

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

A DOCTRINA CRISTÃ COMO REMÉDIO PARA O SUICÍDIO,
SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA

JULIANA CALABRESI VOSS DUARTE

JULIANA CALABRESI VOSS DUARTE

MARINGÁ
2023

2023

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

A DOCTRINA CRISTÃ COMO REMÉDIO PARA O SUICÍDIO,
SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA

JULIANA CALABRESI VOSS DUARTE

MARINGÁ
2023

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

A DOCTRINA CRISTÃ COMO REMÉDIO PARA O SUICÍDIO,
SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA

Tese apresentada por JULIANA CALABRESI
VOSS DUARTE, ao Programa de Pós-
Graduação em Educação da Universidade
Estadual de Maringá, como um dos requisitos
para a obtenção do título de Doutora em
Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO

Orientador(a):

Prof^a. Dra.: TEREZINHA OLIVEIRA

MARINGÁ

2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

DB12d	<p>Duarte, Juliana Calabresi Voss A doutrina cristã como remédio para o suicídio, segundo Agostinho de Hipona / Juliana Calabresi Voss Duarte. -- Maringá, PR, 2023. 151 f.</p> <p>Orientadora: Profa. Dra. Terezinha Oliveira. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2023.</p> <p>1. Suicídio. 2. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 3. Educação - Formação humana. 4. História da educação. 5. Doutrina cristã. I. Oliveira, Terezinha, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.</p>
-------	--

CDD 23.ed. 370.9

JULIANA CALABRESI VOSS DUARTE

A DOCTRINA CRISTÃ COMO REMÉDIO PARA O SUICÍDIO,
SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Terezinha Oliveira (Orientadora) - Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Prof. Dr. Williams Ibarra Figueroa - Universidad Andrés Bello/Chile

Prof^a. Dra. Cybele Crossetti de Almeida - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof^a. Dra. Ana Paula dos Santos Viana - Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Prof^a. Dra. Maria Elisabeth Blanck Miguel - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC)

Prof. Dr Rafael Henrique Santin - Instituto Federal do Paraná (IFPR)

Data de Aprovação
22/05/2023

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte da Sabedoria, da Felicidade e da verdade!

A professora Dra. Terezinha Oliveira que, envolvida pelo amor à sabedoria, guiou-me, assim como o mestre guia o discípulo. Gratidão!

Aos membros do Grupo de Estudos Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade (GTSEAM), pelo compartilhamento de cada reflexão.

Aos profissionais do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (PPE-UEM), pelo suporte e pelo trabalho desenvolvido.

Aos membros da banca examinadora, por terem aceitado o convite de analisar e contribuir para este trabalho.

Ao querido esposo e companheiro Paulo Afonso Duarte pelo apoio e suporte e aos amados filhos, João Paulo, Maria Claudia e Maria Julia, com gratidão pela compreensão e pelo incentivo nesta caminhada rumo ao conhecimento.

A todos os familiares, pai (in memoriam), mãe e irmãos, pelo apoio, carinho e incentivo.

Aos amigos, pessoais e profissionais, que acreditaram neste projeto educacional!

[...] É feliz aquele que desfruta do sumo Bem!

[...] Beatus qui bono suco fruitur!

(AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, II,13)

DUARTE, Juliana Calabresi Voss. A DOCTRINA CRISTÃ COMO REMÉDIO PARA O SUICÍDIO, SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA. 151 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Terezinha Oliveira. Maringá, 2023.

RESUMO

Essa pesquisa, situada no campo da História da Educação, tem por objetivo analisar a perspectiva formativa do teólogo e filósofo Agostinho de Hipona (354/430 d. C) e sua proposta de educação cristã como meio de prevenir o suicídio. Esse pensador, que viveu no contexto de desordens internas e externas ocorridas no período de decadência do Império romano, é considerado um dos Pais da Igreja que defendeu a fé, a disciplina, os costumes e os dogmas cristãos. Posicionando-se diante dos conflitos ocorridos no período, ele abordou a prática do suicídio entre os homens como um problema que precisava ser neutralizado porque afetava a sociedade e o projeto de Deus e propôs um projeto educativo que, de certa forma, garantiria a manutenção da vida daqueles que se encontravam sem perspectiva de vida. Pautando-se no quinto mandamento de Deus, *Não Matarás*, na condição de bispo, ele apresentou a doutrina cristã como alívio para esses homens. Orientados pelos princípios dessa doutrina, eles alcançariam a sabedoria e a felicidade, condições para a busca da perfeição humana e para se aproximar do divino, e, assim, poderiam ser preservados do ato suicida. Agostinho de Hipona entendia que a sabedoria é condição para a aquisição da felicidade, chegando a afirmar que somente os que possuem sabedoria podem ser felizes e só é feliz quem possui a Deus. A existência humana é amada porque vem do sumo Ser. Assim, a educação cristã levaria à saúde da alma. Na discussão do tema, foram observadas as seguintes questões: qual a concepção de sabedoria e felicidade para Agostinho; como estas condições poderiam auxiliar o homem no cultivo da própria vida? A prática das virtudes, a posse da vida feliz a partir do sumo Bem, ocupa um lugar central em sua perspectiva. O liame teórico que norteou a pesquisa está pautado na História Social, com foco nos conceitos de totalidade e de longa duração. Contou-se também com o apoio das formulações do historiador Marc Bloch (2002), que destaca que o passado é um dado que não será mais modificado, mas o conhecimento do passado é algo em progresso, que se transforma e se aperfeiçoa. No historiador grego, Políbio (200/117 a. C.), encontra-se o argumento de que é necessário analisar a história com uma visão de conjunto, e não de forma parcial, que não há melhor ensinamento que recorrer aos fatos passados, analisando-os em sua totalidade.

Palavras-chave: História da Educação. Alta Idade Média. Sabedoria. Suicídio. Felicidade. Formação Humana.

DUARTE, Juliana Calabresi Voss. THE CHRISTIAN DOCTRINE AS A REMEDY FOR SUICIDE, ACCORDING TO AUGUSTINE OF HIPPO. 151 f. Thesis (Doctorate in Education) - State University of Maringá. Advisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2023.

