

AGOSTINHO: A ÉTICA

Francisco Benjamin de Souza Netto*

SÍNTESE – Certamente Sto. Agostinho jamais se propôs a escrever um tratado sistemático de Ética, ainda que o opúsculo sobre os costumes da igreja cristã e dos maniqueus possa representar um projeto desta ordem. Todavia, há em sua obra todos os elementos de uma ética, desde que se veja nesta a face humana do Deus Unitrino, isto é, a expressão de sua participação na Trindade, nos termos de uma indissociável unidade que abrange desde os princípios do humano à sua sobrelevação, a perfazer-se no amor que unifica e une. Eis por que um tratado à parte seria inexequível se colocado no registro da vontade qual instância estanque em relação à inteligência (ou à mente) e à memória.

ABSTRACT – Saint Augustine certainly never did aim to write a systematic treatise of Ethics, although his work, concerning the customs of the Christian Church and the Manicheans, perhaps represents such a project. However, in his work we find all the elements of an Ethic, if we see in itself the human face of the Trinitarian God, i. e., the manifestation of his participation in the Trinity, in the sense of an unseparable unity, comprising that which belongs to the human nature and at the same time the elevation to the supernatural life, that has its perfection in the unifying love. Therefore, it would be impossible a separate treatise, if we did put it only in the will, like a closed court, with reference to the intelligence and to the memory.

A ética de Santo Agostinho é inequivocamente uma ética do Amor, mais precisamente da *dilectio* e, em linguagem cristã, da *charitas*. Do que lhe transmitiram os predecessores, pagãos e cristãos, gregos e latinos, para não falar dos berberes, seus irmãos, nada se perdeu. Os autores que empreenderam um estudo de conjunto da mesma, ainda quando o fizeram segundo um modelo posterior e anacrônico, não deixaram de o desvelar. Em perspectiva agostiniana nada se exaure; o que não se supera em sua forma superior, supera-se na memória do homem. Certamente, ela não pretende erigir uma ética que faça abstração da elevação do homem à vida divina. Eis por que as virtudes que a tradição cristã denominou teológicas são dominantes. É sob a sua égide e à sua luz que as virtudes humanas emergem quanto à sua plena razão de ser, sem detrimento de sua especificidade: apenas, Agostinho nestas não se detém, contentando-se em fazer-se canal de uma tradição que respeita, mas que se permite situar no horizonte de um muito preciso *summum bonum* em vista do qual existem e no qual, como o veremos, subsistem sobrelevadas. Nesses termos, entre elas, contempla-se a prudência; todavia, mais procede-se à sua redução ao amor, do que se determina a sua quiddidade, excetuado o essencial. Assim, é ele um canal na tradição desta virtude à posteridade, sem que se

* Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

possa dizer que, em seu pensamento, é ela explicitamente tematizada como aquele momento em que o que é faz-se ético. Isto subsiste implícito, como o veremos, mas não detém o teólogo polarizado pelo *summum bonum*. Não se prescinde jamais da prudência, mas o pensamento se precipita sempre para além de sua consideração. Isto pode sugerir ao ouvinte ou leitor que Agostinho antecipa uma ética da consciência. Em certo sentido ele o faz, desde que não se pretenda isolar a consciência ética da teórica; todo ato moralmente comprometedor é necessariamente "côncio", *consciuis*, porque sem o *intellegere* nada é humano e, por conseguinte, nada é ético. Mas o *ethos* só é dado ao homem naquela luz que o alcança precisamente quando suscita a *intellectio*. Esta, por sua vez, é indissociável do homem em sua *essentia*. Nesta última, por identidade, forma ela indissolúvel trindade. Eis por que, se Agostinho preludia uma ética da consciência, fá-lo como quem detecta a lei de um homem côncio de si mesmo e, precisamente por isto, ciente da ação que se lhe impõe e do que é, em cada momento, o bem, porque incremento de sua participação no *summum bonum*. Como se há de observar ao longo destas linhas, o caráter inteligente da ética e das virtudes que a efetivam não se instaura em ato único mas obedece a momentos. A consideração da trindade como revelação, ao levar nosso autor à demanda de similitudes e imagens, há de acabar por levá-lo àquela unidade que faz a dignidade do homem. Unitrino, é este "*cognitio uolens*", isto é, "*amans*", já que o amor é a vontade intensiva. Nele, portanto, o que há de ético em seu ser "*consciuis*" se insere na "*intellegentia*"; não há lugar para juxtaposição e o ético e o teórico são o mesmo. Eis por que seria artificial, aí, opor-se uma ética da consciência à da prudência; esta se insere naquela, sem, talvez, a tematização que a Idade Média e a leitura de Aristóteles fazem esperar; tal inserção se produz por redução ao amor, mas sem perda de quiddidade. Procuremos mostrá-lo a partir de alguns textos de Agostinho.

São dois, portanto, os polos de atenção desta nossa consideração: o lugar da prudência entre as virtudes reconhecidas pelo Doutor de Hipona e a sua importância para a emergência de uma teoria da consciência no âmbito do Cristianismo, teoria que não se circunscreve à ética, mas não deixa de ter implicações para esta. No que concerne a ambos os temas, cabe assinalar que o que move o pensamento de nosso autor é o desafio que se pôs concretamente de constituir uma *Doctrina Christiana* e que esta é o lugar de quanto considera, seja a origem disto o direito, a filosofia e quanto mais possa considerar-se.

