem retamente, não fazem no sentido de aniquilar o próprio corpo, mas sim com a intenção de reprimir as paixões. Diz Agostinho:

Logo, quando alguns dizem que prefeririam viver sem o corpo, enganam-se inteiramente. Porque não é a seu corpo, mas à corrupção corporal e seu pesado fardo que eles odeiam. Assim, o que eles queressem, sem dúvida, não é ficar sem o corpo, mas tê-lo incorruptível e perfeitamente ágil. ⁴⁶

Esse exemplo, para Agostinho, é bastante interessante por ilustrar sua noção de ordem natural. O corpo, por ser inferior ao espírito, precisa estar por ele dominado. Devido ao mau hábito, corpo e alma estão em desordem, por esse motivo é necessário que o primeiro esteja em harmonia com o segundo. Para tanto, a alma deve reger todos os movimentos corporais, isso para que seus apetites desmedidos não afastem o homem dos caminhos da virtude⁴⁷.

Assim, é necessário que esse amor seja ensinado. Pois o “amar a si mesmo” integral, levando em conta os dois aspectos constitutivos do homem (corpo e alma),

⁴⁵ Cf. *De doctr., christ.*, I, 23, 23.

⁴⁶ *De doctr., christ.*, I, 24, 24.

⁴⁷ Cf. *De doctr., christ.*, I, 24, 25.

precisa estar em consonância com a ordem natural. Os bens da alma e a saúde corporal não formam um antagonismo, pelo contrário, eles estão interligados para quem busca assimilar a ordem e viver a felicidade possível nessa vida.

4.4 O amor a Deus e ao próximo

Enquanto o amor de si próprio é entendido como algo natural, sendo apenas necessário o entendimento correto para que corpo e alma estejam em acordo, o amor a Deus e ao próximo precisa ser incentivado. Diz Agostinho:

Não houve necessidade de ser dado preceito ao homem para amar-se a si próprio e amar ao seu corpo. Isso porque o que somos e o que está posto abaixo de nós e em relação conosco, nós os amamos pela lei inviolável da natureza.⁴⁸

Para justificar o amor a Deus e ao próximo, Agostinho busca inspiração no mandamento cristão “amarás a Deus e ao próximo com a ti mesmo”. No entanto, tal mandamento apenas reforça o que pode ser percebido racionalmente pela compreensão da ordem natural e perfeita⁴⁹.

Sobre o amor a Deus já vimos que é somente dele que devemos fruir, porque de todas as outras coisas e seres a maneira apropriada de amar é usando-os para chegar a Deus. Resta-nos expor a hierarquia no amor ao próximo.

No tocante ao amor ao próximo, Agostinho é bem claro: “[...] todos devem ser amados de forma igual”⁵⁰. Não há distinção entre as pessoas, pois o próximo não é somente aquele que está ao nosso lado, mas qualquer um, ou seja, todo homem é nosso próximo.

Entre os que podem gozar de Deus conosco, amamos alguns a quem favorecemos; amamos outros que nos favorecem; amamos aqueles de cujo auxílio necessitamos e ao mesmo tempo atendemos às suas indigências; por fim, amamos a certos a quem não somos de nenhuma utilidade e tampouco deles esperamos coisa alguma.⁵¹

⁴⁸ *De doctr., christ.*, I, 26, 27.

⁴⁹ Cf. ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 10.

⁵⁰ *De doctr., christ.*, I, 28, 29.

⁵¹ *De doctr., christ.*, I, 29, 30.

“Devemos amar o próximo como amamos a nós mesmo”, tal mandamento, retirado do texto bíblico, é, antes disso, a chamada “regra de ouro” da moralidade antiga: “não faças ao outro o que não queres que te façam”⁵². Segundo Arendt, esse preceito situa-se numa esfera pré-teológica, é anterior ao dogma religioso. É o próprio entendimento da ordem que traz às claras o amor universal, destinado a toda criação, por esse motivo todos são considerados nosso próximo. “É evidente que é a todo homem que se há de considerar como próximo, visto que não se há de fazer mal a ninguém”⁵³.

Não é possível, contudo, deixar de lado a seguinte situação: devido à presença do mal do mundo (fruto da ação humana) é comum encontrarmos quem viva carente dos bens necessários para a manutenção e desenvolvimento da vida. Nesse caso, aquilo que temos de supérfluo deve ser destinado à satisfação da necessidade do próximo, esta é a caridade fraterna. Existem vários níveis de caridade e o ponto de partida para a perfeição da caridade é atender o necessitado em suas carências materiais.