ABSTRACT

This research, located in the field of History of Education, aims to analyze the formative perspective of the theologian and philosopher Augustine of Hippo (354/430 AD) and his proposal of Christian education as a means of preventing suicide. This thinker, who lived in the context of internal and external disorders that occurred during the decadence of the Roman Empire, is considered one of the Fathers of the Church who defended the Christian faith, discipline, customs and dogmas. Positioning himself in the face of the conflicts that occurred in the period, he approached the practice of suicide among men as a problem that needed to be neutralized because it affected society and God's project and proposed an educational project that, in a way, would guarantee the maintenance of the lives of those who found themselves with no prospect of life. Based on God's fifth commandment, Thou shalt not kill, as a bishop, he presented Christian doctrine as a relief for these men. Guided by the principles of this doctrine, they would reach wisdom and happiness, conditions for the pursuit of human perfection and to approach the divine, and thus could be preserved from the suicidal act. Augustine of Hippo understood that wisdom is a condition for the acquisition of happiness, even stating that only those who have wisdom can be happy and only those who have God are happy. Human existence is loved because it comes from the Supreme Being. Thus, Christian education would lead to health of the soul. In the discussion of the theme, the following questions were observed: what is the conception of wisdom and happiness for Augustine; how could these conditions help man in the cultivation of life itself? The practice of virtues, the possession of a happy life based on the highest Good, occupies a central place in his perspective. The theoretical link that guided the research is based on Social History, focusing on the concepts of totality and long duration. It was also supported by the formulations of historian Marc Bloch (2002), who highlights that the past is a given that will no longer be modified, but knowledge of the past is something in progress, which is transformed and perfected. In the Greek historian, Polybius (200/117 BC), one finds the argument that it is necessary to analyze history with an overall view, and not in a partial way, that there is no better teaching than resorting to past facts, analyzing them in their entirety.

Key words: History of Education. High Middle Ages. Wisdom. Suicide. Happiness. Human formation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. ITINERÁRIO FILOSÓFICO E TEOLÓGICO DE AGOSTINHO DE HIPONA (354/430 d. C.)	30
1.1 Influência platônica.....	32
1.2 Busca pela verdade.....	46
1.3 Luzes lançadas no coração de Agostinho.....	55
1.4 Acolhimento e entendimento das Sagradas Escrituras.....	60
2. A FELICIDADE E A SABEDORIA PARA AGOSTINHO DE HIPONA	72
2.1 Contexto externo e interno.....	72
2.2 A exterioridade e a interioridade humana	81
2.3 Vontade e liberdade.....	87
2.4 O querer ser e o não ser.....	97
3. PROPOSTA FORMATIVA CRISTÃ PARA A MANUTENÇÃO DA VIDA	99
3.1 A presença do suicídio na história.....	99
3.2 A perspectiva cristã diante do caos.....	111
3.3 Abandono da vida material.....	117
3.4 O sentido da vida: reflexões sobre o suicídio na atualidade.....	124
3.5 Interesses civis e religiosos	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS	143

INTRODUÇÃO

Perpassando a história desde a Antiguidade, a questão do suicídio é entendida como um fenômeno social e individual. Para o escritor e filósofo Camus (1913-1960), esse era um grave problema da filosofia: “Julgar se a vida vale ou não vale apenas ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia” (CAMUS, 1989, p.17).

Nesta tese, procuramos analisar a forma como Agostinho (354-430 d.C.) trata da questão do suicídio, pois, vivenciando um profundo processo de transformação social, propôs uma formação de homem que atendesse à realidade conflituosa de então. Consideramos que, fundado na educação cristã, o bispo de Hipona apresentou um caminho para os homens que, de seu ponto de vista, precisavam de orientação espiritual. Com base na doutrina cristã, ele apresentou um projeto educativo que deveria conduzir seus contemporâneos a refletir acerca da própria existência.

Sob as lentes desse influente filósofo e intelectual do século IV, reconhecidamente preocupado com a formação dos homens de seu tempo, propusemo-nos a abordar questões que faziam parte da vida cotidiana daquele tempo. Agostinho¹ também é conhecido como Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho. A referência a ele como Agostinho de Hipona ocorre porque, no ano de 395, ele foi nomeado bispo de Hipona, cargo que exerceu até sua morte, em 430. A outra forma de tratamento, Santo Agostinho, utilizada em muitas referências, é mais tardia: deve-se a sua canonização por aclamação popular e a seu reconhecimento como Doutor da Igreja em 1292 pelo papa Bonifácio VIII.

Nascido em Tagaste², território africano de domínio do Império Romano, Agostinho de Hipona passou um período significativo em território italiano. Vivendo, de forma intensa, desde sua infância até o fim de sua vida, ou seja, entre os séculos IV e V, esteve, assim como outros filósofos, em busca da verdade, da felicidade e da sabedoria.

Em uma fase mais madura de sua vida, posicionou-se acerca do suicídio³ e, em meio a conflitos sociais e religiosos, apresentou um projeto formativo para o homem que

¹ No corpo do texto, referimo-nos ao autor como Agostinho, Agostinho de Hipona ou como tagastense, levando em consideração seu local de nascimento. Não o referimos como santo porque esse tratamento surgiu muitos anos após sua morte.

² Tagaste, situada cerca de 97 Km ao sul de Hipona, foi a pátria de Agostinho. Ele aí nasceu em 13 de novembro de 354. À parte as informações que Agostinho fornece, sabe-se pouca coisa de Tagaste. Como a maior parte da população dessa municipalidade era da tribo papiria, afirma-se que seu fundador poderia ter sido Trajano, Marco Aurélio, Cômodo ou Septímio Severo (FITZGERALD, 2018).

³ Durante a pesquisa, descobrimos que existe uma carência de textos do próprio autor a respeito de nosso objeto de estudo. Sabe-se que, no percurso de sua vida, ele escreveu sobre diversas questões, inclusive

estava se consolidando - o homem cristão. Ao fazê-lo, marcou de forma significativa a cultura ocidental.

Considerado um dos Pais da Igreja⁴, Agostinho de Hipona foi construindo elementos em defesa da fé, dos costumes e dos dogmas cristãos, conforme mostram suas produções ao longo da vida, nas quais contemplou aspectos de ordem ética, antropológica, política, social e educacional. Dessa forma, esse mestre da pedagogia cristã apresentou um projeto educativo que continuou a ser memorado durante séculos (CAMBI, 1999).