Nosso trabalho é ainda um começo e uma primeira constatação que se impõe é a que há muito a fazer quanto a precisar o lugar da ética no pensamento agostiniano, a despeito dos estudos de Mausbach, Gosselin e Boyer. Seja como for, os textos que serão a própria essência de nossa comunicação, embora criteriosamente escolhidos, nem por aproximação permitem que se esgote o simples percurso do terreno a ser explorado. Mesmo assim, há de ser possível apreender algo do desafio de se isolar ou precisar um tema na *moles imensa* constituída pela obra do Mestre do Ocidente.

O primeiro dos textos a considerar, clássico na abordagem da questão, é tomado ao *De moribus ecclesiae catholicae*, capítulos XV e XXIV e pode ter-se em conta de o lugar em que mais imediatamente se apreende o que Agostinho rece-

beu de seus predecessores e como ele o transmitiu. Marrou data-o entre 388 e 390, os três anos havendo sido o lapso de tempo de sua composição. Eis o que reza:

"Quod si uirtus ad beatam uitam nos ducit, nihil omnino esse uirtutem affirmauerim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur uirtus, ex ipsius amoris uario quodam affectu, quantum intellego dicitur. Itaque illas quatuor uirtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur: fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur: iustitia, amor soli amato seruiens, et propterea recte dominans: prudentia, amor ea quae adiuuatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse, amorem Deo sese integrum incorruptumque seruientem: fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem: iustitiam, amorem Deo tantum seruientem, et ob hoc bene imperantem caeteris, quae homini subiecta sunt: prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuuaretur in Deum, ab iis quibus impedi potest" (I, xv, 25).

Eis o texto fundamental: não há por que pensar que Agostinho haja mudado sua posição a respeito, como adiante se mostrará. Observe-se, entretanto, que, se é absoluta a redução de toda virtude ao amor de Deus, nem por isso as diferenças assinaladas devem considerar-se meramente de razão. Ao contrário: sem ser possível pretender-se serem elas distintas do amor, são nele distintas umas das outras; é ele um *subiectum* capaz das mesmas como diferenciações que o perfazem em vista da efetividade. Note-se igualmente que, excetuada a redução assinalada, preserve-se no mais a tradição em que a marca do estoicismo é patente.

Há, porém, mais a considerar na mesma obra. Como é hábito em Agostinho, mesmo havendo sido escrita em vista de uma polêmica, abre-se ela para além dos limites da mesma. Assim, após insistir, no capítulo XVIII, em que a plena verdade reside na Igreja Católica em razão da unidade de consenso que esta reconhece nos dois Testamentos, mostra o autor como estes testemunham sobre o bem proporcionado pelas virtudes acima definidas. Assim, reiterando proporcionar a temperança a integridade e incorrupção do amor divino, escreve:

"Munus enim eius est in coerendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quae nos auertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis eius, quod est, ut breui explicem, beata uita. Ibi enim est sedes ueritatis, cuius contemplatione perfruentes, eique penitus adhaerentes, procul dubio beati sumus: inde autem decedentes, magnis erroribus doloribusque implicantur" (XIX, 35).

Tal concepção, na qual se depara como o agostinismo une verdade e amor, sendo o lugar daquela a lei antes de ser a vida beata, é em seguida amparada pelo coerente testemunho dos dois Testamentos: o capítulo XX mostra como ela coibe os excessos da *cupiditas* do que é sensível para direcionar para Deus o melhor do amor; o capítulo XXI atribui-lhe a missão de opor resistência e neutralizar a vã-glória, haurida desde o agradar os homens à filosofia. Invocada sempre, é a autoridade das Escrituras assim sintetizada e interpretada:

"Nolite conformari huic mundo (Rom. 12, 2): simul enim demonstrandum est ei rei quemque conformari quam diligit" (*ibidem*). O mesmo faz-se com a fortaleza: no capítulo XXII diz-se: "De fortitudine uero non multa dicenda sunt. Amor namque ille de quo loquimur, quem tota sanctitate inflamatum esse oportet in Deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis uocatur" (40,).

Não se poderia ser mais preciso quanto à unidade no amor mas é clara também a determinação própria, neste, da virtude abordada: é por sua inerência que o amor supera a resistência e a dor e sua importância merece e recebe também o testemunho dos dois Testamentos (XXIII, 42-43).

Segue-se a consideração da justiça e da prudência. Situando a primeira no horizonte dado pela impossibilidade de se servir a dois senhores (Mt. 6, 24), precisa-se a obra que, no amor, é-lhe peculiar:

"Hanc ergo iustitia uitae regulam dabit huic amatori, de quo sermo est, ut Deum quem diligit, id est summo bono, summae sapientiae, summae paci libentissime seruiat; caeteraque omnia partim subiecta sibi regat, partim subiicienda praesumat" (XXIV, 44).

Em seguida passa-se à segunda:

"Nec de prudentia diutius disserendum est, ad quam dignoscentia pertinet appetendorum et uitandorum. Quae si desit, nihil eorum de quibus iam dictum est, effici potest" (ibidem, 45).

Eis não só a determinação da competência mas também o reconhecimento da necessidade: uma palavra, em tudo o que se segue, expressa o testemunho das escrituras a favor desta virtude: vigilância. Feitas estas precisões, considera-se a questão devidamente tratada:

"Quid amplius de moribus disputem? Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere est bene uiuere, ut nihil sit aliud bene uiuere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere: a quo existit, ut incorruptus in eo amor atque integer custodiat, quod est temperantiae: et nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis; nulli alii seruiat, quod est iustitiae; uigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusue subrepat, quod est prudentiae" (XXV, 46).