Eis por onde começa a caridade [...]. Que a caridade já mova tuas entranhas, a fim de te fazer agir, não por ostentação, mas por superabundância de misericórdia; vinda do fundo do coração. Que a caridade te torne atento à miséria em que está imerso teu irmão.⁵⁴

Isso nos coloca outra dificuldade: se, por exemplo, o número de carentes ultrapassa as nossas condições assistenciais, o que fazer? Como definir a quem prioritariamente socorrer? Para Agostinho, “[...] em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos”⁵⁵, isto é, “[...] devemos atender de modo especial aos que nos estão mais ligados pelas circunstâncias concretas de tempo e de lugar”⁵⁶.

Assim, amando o próximo como a si mesmo, utilizando desse amor para o deleite em Deus, pode o homem sintonizar seu amor com a hierarquia da ordem natural e perfeita. É, pois, através do próximo que um dos caminhos para Deus irrompe. E, principalmente, amando aquele que mais precisa - o pobre e necessitado.

A ordem divina impulsiona o amor, realidade interior do homem, ao encontro com o pobre. A ética de Santo Agostinho é voltada às situações mundanas, às condições

⁵² *De doctr., christ.*, III, 14, 22.

⁵³ *De doctr., christ.*, I, 30, 32.

⁵⁴ *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 12.

⁵⁵ *De civ. Dei*, XIX, 16.

⁵⁶ *De doctr., christ.*, I, 28, 29

concretas da vida humana, é imperativo que cada pessoa deva ter acesso ao mínimo de bens materiais para uma vida digna. Tal é a forma como a caridade se expressa, como uma força que conduz os seres humanos a entrarem em comunhão uns com os outros, garantindo a reprodução da vida com dignidade. A ação direcionada ao pobre, dessa forma, adquire centralidade na ética agostiniana, pois não somente é começo da caridade, mas uma de suas maiores expressões⁵⁷, já que gera consequências na vida outro:

Portanto, irmãos, o começo da caridade é dar de seu supérfluo ao necessitado, ao que está colocado em dificuldades. Quem dá da abundância de seus bens temporais, liberta seu irmão de tribulações terrenas. Está aí o início da caridade⁵⁸

É perceptível uma inclinação por parte de Agostinho na construção de uma sociedade materialmente mais justa ou mesmo com igualdade entre as pessoas⁵⁹, e a posse e o uso dos bens estão no cerne da questão. Os bens devem ser partilhados a fim de atender as demandas de quem mais precisa, pois “[...] possuem bens alheios os que possuem bens supérfluos”⁶⁰. O acúmulo de bens é contrário à ordem do amor. Numa interpretação mais radical, poderíamos até sustentar, referendados pelas próprias palavras do autor, uma crítica ao conceito de propriedade privada e uma aspiração por um modelo socioeconômico com comunhão de bens. Para Agostinho: “Necessariamente se torna soberbo quem possui bens particulares”⁶¹. E, ainda no mesmo comentário ao Salmo 131, completa:

Quem, contudo, quer arranjar um lugar para o Senhor, contente fica não com seus bens particulares, mas com os comuns. Foi isso que os fiéis então fizeram com seus próprios bens; puseram-nos em comum. Então perderam o que tinham de seu? Se os possuíssem sozinhos, cada qual teria o que era seu; teria apenas isso; ao tornarem comuns seus bens particulares, também os bens dos outros se fizeram seus. A caridade esteja atenta. Por causa dos bens que cada um de nós possui, existem contendas, inimizades, discórdias, lutas entre os homens, tumultos, dissensões, escândalos, pecados, iniquidades, homicídios. Por que razão? Por causa do que possuímos em particular. Acaso brigamos por causa do que possuímos em comum? Em comum respiramos o mesmo ar, vemos em comum o mesmo sol. Felizes, portanto, os que de tal modo

⁵⁷ “Pode haver obra mais manifesta da caridade do que atender os pobres?” (*In ep. Joan. ad Parthos*, VI, 2).

⁵⁸ *In ep. Joan. ad Parthos*, VI, I.

⁵⁹ Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5.

⁶⁰ *En., Ps.*, 147, 12.