Naquele momento do Império Romano, fazia-se necessária uma proposta de reorganização social e religiosa. Agostinho de Hipona, pautado na perspectiva cristã, propôs-se a fazer isso, enfrentando diretamente os problemas de então. Em sua vasta produção literária, ele tinha como objetivos direcionar e formar as comunidades que estavam vivendo esses conflitos. Embora fosse influenciado pelo pensamento platônico, procurando atender às necessidades daquela sociedade, não se contentou em recopiar pensamentos de seus antecessores: repensou-os e encontrou uma nova forma de refletir acerca de questões filosóficas, políticas, sociais, morais e religiosas.

Suas obras contemplam tratados sobre a autoridade, sobre os fundamentos da sociedade e a lei que a dirige, a justiça, a pátria terrena e a pátria celeste, o bem social. Em *A Cidade de Deus* ele dedicou-se a essas questões e lançou críticas à religião e à filosofia dos pagãos, considerando que, em razão do culto aos deuses pagãos, Roma havia sofrido sua maior calamidade: a corrupção moral.

O panorama tenso resultante do saque de Roma pelos visigodos em 410⁵ desencadeou um clima pessimista no mundo mediterrâneo. O tagastense vivenciou as invasões ocorridas no Império romano em fins do séc. IV e V e, atento a essas questões, posicionou-se fortemente em defesa da Igreja, que estava sendo responsabilizada pela decomposição do Império. Foi nesse contexto⁶ que ele escreveu *A Cidade de Deus*.

sobre o suicídio, mas não encontramos muitos escritos dele a esse respeito. A obra na qual ele expressa com mais afinco seu posicionamento acerca do suicídio é *A Cidade de Deus*.

⁴ Por Padre ou Pai da Igreja entende-se um escritor leigo, sacerdote ou bispo, da Antiguidade cristã, considerado pela tradição posterior como um testemunho particularmente autorizado da fé.

⁵ A queda de Roma, capital do mundo ocidental, pelas mãos de Alarico e dos godos em 410 parece ter sido o acontecimento que conduziu Agostinho ao projeto de *A Cidade de Deus*. Nos primeiros livros dessa obra, ele responde à acusação de que o cristianismo tinha sido responsável pela queda da cidade. Em numerosos escritos, anteriores e posteriores aos acontecimentos de 410, ele tratou da situação política e social, dando especial atenção à importância teológica do ocorrido, que poderia afetar a salvação das almas (FITZGERALD, 2018).

⁶ Muitas obras de Agostinho foram fruto das questões que se apresentavam nas relações humanas do período vivido por ele.

Destacamos, neste ponto do texto, a felicidade, a sabedoria e o suicídio como os conceitos⁷ de nossa investigação, já que consideramos que eles permeiam a vida humana na perspectiva agostiniana⁸. Como questão norteadora para este trabalho trazemos a seguinte reflexão: um homem sábio e feliz cometeria suicídio? a felicidade e a sabedoria temporal dão condições para que o homem esteja livre do pensamento e do ato suicida?

Acrescentamos a essas indagações que o objetivo geral de nosso estudo é identificar, no posicionamento de Agostinho acerca do suicídio, como a educação cristã poderia prevenir o suicídio. Como objetivos específicos, paralelamente à questão maior de Agostinho de que a doutrina cristã seria o alívio para os homens sem perspectiva de vida, buscamos a compreensão de sua concepção de sabedoria e felicidade, dos vínculos que ele estabelece com a prática do suicídio e da ideia de que, por meio da sabedoria e da felicidade, o homem poderia ser preservado do ato suicida.

Com o pressuposto de que muitas ações humanas estão voltadas para a busca da felicidade, definimos como hipótese inicial da pesquisa que o homem sábio e feliz não buscaria tirar sua própria vida e que Agostinho buscou, na filosofia e na teologia, os elementos que permitiriam neutralizar essa prática, já que seu contexto era o de uma educação cristã.

⁷ O verbete do Dicionário de Filosofia de José Ferrater Mora (1978) a respeito da terminologia relacionada a **Felicidade** indica: “As doutrinas éticas que colocam a felicidade como bem supremo denominam-se eudemonistas, mas isto não implica que não possa compreender-se a felicidade de diversas maneiras: como bem-estar, como actividade contemplativa, como prazer, etc. Aristóteles manifestou que se identificou a felicidade com variadíssimos bens: a virtude, ou com a sabedoria prática, ou com a sabedoria filosófica, ou com todas elas acompanhadas ou não de prazer ou com a prosperidade. Santo Agostinho falou da felicidade como fim da sabedoria; a felicidade é a possessão do verdadeiro absoluto, quer dizer, de Deus, todas as demais felicidades se encontram subordinadas àquela”. **Sabedoria**: “A sua significação oscilou entre um sentido predominantemente prático. Platão concebia a sabedoria como a virtude superior, paralela à classe superior dentro da cidade ideal e à parte mais elevada da alma na divisão tripartida desta. Aristóteles considerou a sabedoria como a ciência dos primeiros princípios e a identificou com a filosofia primeira (metafísica). A sabedoria é a união da razão intuitiva com o conhecimento rigoroso do superior ou das primeiras causas e princípios. Entre estas escolas filosóficas pós-aristotélicas dominou a concepção da sabedoria como a atitude de moderação e prudência em todas as coisas; à nota e universalidade acrescentara-se os caracteres de experiência e maturidade. Relacionado com esta concepção encontra-se o ideal antigo do sábio, que não é apenas o homem que sabe, [...] o sábio é chamado também o homem prudente, o judicioso por excelência. As filosofias e teologias medievais aceitaram a concepção agostiniana da sabedoria como um conhecimento superior, tornado possível pela graça divina e ao qual estão subordinados todos os demais conhecimentos”.

⁸ Em relação ao eudemonismo (felicidade), Agostinho, como seus predecessores clássicos, considera a beatitude como um estado objetivamente desejável de bem-estar que representa o cumprimento ou a autorrealização da natureza humana. Agostinho assevera ainda que é feliz aquele que tem o que deseja. A virtude tornou-se meio para alcançar a felicidade, cuja realidade é a visão, a posse e o gozo de Deus. A felicidade e a sabedoria para Agostinho possuem uma forte relação, pois somente o que possuem a sabedoria podem ser felizes. Esta sabedoria consiste no conhecimento intelectual do eterno e seu fim é a contemplação, nesta conjuntura o pecado afeta a capacidade humana de alcançar a sabedoria (FITZGERALD, 2018).