É isto que se tem em conta de perfeição para o homem e é isto que tem nas Escrituras seu amparo. Fica clara a redução ao amor acima constatada, restando divisar a sua fundamentação, o que faremos adiante à consideração de outras passagens. Ora, o próprio articular-se do tratado o manifesta: segue-se ele com a consideração do amor, *dilectio* de si mesmo e do próximo (cp. XXVI). No que concerne ao amor chegado à plenitude isto é inequívoco: "Virtus est charitas qua id quod diligendum est diligitur" (Epist. CLXVII, 15). Donde: "Definitio breuis et uera uirtutis: ordo est amoris" (De *Ciu. Dei*, XV, 22). Em verdade, sem detrimento do livre arbítrio da vontade, cumpre-se uma lei em termos de necessidade: "Quod amplius nos delectat secundum id operemur necesse est" (Expositio in Epistol. ad Galatas, 49).

Em verdade, se se procura uma definição de virtude em Agostinho, chega-se forçosamente à acima enunciada. Sem dúvida, pode-se partir de antecedentes: "Ars enim quippe ipsa bene recteque uiuendi, uirtus a ueteribus definita est. Unde ab eo quod graece *areté* dicitur uirtus, nomen artis latinus traduxisse putauerunt" (De *Ciuitate Dei*, IV, xxi). Todavia, como se expõe imediatamente a seguir, a *uirtus* não se reduz ao *ingenium*, caso contrário, os mesmos antigos, que assim a entenderam quanto à sua etimologia, não teriam recorrido a tantos deuses para obtê-la ou seus benefícios! Estes não foram estranhos não só à simples possibilidade natural do ser virtuoso, mas mesmo à efetiva adequação à cidade de Deus:

"Quapropter quisquis alienigena, id est, non ex Israel progenitus, nec ab illo populo in canoem sacrarum litterarum receptus, legitur aliquid prophetasse de Christo, si in nostram noti-

tiam uenit, aut uenerit, ad cummulum a nobis commemorari potest: non quo necessarius sit, etiamsi desit, sed quia non incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines quibus hoc mysterium reuelatum est, et qui hoc etiam praedicere impulsus sunt, siue participes eiusdem gratiae fuerint, siue expertes, sed per malos angelos docti sunt, quos etiam praesentem Christum, quem iudaei non agnoscebant, scimus fuisse confessos. Nec ipsos iudaeos existimo audere contendere, neminem pertinuisse ad Deum, praeter israelitas, ex quo propago Israel esse coepit, reprobato eius fratre maiore. Populus enim reuera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit: homines autem quosdam non terrena, sed caelesti societati ad ueros israelitas supernae ciues patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt..." (De Ciuit. Dei, XVIII, 47),

caso contrário negar-se-ia a justiça atribuída a Jó!

Em verdade o critério de pertinência à *Ciuitas Dei* nada tem de étnico ou linguístico:

"Si ergo queratur a nobis quid ciuitas Dei de his singulis interrogata respondeat, ac primum de finibus honorum malorumque quid sentiat, respondebit aeternam uitam esse summum bonum, aeternam uero mortem summum malum: propter illam proinde adipiscendam, istamque uitandam, nobis recte est uiuendum" (De Ciuit. Dei, XIX, iv, 1).

E é em vista de um tal fim que a virtude advém à vontade amante:

"Porro ipsa uirtus, quae non est inter prima naturae, quoniam eis postea doctrina introducente superuenit, cum sibi bonorum culmen uindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum uitis, nec exterioribus, sed interioribus: nec alienis, sed planis nostris et propriis; maxime illa, quae graece sive, latine temperantia nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant?" (Idem, *ibidem*, 3).

O mesmo modo de ver se aplica às restantes:

"Quid illa uirtus quae prudentia dicitur? nonne tota uigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis *istiquis* uitandis nullus error obrepat? Ac per hoc et ipsa nos in malis, uel malis in nobis esse testatur" (Idem, *ibidem*, 4).

Soma-se ao combate o discernimento do mal por oposição ao bem e o ditame de não consentir, mas sem que ambas possam suprimi-lo nesta vida. De início e neste início que é a vida presente, algo acresce:

"Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo e animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius, quam in huius operis iam fine requiescere?" (*ibidem*).

Importa assinalar o que isto implica para Agostinho:

"Tanto quippe minus anima subditur Deo, quanto minus Deum in ipsis suis cogitationibus concipit; et tanto minus animae subditur caro, quanto magis aduersus spiritum concupiscit" (*ibidem*).

Eis assinalada a importância da *cogitatio* para a prática mesma da virtude: a oposição *minus – magis* revela o quanto o voluntário agostiniano é cogitante. O caráter decisivo desta precisão há de assinalar-se adiante. Por ora, assinale-se também que, se a temperança é a arte da medida e a prudência, do discernimento, *dignoscentia*, a justiça o é da ordem devida. Mas falta ainda algo:

"Iam uero illa uirtus cuius nomen est fortitudo, in quantacumque sapientia euidētissima testis est humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare" (*ibidem*).

A crítica que, em seguida, faz-se aos estóicos e, após, aos acadêmicos insere-se na crítica à filosofia destes autores incluída em *Santo Agostinho e a Filosofia*. Por ora é suficiente resumi-la na denúncia da falácia inerente a todo o projeto de uma beatitude meramente temporal. Mas importa deter a atenção no que resulta da presente leitura: a fortaleza perfaz o quadro das virtudes enquanto estas são os recursos que a vontade amante adquire e cultiva para além do que lhe é naturalmente dado, embora não contra este, no sentido de levar de vencida o que se lhe opõe: nelas desenvolve ele a capacidade de moderar, discernir, ordenar, resistir! E não o faz apenas nem principalmente na esfera do singular:

"Quod autem socialem uitam uolunt esse sapientis, nos multo amplius aprobamus", pois o que se visa é a "socialis uita sanctorum" (XIX, v.).