⁶¹ *En. Ps.*, 131, 7.

dispõem um lugar para o Senhor, que não gostam de ter bens particulares.⁶²

Antecipando em alguns séculos pensadores modernos críticos da propriedade privada, Agostinho afirma com muita clareza que os males do mundo (inimizade, discórdia, briga e até o homicídio) estão diretamente relacionados à posse de bens particulares. Ora, se é preferível o comum ao privado, se a posse de bens inclina o homem a soberba, e se são esses mesmos bens a causa de tantos males; não parece forçoso afirmar que no pensamento de Agostinho, principalmente em seus comentários bíblicos, há uma severa crítica à noção de propriedade privada e uma predileção pela comunhão de bens. Em defesa da comunhão de bens podemos citar ainda uma passagem da obra *Regula ad servos Dei*:

Igualmente, que ninguém trabalhe para si próprio, mas cada um de vós trabalhe em favor de todos. E nisso ponha mais aplicação, constância e zelo do que se trabalhasse em benefício pessoal [...]. Isso significa que o bem comum deve se antepor ao bem particular e não o bem particular ao comum. E, assim, podereis medir vosso crescimento, pelo modo com que vos preocupais com o interesse comum, colocando-o acima de vosso interesse particular.⁶³

Assim, não resta dúvida que a *ordo amoris* firma uma ética cuja origem antropológica e metafísica leva, em última instância, a busca de um ambiente onde a caridade possa agir sem a sombra do orgulho e da soberba. Em outras palavras, a ética agostiniana, centrada no amor, apesar de não propor as bases de uma teoria política e econômica, indica um modelo social fundamentado na comunhão de bens, pois “[...] para a caridade importa mais o que é comum do que o que é privado”⁶⁴.

Conclusão

Descrevemos, com esse percurso interpretativo da filosofia de Santo Agostinho, o caminho do amor ordenado, do interior humano a Deus na busca pela felicidade; e como esse caminho leva necessariamente ao próximo e como esse encontro com o próximo implica em ações concretas direcionadas a satisfação das carências materiais. Desejamos, com isso, apresentar um lado do pensamento de Agostinho pouco explorado, voltado aos

⁶² *En. Ps.*, 131, 5.

⁶³ *Reg.*, V, 31.

⁶⁴ *Ep.* 140, 25, 62. “Y pues la caridad mira más por lo común que por lo privado”, tradução nossa.

dilemas terrenos da vida humana e com isso destacar que a ética proposta pela filosofia cristã não fixa exclusivamente sua atenção nas questões metafísicas de Deus e da salvação da alma humana, mas que também está atenta à esfera material e à justiça social. E, respondendo aos questionamentos feitos na introdução desse trabalho, diríamos que o pensamento ético de Agostinho continua atual ao trazer do íntimo humano um fundamento que orienta a ação, ou seja, uma ética que possui como núcleo uma realidade inerente ao próprio homem: o amor.

Referências

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos* (livros XI-XXII). Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990, vol. II, 2ª ed.
- _____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução, adaptação e notas de Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007 [col. “Patrística”, vol. 17].
- _____. *A Trindade*. Tradução e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Paulus: 2008 [col. “Patrística”, vol. 7].
- _____. *Cartas*. Biblioteca de Autores Cristianos [Obras completas - versión española]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2015.
- _____. Comentário Literal ao Gênesis. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005 [col. “Patrística”, vol. 21].
- _____. *Comentário aos Salmos: Salmos 101-150*. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiros de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 1997 [col. “Patrística”, vol. 9/3].
- _____. *Comentário da primeira epístola de São João*. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1986.
- _____. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 [col. “Patrística”, vol. 24].
- _____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 21ª ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*. Biblioteca de Autores Cristianos. [Obras completas - versión española]. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index.htm>>. Acesso em: 18 mar. 2015.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1995 [col. “Patrística”, vol. 8].
- _____. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução de Aduary Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998 [col. “Patrística”, vol. 11].
- _____. Regra para os servos de Deus. In: BOFF, Clodovis. *A regra de Santo Agostinho*. Apresentação e comentários de Clodovis Boff. Petrópolis: Vozes, 2009 [col. Regras comentadas].
- ARENDRT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. *Tempos líquidos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

- BOFF, L. *A urgência de refundar a ética e a moral*. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2014/10/27/a-urgencia-de-refundar-a-etica-e-a-moral/>. Acesso em: 10 mar. 2017.
- _____. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- COSTA, M. R. N. *10 lições sobre Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DUSSEL, E. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes: 2012.
- FITZGERALD, A. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford, Blackwell, 2002.
- RAMOS, M. *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015

Recebido em: 17/05/2020
Aprovado em: 03/09/2020