O cenário de insegurança e de violência⁹ fez também de Agostinho um alvo a ser eliminado: seus trabalhos não eram aceitos por algumas seitas, como a dos donatistas¹⁰. Estes proibiam seus seguidores de ler as produções do tagastense, que defendia a Igreja. Em meio a perseguições aos cristãos, muitos, em defesa da fé e para não se entregar ou renunciar à fé, sofriam o martírio.

Dentre inúmeros casos, podemos citar o do apóstolo Paulo, que, depois de sofrer perseguições e prisões, açoites e golpes, morreu decapitado no ano de 65 d. C. Outro exemplo de quem sofreu tormentos em defesa da fé e da castidade foi o de Inês (291-304 d. C.), que, tendo consagrado sua virgindade a um Esposo celestial, não aceitava propostas de casamento. Isso irritou seu principal perseguidor, que levou a cabo sua vingança: a um só golpe, ela teve sua cabeça decepada (BUTLER, 2020). Encontramos na história da Igreja vários acontecimentos semelhantes: perseguições e morte de homens e mulheres que não abandonaram a fé em Cristo.

Recuando na história, percebemos que a prática do suicídio acompanha a humanidade desde a Antiguidade. Na Roma antiga, por exemplo, a morte voluntária era autorizada a homens livres por determinados motivos e considerada como expressão de liberdade. Já no período do Império Romano, o cenário começou a mudar e o suicídio passou a ser condenado moralmente, principalmente por alguns filósofos neoplatônicos. Há informações de que, até o século V (d. C.), raramente os Pais da Igreja se manifestavam acerca do assunto, pois, embora este fosse visto como negativo, admitia exceções, como no caso dos martírios, por acreditarem que eram de ordem divina.

Foi nesse século que Agostinho criou as bases da ética cristã sobre o suicídio, dando respostas a duas questões do seu tempo: a dos martírios e a das virgens. Em séculos anteriores, para escapar às perseguições pagãs, alguns cristãos tinham cometido suicídio. Quando os cristãos deixaram de ser perseguidos, surgiu uma corrente cismática do cristianismo que legitimava os suicídios individuais e coletivos em nome da pureza e do

⁹ Le Goff (2005) sinaliza que as invasões bárbaras do século V não eram uma novidade para o mundo romano e, já no século III, constituíam um dos elementos essenciais da crise. A convicção de que a Roma eterna jamais ruiria caiu por terra diante dessas invasões. Os pagãos tiravam proveito desse contexto, alegando que tal destruição decorria da proibição de sacrifícios aos deuses.

¹⁰ Donatismo é o nome dado ao movimento cismático na Igreja norte-africana, o qual nasceu com uma controversa eleição à sé de Cartago, entre 308 e 311. A divisão teve origem na dupla eleição de Maiorino e Ceciliano. O cisma, que recebeu seu nome de Donato, o sucessor de Maiorino, preocupou Agostinho durante seu episcopado e não estava completamente resolvida no tempo de sua morte, em 430 (FITZGERALD, 2018).

martírio. Posicionando-se, o bispo de Hipona passou a condenar o suicídio (BARBAGLI, 2019).

Durante treze anos de sua vida, ele se dedicou a elaborar um trabalho que resultou em *A Cidade de Deus*. Nesse escrito, expressando a ideia da fundação de duas cidades: a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, ele tratou da existência humana com base em dois princípios fundamentais à vida comum: o individual e o coletivo. Nessa obra, encontramos elementos de seu posicionamento sobre o suicídio. Afirmava ele que não havia ordens de Deus para que o homem se matasse, especialmente porque o quinto mandamento da lei de Deus – *Não Matar* – não se referia apenas a matar o próximo, mas também a si.

Para nossas reflexões, utilizamos como fontes principais os seguintes escritos de Agostinho: *A Vida Feliz* (386), *O Livre-Arbítrio* (388-395), *Confissões* (397- 400) e *A Cidade de Deus* (413- 427). Utilizamos também outras produções que nos ofereceram suporte teórico tanto para tratar nosso objeto de estudo, ou seja, seu posicionamento a respeito do suicídio, como para abordar a ideia de que a doutrina cristã, a sabedoria e a felicidade seriam um meio para salvar a pessoa do suicídio.

Tais questões não foram trazidas por Agostinho como assuntos inéditos, que nunca tinham sido pensados ou discutidos anteriormente. Pelo contrário, ele apoiou-se em reflexões anteriores, pois tanto o suicídio quanto a sabedoria e a felicidade foram alvo das reflexões de muitos pensadores que buscaram a compreensão desses fenômenos que estavam, e estão, presentes na história. Em relação à tríade que elegemos para nortear nosso estudo, ressaltamos que Agostinho dedicou-se mais à felicidade e à sabedoria do que ao suicídio, mas deixou claro que seu posicionamento acerca dessa questão tinha como base a educação cristã.

Pesquisar apenas a questão da felicidade e da sabedoria na perspectiva de Agostinho não teria tanta originalidade da nossa parte, pois, ao consultar o Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), deparamo-nos com uma vasta contribuição acadêmica disponível, composta por trabalhos que, em sua grande maioria, foram defendidos na área da filosofia. Sobre a questão do suicídio abordada em Santo Agostinho, encontramos uma tese de doutorado em filosofia que, intitulada: “*O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do De Civitate irilis Dei, I*”, foi defendida em 2004 por Paulo de Goes, sob a orientação de Francisco Benjamin de Souza Netto, na Universidade Estadual de Campinas.

Sem refinar a pesquisa, no Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), encontramos trinta e três mil, seiscentos e sessenta e dois trabalhos com o termo ‘Santo Agostinho’ e com o termo ‘Agostinho de Hipona’ um milhão quatrocentos e setenta e oito mil, trezentos e trinta e cinco resultados. Entre as dissertações de mestrado, com o termo ‘Santo Agostinho’, encontramos vinte e três mil, novecentos e oitenta e dois resultados e, entre as teses de doutorado, seis mil, cento e sessenta e oito resultados. Quando refinamos para o termo ‘Felicidade e Santo Agostinho’, e ‘Sabedoria e Santo Agostinho’, há muitos resultados na área de pesquisa da filosofia. Os resultados indicam que essas temáticas são mais abordadas no campo da filosofia, o que poderia ter a seguinte explicação: tais assuntos estiveram nas pautas dos filósofos desde a Antiguidade porque se referem à condição intrínseca do ser humano, a seus sentimentos.