Passemos, em seguida, a dois segmentos do *De trinitate*. No primeiro, tomado a VI, iv, 6, a consideração faz-se em vista do mistério estudado; no segundo, tomado a XIV, ix, 12, algo acresce ao que até aqui se viu: a perspectiva é escatológica: trata-se de saber, a partir de uma *lectio* de Cícero, o que pensar das virtudes ditas cardiais. O primeiro texto visualiza as virtudes em sua indissociável unidade:

"Sic enim uirtutes quae sunt in animo humano, quamuis alio atque alio modo singulae intellegantur, nullo modo tamen separantur ab inuicem, ut quicumque fuerint aequales, uerbi gratia, in fortitudine, aequales sint et prudentia, et temperantia, et iustitia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia, sequitur ut huius fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine aequales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de caeteris uirtutibus inuenies, si omnes eadem consideratione percurras. Non enim de uiribus corporis agitur, sed de animi fortitudine".

Importa atentar para as precisões finais do texto. A unidade em causa é do *animus*, logo maior não só do que a do corpo mas também do que a de uma simples *anima*; daí sua aptidão para proporcionar uma compreensão melhor da trindade divina. De certa forma a tradição agostiniana das virtudes morais se perfaz à ocasião de uma tomada de posição sobre certa tese de Cícero. Trata-se de uma passagem clássica do Hortênsio na qual aquele que Agostinho se compraz em chamar o "magnus auctor eloquentiae Tullius" aprecia a tese deste segundo a qual as quatro clássicas virtudes não hão de subsistir se, porventura, o homem vier a emigrar, *post mortem*, para as alegadas "insulis immortale aevum, ut fabulae ferunt". Então, assim como não haveria mais razão para a eloquência, por não haver mais julgamentos a serem processados, assim também não haveria lugar para a fortaleza por não mais haver algum propósito, labor ou perigo; não haveria igualmente para a justiça por haver-se tornado impossível o apetite do alheio; nem para a temperança, por não haver mais libido; nem, enfim, para a prudência, por não caber mais escolha entre o bem e o mal!

"Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est uita laudanda. Ex quo intellegi potest, caetera esse necessitatis, unum hoc uoluntatis".

Eis a resposta do teólogo, que parte do conceito de *natura* que eleva à supereminência:

"[...] ea est natura, quae creauit omnes caeteras, instituitque naturas. Cui regenti esse subditum, si iustitiae est, immortalis est omnino iustitia; nec in illa esse beatitudine desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior esse non possit. Fortassis et aliae tres uirtutes, pru-

dentia sine ullo iam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugatione libidinum, erunt in illa felicitate: ut prudentiae sit nullum bonum Deo praepone re uel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae nullo defectu noxio delectari" (XIV, ix, 12).

O restante do texto retoma os óbices a que tais virtudes fazem face na existência presente, mostrando como tal *munus* das mesmas é transitório e visa certo estado terminal sobre o qual conclui:

"Ac per hoc ista uirtutum opera, quae huic mortali uitae sunt necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur: et aliam nunc faciunt trinitatem, cum ea praesentia tenemus, aspiciamus, amamus; aliam tunc factura sunt, cum ea non esse, sed fuisse, per quaedam eorum uestigia, quae pretereundo in memoria derelinquent, reperiemus: quia tunc trinitas erit, cum illud qualecumque uestigium et memoriter retinebitur, et agnosceatur ueraciter, et hoc utrumque tertia uoluntate iungetur" (*ibidem*).

Consideremos agora Agostinho em sua qualidade de precursor, se tal pode dizer-se, de uma teoria da consciência. Duas passagens do *De trinitate*, cuja leitura se impõe em pormenor, são, a respeito, decisivas: X, xii, 19 e XIV, vi, 8. Em verdade, elas pressupõem todo o conjunto da obra e, aqui, nós nos permitimos remeter o leitor ao estudo de conjunto que desta estamos a fazer no que concerne aos conceitos e categorias que aí o Bispo de Hipona utiliza. A primeira passagem que evocamos, X, xii, 18-19, insere-se no horizonte próprio do livro que estuda a trindade anímica *memoria-intellegentia-uoluntas* em sua qualidade de participação a permitir que se diga algo significante sobre a Divina Trindade. O estudo completo do livro encontra-se no texto acima referido. A passagem presente é a sua conclusão. Eis o fulcro da questão:

"Haec igitur tria, memoria, intellegentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae, sed una uita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae, sed una substantia. Memoria quippe, quae uita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur: quod uero memoria dicitur, ad aliquid relatiue dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de uoluntate dixerim: et intellegentia quippe et uoluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaqualque est ad se ipsam, et mens, et essentia. Quoprocina circa tria haec eo sunt unum, quo una uita, una mens, una essentia: et quicquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non prulariter, sed singulariter dicuntur. Eo uero tria, quo ad se inuicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula; non utique se inuicem caperent. Neque enim tantum as singulis singula, uerum etiam a singulis omnia capiuntur".