Como a proposta de estudo está inserida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM), buscamos referências a esse programa no Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e encontramos cinco dissertações de mestrado em educação concluídas nessa universidade. São elas:

A humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o homem nas ruínas do Império Romano de Marcos Roberto Pirateli, concluída em 2006. O objetivo da pesquisa foi analisar as concepções de sociedade, homem e educação em Agostinho, tendo como fio condutor sua Humanitas, que consistia na formação do homem ideal, santificado. Segundo Pirateli, em Agostinho, o processo educativo apresenta-se como uma pedagogia destinada a preparar o homem religioso do mundo que estava nascendo;

Corpo e educação: o diálogo entre as concepções de Epicuro, Sêneca e Santo Agostinho de Dhênis Rosina, concluída em 2008. O objetivo foi entender a formação da concepção cristã de corpo e de educação fundada por Agostinho com base nos elementos fornecidos pela cultura helenística, particularmente nos princípios elaborados por Epicuro e Sêneca;

Santo Agostinho: proposta de educação cristã e estratégias de ensino de Maria Rita Sefrian de Souza Peinado, concluída em 2010. Seu objetivo foi examinar em Agostinho de Hipona sua proposta de educação cristã e algumas estratégias de ensino que acompanharam a adoção do Trivium e do Quadrivium, a importância da linguagem, da memória e da história;

A docilização do corpo em Santo Agostinho, a partir de sua educação doutrinária de Walmir Ruis Salinas, concluída em 2012. O objetivo foi analisar a teoria agostiniana de docilização do corpo e sua proposta de uma educação pautada na perspectiva de santificação, no abandono do ‘homem velho’ rumo ao ‘homem novo’;

Santo Agostinho e a Educação: A caminhada do homem em busca do mestre interior de Mariana Rossetto de Souza, concluída em 2013. O objetivo foi compreender a caminhada educativa proposta por Agostinho para que o homem pudesse chegar ao ideal de santificação apresentado pelo cristianismo.

Além dessas dissertações, encontramos uma tese de doutorado defendida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá e do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. A tese, de Marcos Roberto Pirateli, intitulada: *A Igreja como locus ideal de formação na problemática antidonatista de Santo Agostinho*, foi concluída no ano de 2015 e teve por objetivo analisar, nas réplicas do corpus antidonatista de Agostinho, como seu conceito de universalidade da Igreja está vinculado a um caráter educativo, isto é, a um locus ideal formativo. Esse argumento correspondeu ao processo de ascensão do catolicismo no final da Antiguidade.

Considerando os resultados encontrados na área da educação, compreendemos que os temas ora abordados são ‘naturais’ à filosofia, mas também se inserem no campo da educação. Além disso, há uma inter-relação entre essas áreas do conhecimento por haver contribuição pedagógica na formação moral e intelectual do homem. Ou seja, a filosofia e a educação são duas ciências que contribuem para compreensões das questões que envolvem o homem e sua formação histórica.

Em face do exposto e da questão que nos impulsionou a realizar esta pesquisa, também buscamos identificar o que seria sabedoria e felicidade para Agostinho de Hipona, bem como compreender a realidade social e pessoal que o levou a conceber a sabedoria e a felicidade de um modo específico.

Para analisar as interpretações acerca do pensamento do autor, contamos com algumas contribuições de estudiosos que se dedicaram a Agostinho de Hipona e trataram com mais afinco as diversas questões abordadas por ele.

Considerando nosso objetivo de situarmos o objeto de estudo na sociedade, elegemos os pressupostos teóricos e metodológicos da História Social. Elegemos o princípio da longa duração e da totalidade para nos guiar no trabalho, partindo de uma ideia de conjunto e não de fatos isolados.

Os autores que nos fundamentam teoricamente na perspectiva da História Social são: o historiador grego Políbio (200-117 a. C.) e os historiadores franceses Febvre (1878-1956), Bloch (1886-1944) e Braudel (1902-1985). Neles encontramos suporte teórico para a escolha metodológica.

Em relação à perspectiva da totalidade no fazer historiográfico, fundamentamos, em um primeiro momento, no historiador grego Políbio (200-117 a. C.), que já defendia a necessidade de uma análise da história a partir de um conjunto e não de forma parcial.

[...] Parece-me que padece de algo semelhante quem acredita que por meio de uma história parcial terá adequada visão de conjunto, como se, ao ver desmembradas as partes de um corpo antes vivo e belo, pensasse ter se tornado efetivamente testemunha da vitalidade e da beleza de um ser vivo. [...] Pelas partes é possível ter noção do todo, mas não ciência e juízos sólidos. Por isso deve-se considerar a história parcial totalmente superficial se comparada ao conhecimento e à credibilidade derivados da História Universal (POLÍBIO, *História Pragmática*, I, 4).

Políbio indicava a necessidade de olhar para o todo para se compreender as partes: esse movimento de conhecer a história em sua totalidade torna possível que o homem reflita sobre sua situação. Assim, não podemos rejeitar e desconsiderar a relevância do conhecimento e das contribuições históricas para entender as questões que a humanidade traz consigo. Afirma Políbio: “[...] o conhecimento da história é a educação e o treinamento mais verdadeiros para a prática política; e que a recordação das peripécias alheias é mestra única e a mais eficaz para se poder suportar nobremente as oscilações do acaso [...]” (POLÍBIO, *História Pragmática*, I, 2).

Nessas considerações, fica claro que, para ele, a história precisa ser conhecida de uma perspectiva de conjunto e de longa duração, processo que ele próprio adotou ao tratar do poderio romano iniciado na Antiguidade, como fica claro em sua obra *História Pragmática*. Afirma ele que, para compreender esses fatos históricos, fez-se necessário retroceder no tempo, situando causas e épocas de eventos que foram significativos no decorrer dos acontecimentos. Assim, seria possível entender o processo histórico que contribuiu para a prosperidade de Roma.

Como bem nos lembra o historiador grego, “[...] os homens não dispõem de corretivo mais à mão do que a ciência dos fatos passados” (POLÍBIO, *História Pragmática*, I, 2). Com essa perspectiva, buscamos retomar fontes históricas que

contribuíram para a formação da humanidade e que nos deixaram um legado cultural e civilizatório.

Com base nos fatos já ocorridos na história, os homens podem tirar lições do passado para evitar erros no presente. Essa ideia, que já era defendida por Políbio no século II a. C., perpetuou-se na modernidade: a ideia de que os homens podem tirar proveito dos fatos passados. É nessa perspectiva que o sociólogo David Émile Durkheim (1858-1917) defende o conhecimento do passado.

Durkheim (1982) destaca a importância de, sendo herdeiros do passado, conhecermos o que nos antecedeu.

[...] Este método não só nos permite prevenir bastante erros possíveis no futuro, mas podemos também prever que nos proporcionará os meios para corrigir certos erros que se tenham cometido no passado e cujas consequências ainda sofremos (DURKHEIM, 1982, p. 172).

Não é possível mudar fatos do passado, mas, por meio do estudo dos documentos escritos em que se encontram registrados, podemos compreender como os homens enfrentaram os desafios que surgiram no decorrer do tempo. Esses documentos servem de subsídio para o pesquisador, que, ao lançar olhares propositivos sobre os registros, pode delimitar sua fonte de pesquisa. De acordo com Bloch (2002, p. 8), “[...] mesmo o mais claro e complacente dos documentos não fala senão quando se sabe interrogá-lo. É a pergunta que fazemos que condiciona a análise e, no limite, eleva ou diminui a importância de um texto retirado de um momento afastado”. Ou seja, são as nossas questões que dão significado ao documento que escolhemos para análise.

Sobre fontes históricas, Luca (2012, p.19) a classifica como um “conjunto de documentos mobilizados pelo historiador no decorrer de uma pesquisa [...]”, podendo ser transformados por ele em fonte de estudo.

Ragazzini (2001) observa que é o pesquisador que constrói sua fonte, mas deve estar disponível para encontrar e reconhecer as possibilidades por ela apresentadas. As fontes não falam por si: é por meio da ação investigativa e construtiva do agente pesquisador que elas passam a ter significado.

Para Mendes “[...] as fontes não foram produzidas como fontes. Num primeiro momento, fizeram parte da história, foram produzidas para atender a determinadas finalidades” (MENDES, 2011, p. 207). Assim, são os pesquisadores que dão vida aos documentos ao levantar determinadas questões: “somos nós que fazemos as fontes,

fazemos os documentos falarem, responderem às nossas questões” (MENDES, 2011, p. 208).

Materiais de naturezas diversas, que, a princípio foram criados com objetivos distintos e não especificamente para responder a nossas questões, transformam-se em fontes específicas por meio de nossas ações. Consideramos, portanto, a responsabilidade do pesquisador como uma das condições para que o documento ganhe significado diante de questões que são postas.

A partir dos fatos do passado e de seu estudo podemos compreender como os homens, que fazem parte de determinado cenário coletivo e individual, enfrentaram os desafios que surgiram em seu tempo. Com esse entendimento da dimensão individual e social do homem e tendo o princípio da totalidade como fio condutor da pesquisa, fundamentamo-nos em Lucien Febvre (1878-1956), Marc Bloch (1886-1944) e Fernand Braudel (1902-1985).

Os dois primeiros historiadores propuseram-se a pensar em uma nova forma de ver a história, entendendo que a história política - até então abordada - estava reduzida a análises pobres à mercê de um jogo de poder entre grandes. “A necessidade de uma história mais abrangente e totalizante nascia do fato de que o homem se sentia como um ser cuja complexidade em sua maneira de sentir, pensar e agir não podia reduzir-se a um pálido reflexo de jogos de poder [...]” (BURKE, 1992, p. 4). Assim, Febvre e Bloch seriam os porta-vozes de uma nova forma de pensar a história, apresentando uma nova abordagem com aspectos interdisciplinares.

Em 1929, mostrando-se insatisfeitos com o predomínio da história política, na qual os homens eram deixados de lado, Febvre e Bloch fundaram a *Revista dos Annales*. No editorial do primeiro número da revista, eles sinalizaram os objetivos que pretendiam alcançar: eliminar o espírito das especialidades, favorecer a união das ciências humanas e passar dos debates teóricos para ações concretas (BOURDÉ; MARTIN, 1983).

Seus ideais foram mais longe do que os de qualquer outro pesquisador na concretização desses objetivos comuns. Com propostas que correspondiam a esses objetivos, a revista, chamada originalmente *Annales d'histoire économique et sociale*, foi pensada como algo maior do que outras revistas históricas: ela seria um canal de divulgação da nova abordagem com enfoque interdisciplinar da história (BURKE, 1992).

Em *Combates pela História*, Febvre (1985) demonstrou a necessidade de se reconstruir uma história por meio de métodos que solucionassem as fendas deixadas pelos modos anteriores de conceber a história, já que, para ele, o foco era o homem. Ressaltava

a “História a ciência do homem, ciência do passado humano. E não de modo nenhum, ciência das coisas, ou dos conceitos. [...] No sentido mais lato, não há História a não ser a do Homem” (FEBVRE, 1985, p. 23). A centralidade no homem como construtor da história fica evidenciada em suas ideias e referência aos fatos e textos que estão plenos de substâncias humanas.

Com base em Marc Bloch (2002), reconhecemos a importância da historiografia e do movimento da história para a compreensão do homem e das relações sociais das quais faz parte. Reconhecemos também a relevância do conceito de longa duração para a compreensão dos processos humanos. Nesse sentido, Oliveira (2012) destaca que o fato de observarmos os homens de outras épocas pode nos servir de exemplo para questões do tempo em que vivemos. Bloch (2002, p. 75) afirma: “[...] O passado é um dado que não mais será modificado, mas o conhecimento do passado é algo em progresso, que se transforma e aperfeiçoa”. Partindo desse pressuposto e orientando-nos pela teoria desse pensador, buscamos conhecer não apenas o passado, mas também o objeto da história: o humano. Considerando o homem, ou melhor, os homens, como objeto da história, ele ressalta que são eles, os homens, que a história deve capturar.

Braudel (1978, p. 53) explica: a história é “a soma de todas as histórias possíveis — uma coleção de misteres e de pontos de vista, de ontem, de hoje, de amanhã. O único erro, a meu ver, seria escolher uma destas histórias com a exclusão das outras. Foi e seria o erro historizante”. De sua perspectiva, para a compreensão do objeto em seu conjunto, fatos históricos são revisitados em diferentes momentos e contextos. Para esse historiador, é impossível explicar mudanças significativas sem recorrer a uma visão global.