É aqui que a circunscrição do eu dá ensejo a que alguns falem de uma teoria da consciência:

"Memini enim me habere memoriam, et intellegentiam, et uoluntatem; et intellego me intellegere, et uelle, atque meminisse; et uolo me uelle, et meminisse, et intellegere, totamque meam memoriam, et intellegentiam, et uoluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria quam ipsa memoria est. Tota igitur memini. Item quicquid quid intellego, intellegere me scio, et scio me uelle quicquid uolo: quicquid autem scio memini. Totam igitur intellegentiam, totamque uoluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego, tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilem non intellego, consequenter etiam nec memini, nec uolo. Quicquid autem intellegibilem memini et uolo, consequenter intellego. Voluntas etiam mea totam intellegentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intellego et memini. Quapropter quando inuicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sint tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una uita, una mens, una essentia".

Eis o texto em seu inteiro e loquente teor. Há nele uma teoria da consciência? É possível admiti-lo, se não se pretender encontrar em Agostinho o que nele se gostaria de encontrar. De início, observe-se que tal teoria não circunscreve a consciência moral com a distinção com que os modernos a visualizam; em seguida, assinala-se que não se instaura uma oposição entre uma ética da consciência e outra da prudência; ao contrário, é só no âmbito da unitrindade que se podem inteligir as virtudes morais.

Mas antes importa referir e conferir as limitações que o doutor de Hipona reconhece à imagem examinada:

"Tamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis uiribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago? an adhuc eadem tria distinctius declaranda sunt in animas, per illa quae extrinsecus sensu corporis capimus, ubi temporaliter imprimitur rerum corporearum notitia?"

E continua:

"Mentem quippe ipsam in memoria et intellegentia et uoluntate suimetipsius talem reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam uelle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur; quamuis non semper se cogitarem discretam ab eis quae non sunt, quod ipsa est: ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui et intellegentia sui".

O teólogo reconhece que tudo parece absorver-se na unidade e reduzir-se a distinção meramente vocabular:

"Quasi enim non sint haec duo, sed unum duobus uocabulis appeletur, sic apparet in ea re ubi ualde ista coniuncta sunt, et aliud alio nullo praeceditur tempore: amorque ipse non ita sentitur esse, cum eum non prodit indigentia, quoniam semper praesto est quod amatur".

É só quando a memória versa sobre o outro advindo no tempo que a distinção se mostra imperativa às mentes lentas:

"Quapropter etiam tardioribus diluiscere haec possunt, dum ea tractantur quae ad animum tempore accedunt et quae illi temporaliter accidunt, cum meminit quod antea non meminerat, et cum uidet quod antea non uidebat, et cum amat quod antea non amabat. Sed aliud haec tractatio iam poscit exordium, propter huius libelli modum".

Em XV, iii, 5 Agostinho avalia o alcance do que vem de expor. Diz ele:

"In nono, ad imaginem Dei, quod est homo secundum mentem, peruenit disputatio: et in ea quaedam trinitas inuenitur, id est, mens, et notitia qua se nouit, et amor quo se notitiamque suam diligit; et haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae. In decimo hoc idem diligentius subtiliusque tractatum est, atque ad id perductum, ut inueniretur in mente euidentior trinitas eius, in memoria scilicet, et intellegentia et uoluntate. Sed quoniam et hoc compertum est, quod mens numquam esse ita potuerit, ut non sui meminisset, non se intellegeret, et diligeret, quamuis non sempre se cogitaret, cum autem cogitaret, non se a corporalibus rebus eadem cogitatione discerneret; dilata est de Trinitate, cuius haec imago est disputatio, ut in ipsis etiam corporalibus uisis inueniretur trinitas, et distinctius in ea lectoris exerceretur intentio".

O ser homem é, desde a *mens* e a *memoria* indissociavelmente um ser consciente e, deste ser consciente, emerge toda a vida moral radicada na *uoluntas*, cuja forma intensiva é o *amor*, pleno na *dilectio* que a *gratia* faz *charitas*. Mais uma vez importa remeter a nosso estudo de conjunto do *De trinitate* sob pena de simples-

mente o reproduzir. É na *notitia*, dada pelo *nosse*, *cognoscere* ou *cogitare*, bem como pelo desafiador *intelligere*, que o *amor* é consciente, assim como é pela *intelligentia* que a *uoluntas* é inteligente não só do que a *memoria* retém, mas desta, da inteligência e de si mesma, bem como do que quer, daquele amor que ela é em seu ser intensivo, mas também em seu ser efetivo; ora, neste, emergem as virtudes. Não há por que optar entre a ética nestas centrada e uma ética da consciência: elas são dadas pela vontade e pelo amor na unitrindade que formam na mente.

Estas precisões completam-se com as que se deparam em XIV, vi, 8. Eis como se abre o capítulo:

"Tanta est tamen cogitationis uis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quiquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando".

Tal termo de abertura é categórico e eloquente: se a *mens* é em si e por si *intelligens*, isto não a dispensa de certo ato, o *cogitare* traduzido por P. Agasse por pensar e pensamento, ato mediante o qual ela se coloca em sua própria presença e se faz cônica de forma atual, o seu estado originário podendo conceber-se como o de uma consciência potencial ou virtual, questão ainda a decidir, embora nos inclinemos por um uso da segunda expressão como mais de acordo com tudo o que, até o momento, lemos em Agostinho e, notadamente, no *De trinitate*. A passagem não deixa de o contemplar: pergunta-se "Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa numquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius inuenire non possum". Procura-se uma analogia e o olho a fornece: este estende seu olhar para o exterior até os limites dos astros, mas não se vê, a não ser no espelho (cf. L. X, cp. iii), "quod non fit utique quando se mens in suo conspectu sui cogitatione constituit". Não ocorre com ela o que ocorre com o olho, que vê as demais partes do corpo do qual é também parte. Com efeito "Unde igitur aufertur mens nisi a se ipsa? et ubi ponitur in conspectu suo nisi ante se ipsam?". É absurdo pensá-la deslocando-se daqui para ali para cogitar-se ou como que desdobrar-se "ut in se sit conspiciens, ante se conspiciua [...]", pois isto implica subtrair-se a si mesma ou dividir-se. "Nihil horum nobis ueritas consulta respondet [...]", pois tal modo de pensar só é adequado ao corpóreo:

"Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conuersione reuocetur: cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae nouit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat; caetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur".

Eis, se não a solução, certamente o seu correto encaminhamento no juízo do autor. Feitas as observações cima, permite-se ele afirmar:

"Ideo trinitatem sic comendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus; ipsam uero conformationem, tamquam imaginem quae inde imprimitur; et illud utrumque coniungitur amorem seu uoluntatem".

Presente desde sempre por força de uma unitrindade metafísica, o amor ou vontade é, por aquilo que lhe é próprio na essência da mente, vínculo, prestando-

se a palavra amor melhor para expressar o ato e vontade, a instância ou faculdade, desde que se os pense sempre reciprocamente presentes e o mesmo. É absoluta a co-presença em pauta:

"Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intellegit et se recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporata intellecta conspicitur, et intellegendi cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur [...]"

qual o letrado a pensar algo outro e não as letras. A conclusão reitera a unidade defendida:

"Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam uoluntas fruendum aliquid appetens uel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putauimus trinitatem, memoria, intellegentia, uoluntate".

Assim, fica claro que as analogias se completam e não se recobrem simplesmente uma a outra. Embora não seja questão a ser aqui tratada em pormenor, importa assinalar que, enquanto a *notitia* está sempre presente à memória e, obviamente, à mente, bem como ocorre com a *intellegentia sui* quanto à *memoria sui*, quando ela se faz *cogitatio* algo novo ocorre. Então, a analogia torna-se mais clara quanto à *generatio*. Há um desdobramento na passagem do livro X ao XI, desdobramento do qual o livro XIV faz a devida explicitação na passagem citada e igualmente na que se lhe segue:

"Sed quoniam mentem semper sui meminisse, semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, circa eiusdem libri decimi finem diximus: quaerendum est quoniam modo ad cogitationem pertineat intellectus; notitia uero cuiusque rei, quae inest menti, etiam quando non de se ipsa cogitatur, ad solam dicatur memoriam pertinere" (XIV, vi, 9).

Aqui remetemos ao estudo mais completo que fizemos do *De trinitate*, ao invés de continuar a acompanhar Agostinho.

Há, portanto, em Santo Agostinho, mais do que elementos de uma ética. Toda dificuldade consiste, em verdade, em discernir o seu lugar no âmbito da *doctrina christiana* que empreendeu expor. Isto se deve, parece-nos, à complexa história da constituição de uma ética cristã: com efeito, os elementos de ética com os quais se deparam nos evangelhos, mesmo se lidos à luz de conjuntos mais amplos como o foram os livros ditos sapienciais pelos cristãos e simplesmente "escritos" pelos judeus, isto quando deles se possuía o texto hebraico quando do Sínodo de Iámnia, soavam fragmentários na mente de um cristão de formação helenística e habituado à ética estoíca, mais do que à aristotélica ou mesmo médio-platônica, seja a erudita, seja a popular. Encontravam-se exemplos dos quais resultavam normas, mas era difícil aplicá-las de imediato a grande número de casos. Além disso, no próprio *corpus paulinum* deparavam-se casos em que o autor se valia de conceitos e classificações de origem estoíca. Donde o recurso às formas mais sistemáticas desta ética para a consituição do ideário moral cristão, modificadas, é claro, as normas ou avaliações doutriniais incompatíveis com o que se encontrava nos evangelhos, notadamente quando não se conciliavam com as virtudes teologais e a graça, em geral, e a misericórdia e o teor eclesial da existência, em especial. Agostinho não

faz exceção a esta prática, mas também nisto a sua originalidade deve situar-se entre o que há de melhor e mais criativo. Com seus antecessores e coetâneos tem de comum a afirmação do primado da caridade e da fé e da esperança dela indissociáveis; de próprio, discorre sempre no horizonte de uma teologia da História, cuja forma maior é o *De civitate dei*, mas que subjaz a toda consideração do humano. Nesse sentido, é difícil enquadrá-lo em uma sistematização que pressuponha o debate helênico e helenístico das questões éticas e, mais adiante, que se inspire nas éticas de Aristóteles. Já se assinalou que tal tradição não lhe é indiferente e que nela dita raízes, mas importa precisar como e o quanto. Um primeiro momento nesse esforço bem pode ser a apreciação das exposições da ética agostiniana feitas em nosso século. É o que faremos a seguir.

A primeira das obras que brevemente apreciaremos é de Charles Boyer. Pertence ela a uma coleção de caráter didático, dedicada aos moralistas cristãos. Isto não compromete a sua qualidade, de resto recomendada pelo fato de seu autor ser um especialista em Agostinho. Mas este fato resulta na liberação de certas exigências: as citações feitas, embora se dispensem todas as precisões possíveis, remetem suficientemente às obras que referem, mas a terminologia agostiniana raramente se faz em latim, o que não deixa de suscitar alguma dúvida. Do ponto de vista do plano escolhido, procura este satisfazer as preocupações de sistema do leitor moderno, notadamente o de formação eclesial ou afim. Assim, divide-se o livro em duas partes, a primeira denominando-se Moral geral e a segunda Moral particular. É manifesto não tratar-se de uma divisão agostiniana. Todavia, o artifício adotado é compensado em grande parte pelos títulos e subtítulos da primeira parte: "O soberano bem"; "A lei eterna"; "As condições do ato moral: o bem e o mal, a liberdade requerida; as condições de nossa liberdade". A segunda parte, que trata da moral particular, pormenoriza o que se encontra na primeira de modo tal que, se a forma é moderna, o conteúdo acaba por conferir-lhe um teor agostiniano. É um texto ainda útil: apenas, não permite ele que o leitor detecte os desafios que virá a defrontar quando abordar a obra do doutor de Hipona.