Podemos considerar que muitos problemas da humanidade que estiveram em pauta na Antiguidade, na Medievalidade e na Modernidade também se apresentam no tempo presente. Embora seja preciso reconhecer que os homens não são os mesmos, podemos, com base em experiências já vividas, eleger ações que podemos nos ajudar a evitar os equívocos de outrora.

Nossa proposta de estudo possui uma delimitação temporal, pois elegemos como foco as reflexões de um homem que viveu entre os séculos IV e V, ou seja, em um contexto social específico. Isto não significa que deixaremos de transitar pela história para compreender os fenômenos desse tempo. Entendemos que é necessário compreender historicamente as configurações das ações humanas, ou seja, qual o contexto social, político, econômico, geográfico, filosófico e religioso em que os homens em foco estão

inseridos. Nessa perspectiva, faremos uso da metodologia pautada nos conceitos de longa duração e da totalidade. Especificamente, para entender a formação do pensamento de Agostinho, precisamos considerar o conjunto de fatores que constituíram seu itinerário.

O interesse por examinar questões relacionadas a felicidade, sabedoria e suicídio em Agostinho de Hipona deve-se ao fato de que o problema abordado por ele não é ultrapassado, sem relevância. O fato é que ele trouxe para a reflexão pontos que perpassam a existência humana, a exemplo da busca e do encontro da felicidade e da sabedoria e da defesa da preservação da vida. Interessa-nos sua defesa de um projeto de educação cristã, por meio da qual o homem de posse da sabedoria e da felicidade não buscaria tirar a própria vida (um bem dado por Deus).

Nossa opção por essa temática justifica-se também por nossa trajetória acadêmica e pela necessidade de darmos continuidade aos estudos e, conseqüentemente, de pesquisar assuntos que, a nosso ver, são relevantes para a sociedade. Essa necessidade ficou mais evidente nos anos de 2014 e 2015, quando participamos de um processo de formação continuada denominado *Programa de Desenvolvimento Educacional (PDE)*¹² – oferecido pelas Instituições Estaduais de Educação Superior (IEES) do Paraná. A Universidade Estadual de Maringá (UEM) foi a instituição que proporcionou o contato direto com conhecimentos significativos para nossa formação acadêmica. Em atendimento a essa política de Estado, o trabalho desenvolvido naquele momento teve como foco um problema detectado no interior da escola de atuação: o abuso sexual envolvendo a pessoa com deficiência.

No ano de 2016, percebendo a necessidade de adquirir novos e mais profundos conhecimentos, ingressamos no Mestrado em Ensino, área de concentração: Formação Docente Interdisciplinar, do Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Paraná, Campus de Paranaíba. Na oportunidade, optamos por analisar o Plano Nacional da Educação 2014-2024 como política de Estado, já que reconhecíamos que pouco sabíamos das políticas educacionais, ou seja, que, como profissional da educação, não compreendíamos as propostas que norteavam nossa prática docente. O desconhecimento do documento que norteia a educação brasileira motivou-nos a estudá-lo. Consideramos esse estudo positivo e relevante porque se tratava de um assunto norteador da educação

¹² O PDE é uma política pública de Estado regulamentado pela Lei Complementar nº 130, de 14 de julho de 2010, que estabelece o diálogo entre os professores do ensino superior e os da educação básica por meio de atividades teórico-práticas orientadas para a produção de conhecimento e mudanças qualitativas na prática escolar da escola pública paranaense (PARANÁ, 2021).

nacional, ou seja, do Plano Nacional da Educação, do qual, infelizmente, na atualidade, algumas questões parecem estar esquecidas pelas políticas públicas.

O contato com a Universidade (professores e estudantes da pós-graduação) proporciona condições para o ingresso em grupos de pesquisa. Na Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR/Campus de Paranavaí, tive a oportunidade de participar do Grupo de Pesquisa Educação e Ensino na Medievalidade, na Modernidade e na Contemporaneidade (GPEMC) e, na Universidade Estadual de Maringá (UEM), do Grupo de Pesquisa Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e na Medievalidade (GTSEAM).

Os estudos realizados nesses grupos de pesquisa são fontes riquíssimas de amadurecimento intelectual e, abordando temas relevantes a respeito da formação humana, certamente contribuem para as delimitações de temas dos diferentes trabalhos. As reflexões que surgem são momentos importantes para o entendimento dos acontecimentos históricos e de suas relações com a educação, bem como dos princípios sociais, políticos e éticos que fundamentam a formação dos homens.

De forma convicta, reconhecemos que as leituras e as reflexões a respeito de escritores de diferentes períodos históricos contribuíram de forma indelével para nossa formação pessoal e profissional, especialmente para a percepção da função da educação: a contribuição para a formação humana.

Paralelamente ao reconhecimento das contribuições pedagógicas das instituições de ensino, é oportuno mencionar o contexto mundial e local resultante da pandemia da COVID 19. Por quase dois anos (2020 e 2021), realizamos nossas atividades acadêmicas em formato remoto, o que, de um lado, nos alegra porque o avanço da tecnologia e da capacidade humana favorecem a adequação a situações adversas; de outro lado, nos entristece porque nos vimos privados ou distantes dos espaços físicos (bibliotecas), que certamente contribuiriam para o avanço da pesquisa em sua primeira fase.

De qualquer maneira, com base nos estudos dos grupos e atentos a alguns temas emergentes na sociedade - incluindo os espaços escolares – propusemo-nos a estudar o fenômeno do suicídio na perspectiva de Agostinho.

O termo suicídio é um conceito moderno que se refere ao ato de tirar a própria vida. Este ato, que se configura como morte voluntária desde a Antiguidade, não é um fenômeno exclusivo do tempo presente. Muitos filósofos e pensadores abordaram e continuam a estudar esta ação que afeta a sociedade, não sendo incomum relacionar o ato

do suicídio a uma vida infeliz ou sem sentido. Como Agostinho preocupou-se em trazer à tona essas questões, dispusemo-nos a investigar, sob suas lentes, a felicidade e o suicídio como temas que estão presentes na vida do homem.