A segunda obra aqui considerada é a de B. Roland Gosselin. É ela mais rigorosa do que a de Boyer quanto à precisão das referências e citações, o que se justifica por seu objetivo não ser propriamente didático. A introdução, dedicada ao método de Santo Agostinho, assinala a perspectiva sempre teológica do autor, ainda que este reconheça a via da razão ao lado da autoridade, cujo vigor maior é alcançado com a revelação. Igualmente, citando o *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 1, 1-III, 4, todo o conjunto é situado no horizonte e no fluxo da demanda do Sumo Bem: "...restat, ut uideo, ubi beata uita inueniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur".

A alegação da autoridade, que vai do testemunho dos sentidos à revelação, não compromete a importância nem reduz o papel da razão. Com isto, impregna-se desta o que se pode considerar o voluntarismo agostiniano e se insiste em que o vigor e a sanidade mesma está na razão direta da assecução do fim. Enfim, sem detrimento do conhecimento das coisas terrestres e celestes, privilegia-se o conhecimento de si mesmo, com o que se precisa o exato teor do socratismo agostiniano: é no homem, isto é, no que nele é mais íntimo que ele demanda um conhecimento superior (cf. In Psalmum XLI, 2 e 3).

Feita esta introdução, que confere à obra um grande equilíbrio, esta se divide em três partes. A primeira denomina-se "A ordem moral" e divide-se em quatro capítulos: "A lei eterna", "A lei natural", "A lei temporal" e "A lei da graça". A segunda parte denomina-se "A vida moral" e consta de apenas dois capítulos: "A vontade" e a "virtude". A terceira parte consta de seis capítulos que, como seu título indica, "Problemas de moral social", versam sobre questões especiais e especiosas: a mentira, a guerra, o suicídio, o matrimônio, a virgindade e a propriedade. A conclusão aprecia a vida moral de Santo Agostinho. Embora a dificuldade de se detectar a moral agostiniana como discurso autônomo não deixa de transparecer ao longo destas excelentes páginas, sua inserção na *doctrina christiana* não aparece ainda com toda a transparência desejável bem como a unidade da vida prática com a teórica não é objeto de preocupação temática, o que pode induzir o leitor pouco habituado ao discurso agostiniano, tal este se produziu e subsiste, a uma impressão de dualismo ou de solução de continuidade certamente falsos e que não são teses de Gosselin. Esta seria a ressalva a fazer-se: é ela explicável considerado o momento de redação da obra, quando esta preocupação não era tão intensa, e talvez possa atribuir-se ao fato de não se conferir à unitrindade da essência humana o lugar que lhe cabe. Seja como for, a obra é guia indispensável ao estudo da moral do Doutor do Ocidente e permanece ainda hoje plenamente atual.

De todas as obras escritas sobre a ética de Agostinho é a de Jos. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1909, que, nas competentes avaliações de Marrou e Gilson, se constitui no trabalho o mais completo sobre o tema. Não a temos ainda em mãos, mas a informação de Gilson permite reproduzir, ao menos, o seu constructo formal. O primeiro volume assim se divide: a beatitude; a ordem moral; Deus e o mundo; a caridade, centro da vida moral; a cupidéz, essência e centro do mal; o século; a fuga do século. Esta é a divisão do segundo volume: luta contra o pelagianismo; a graça e a liberdade; o pecado original e a escravidão da falta; a vida moral fora do cristianismo; o desenvolvimento e a vida da graça no cristão. Percebe-se o profundo respeito do teor teológico do pensamento de Agostinho no que concerne à estrutura do discurso, sendo de se assinalar o teor metafísico muito especial da ética por ele elaborada e acima enfatizado por nós. Uma apreciação mais completa fica para quando tivermos em mãos o livro de Mausbach, cuja cópia deve ser-nos enviada desde a Universidade de Louvain.

Resta, enfim, dizermos uma palavra sobre a visão que E. Gilson apresenta da ética de Agostinho na segunda parte de sua notável introdução ao estudo do eminente doutor. Constitui ela a segunda parte da referida obra e obedece ao título "A procura de Deus pela vontade". Pressupõe ela a introdução à obra em seus dois capítulos: "A beatitude"; "O itinerário da alma para Deus". Nessa perspectiva, ele se permite principiar por um capítulo inicial sobre o conceito agostiniano de sabedoria e, faça-se justiça, com isto estabelece o nexó entre a vontade e a razão que, de outro modo, pode facilmente obliterar-se. O segundo capítulo estuda os elementos do ato moral: as regras das virtudes, a lei da ordem e a vontade e o amor e a caridade. O terceiro capítulo estuda a liberdade cristã e é precisamente este o seu título, dividindo-se em: o mal e o livre arbítrio, o pecado e a graça e a graça e a liberdade. O capítulo quarto estuda a vida cristã: o homem cristão, a sociedade cristã. Perce-

be-se o caráter rigorosamente sistemático da abordagem. Marrou julga que Gilson se excedeu na importância que atribuiu à filosofia no pensamento de Agostinho: providencial excesso do qual muito beneficiaram e ainda vão beneficiar as presentes páginas. Era em verdade o que mais faltava e, em parte, ainda falta para uma justa compreensão do exato teor da *Doctrina christiana* do Mestre do Ocidente. Parece-nos tão somente ser possível ir além na consideração da importância de certos pormenores da linguagem agostiniana e, principalmente, do caráter indissolúvel da unitrinidade *memoria-intellegentia-voluntas*.

Toda ética é, em verdade, uma ética instaurada, uma ordem em ato, ou uma ordem a instaurar, um sistema de normas, esta última visando aquela. Ora, na medida em que aqueles, no caso os homens, que são chamados a tal ordem não a recebem ao nascer em estado de efetividade plena, é-lhes imperativo perfazê-la e é a isto que serve a ética enquanto sistema normativo. Como tal, é ela sempre normativa, mas em Agostinho nada encontramos da ordem de um imperativo categórico. Ao contrário, decorre ela toda inteira da consideração do Sumo Bem e deste sob a forma a mais concreta. A breve resenha que fizemos acima dos mais abrangentes trabalhos de conjunto relativos ao tema disto nos assegura, mas é antes de tudo o próprio Agostinho quem o faz

sumum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum, et uere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse
(*De Natura Boni contra Manichaeos*, I).

Donde a mutabilidade de todo o criado, feito do nada, e a perfectibilidade de parte deste. É no interior desta que se insere a ética. Isto não obsta que

omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et uero Deo: quia omnia bona etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam nouissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono (*idem, ibidem*).

Além de exorcizar todo maniqueísmo e mesmo, virtualmente, todo semi-maniqueísmo, a tese assim enunciada dá ensejo à ética acima exposta, quanto à virtude e à consciência, e a respeita da qual procuramos agora tirar uma conclusão precisa. Ora, o que tudo o que aqui se disse permite que se afirme é que o agostinismo originário, para o distinguir de suas leituras medievais e mesmo antigas, divisa na ética a ordem a impor-se à ação humana em vista do sumo bem, ordem esta a ser inferida deste e dele enquanto instaurou com o homem uma precisa relação. Agostinho, como é comum observar-se, não considera a hipótese de uma homem criado em estado de natureza pura nem de uma relação com Deus que abstrairia deste em seu ser pessoal e, portanto, em seu ser trinitário. Donde o que acima se inferiu: o que se herda, sem desprezo, da ética antiga é teologicamente sobressumido. É possível que o próprio Agostinho não tenha jamais pretendido *a priori* dar às virtudes o lugar que deu e o mesmo pode dizer-se da consciência. Mas é certo que ele foi conscientemente coerente com seus princípios e o resultado é o que pudemos comprovar: a inserção da ética na relação teologal com Deus a partir das similitudes, imagens e analogias com a unitrinidade deste.

Creemos que o presente estudo alcança o seu objetivo, forçosamente limitado, com as precisões que vimos de fazer. Todavia, uma observação ainda nos resta: ele se limitou intencionalmente ao núcleo da ética agostiniana. Visando a *Doctrina christiana* a salvação consistente na sobrelevação do homem à vida divina, toda ela implica e, quando necessário ou cabível, explicita uma ética na acepção maior da palavra. É o que ocorre com os sermões e homilias e com grande parte das cartas, fazendo-se presente de forma diferenciada nas demais obras. Nestas, por sua vez, tal ética, a visar a perfeição do homem em seu ser sobrelevado, se pormenoriza consoante as especificidades da situação ou condição considerada. Assim, todo um conjunto de escritos visa, caso por caso, o bem do matrimônio, a santidade própria da virgindade, da viuvez, da continência, da paciência, o combate cristão, o trabalho dos monges e mesmo o especioso problema da mentira. O que então surpreende é que o autor não procura justificar e normatizar tais estados mediante a sua fundamentação em alguma espécie ou dom complementar das virtudes cardiais, mas vincula o dom ou qualidade que os torna possíveis diretamente à graça. Passagens como a seguinte são raras: "Sancta enim Scriptura nostrae doctrinae regulam figit, ne audeamus sapere plus quam oportet sapere; sed sapiamus, ut ipse ait, ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei" (*De Bono Viduitatis*, I, 2, citando Rom. 12, 3). Ou ainda, em vista de precisar o que é específico à continência: "Uniuersaliter ergo continentia nobis opus est, ut declinemus a malo. Ut autem faciamus bonum, ad aliam uidetur uirtutem, hoc est, a iustitiam pertinere" (*De Continentia*, VII, 17). Certamente, o mesmo vale quanto à paciência: após precisar em que sentido pode ela dizer-se de Deus (cf. *De Patientia*, I, 1) escreve Agostinho: "Patientia hominis, quae recta atque laudabilis et uocabulo digna uirtutis, ea perhibetur qua aequo animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per qual ad meliora perueniamus" (*idem*, II, 2), mas não lhe parece indispensável reproduzir o que fizera quanto à continência e, no que concerne à sua origem, não a radica no livre arbítrio, mas prefere tê-la em conta de um dom de Deus fundado na Caridade (cf. *idem*, XV, 12; XVI, 13, XVII, 14). Este aspecto da ética de nosso autor merece um tratamento à parte; todavia, o caráter ainda mais disperso de sua abordagem na sua obra do que os aqui tratados, excetuados os escritos acima referidos, demanda tempo bem maior para a sua pesquisa. Todavia, desde já é possível adiantar ser a ética agostiniana um abrir-se à ação de Deus a partir do núcleo acima detectado, de modo a se poder dizer que seu autor, obra após obra, encontra-se sempre em permanente descoberta.