Pensar em suicídio é pensar na morte. A morte – única certeza que temos em nossa vida – não é algo tão fácil de se comentar, refletir e aceitar. A interrupção definitiva de uma vida, ou seu fim, acompanha a história. Afinal, não conhecemos ninguém, humanamente falando, que seja eterno. O fim de uma vida pode estar relacionado à velhice, à doença ou a um acidente. Independentemente dessas variáveis, a morte vem acompanhada de um sentimento de ‘pesar’ por parte daqueles que permanecem vivos. Permanecem a dor, muitas vezes não superada, a saudade, as lembranças daqueles que se foram.

Ariès (2012) observa que a familiaridade do homem com a morte modificou-se com o passar do tempo. Em um primeiro momento, tinha-se “[...] uma aceitação da ordem da natureza [...]. Com a morte, o homem se sujeitava a uma das grandes leis da espécie e não cogitava em evitá-la, nem em exaltá-la [...]” (ARIÈS, 2012, pp. 49-50). A morte no próprio leito, considerada em um primeiro momento como ‘normal’, recebeu uma nova configuração a partir do final da Idade Média. O ritual da morte no leito passou a ter um caráter dramático, uma carga de emoção que antes não havia. Com o desenvolvimento da medicina, a morte, que acontecia nos leitos, passou a ocorrer também nos hospitais.

Ousar falar da morte, admiti-la nas relações sociais, já não é, como antigamente, permanecer no quotidiano, é provocar uma situação excepcional, exorbitante e sempre dramática. Antigamente, a morte era uma figura familiar, e os moralistas deviam torná-la horrenda para amedrontar. Hoje, basta apenas enunciá-la para provocar uma tensão emocional incompatível com a regularidade da vida quotidiana (ARIÈS, 2012, p. 224).

A morte, que antes se configurava como um processo natural, aceitável, passou a ser acompanhada com gritos, lágrimas e desespero dos próprios doentes, deixando os próprios sobreviventes embaraçados diante da atitude do enfermo. O luto também passou por alterações no decorrer da história: de expressão de espontaneidade tornou-se um ritual; deixou de ser “um sentimento muito antigo, duradouro e intenso de familiaridade com a morte, sem medo ou desespero, um meio-termo entre a resignação passiva e a confiança mística” (ARIÈS, 2012, p. 98).

Na segunda fase da Idade Média, do século XII ao século XIV, o novo sentimento “[...] mais pessoal e mais interiorizado da morte, da própria morte, traduziu o violento

apego às coisas da vida, [...], o gosto amargo do fracasso, confundido com a mortalidade: *uma paixão de ser, uma inquietude de não ser bastante [...]*” (ARIÈS, 2012, pp. 99-100).

Sendo a morte ‘natural’ um fenômeno difícil de ser aceita pela maioria dos homens, a morte ‘provocada’ impacta mais, principalmente os membros da família do suicida. Portanto, consideramos necessário entender os motivos que levam uma pessoa a tirar a própria vida: tendo conhecimento de possíveis causas, podemos - de alguma forma - contribuir para que os casos idealizados não se concretizem.

De acordo com a Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP), o “[...] suicídio pode ser definido como um ato deliberado executado pelo próprio indivíduo, cuja intenção seja a morte, de forma consciente e intencional, mesmo que ambivalente, usando um meio que ele acredita ser letal [...]” (ABP, 2014, p.9). O suicídio é considerado uma consequência final de um processo que engloba diversos fatores que se acumulam na história da pessoa. Há também os casos denominados de comportamento suicida; neles há os pensamentos, os planos e a tentativa de se matar, porém poucos casos com essas características chegam ao conhecimento da ABP.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) estima que mais de 800.000 pessoas morrem por suicídio a cada ano e que quase 77% de todos os casos globais ocorram em países de baixa e média renda. Ele é considerado a quarta maior causa de mortes de jovens de 15 a 29 anos de idade. A cada 40 segundos uma pessoa põe fim à própria vida e a cada três segundos uma pessoa tenta se suicidar. Frente a essa realidade traumática, tanto para a família quanto para a sociedade, é que nos propusemos a estudar o fenômeno do suicídio de modo específico na perspectiva de Agostinho de Hipona.

De acordo com Agostinho, a morte (fim da vida temporal) é certa para todo o gênero humano, não devendo ser considerada má desde que a virtude a tenha precedido.

Não deve considerar-se má a morte que uma vida virtuosa precede. Na verdade, o que torna má a morte mais não é que o que à morte se segue. Àqueles que necessariamente hão de morrer não deve preocupar muito o que acontecerá para que morram, mas antes para onde terão de ir irremediavelmente depois da morte. Os cristãos sabem que foi muito melhor a morte do pobre piedoso entre os cães que o lambiam, do que a do ímpio rico entre púrpuras e linhos. Em que podem então prejudicar aos que viveram sem mácula as formas horríveis de morrer? (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XI).

Essa relação que Agostinho faz sobre vida virtuosa e morte leva-nos a entender que, em seu pensamento, à medida que direciona sua vida à prática de ações corretas, tanto na perspectiva individual quanto na coletiva, o homem não tem que se preocupar

com o fim da vida terrena. Na perspectiva cristã, quando se vive de forma virtuosa, existe a esperança da vida eterna, pois o homem, ao agir de forma correta, aproxima-se de Deus.

No percurso da pesquisa, buscamos encontrar em escritos de Agostinho seu posicionamento acerca do suicídio e as questões o levaram a refletir sobre esse tema. Reconhecemos a necessidade de conhecermos a tendência geral de seu pensamento e a perspectiva filosófica nas qual podemos nos subsidiar, já que, por mais originais que pareçam, em geral, as obras não deixam de ser influenciadas por correntes de pensamento que as precederam.

Na primeira seção, elencamos as fontes do autor, ou seja, abordamos autores nos quais Agostinho se nutriu, procurando reconhecer o que havia de original em suas contribuições. Fazendo uso da metáfora do filósofo francês Bernardo de Chartres (1130 – 1160) de que somos anões em ombros de gigante, apresentamos Agostinho como um desses anões que, erguido por alturas maiores, conseguiu ampliar seu olhar acerca de várias questões.

Para chegar a suas conclusões, Agostinho partiu de alguns referenciais filosóficos e teológicos que marcaram a história da civilização. É o caso de *Platão* (428-348 a. C.), *Cícero* (106-43 a. C.), *Plotino* (205-270 d. C.), *Sêneca* (4 a. C-65 d. C.), alguns apóstolos, com destaque para *Paulo* (primeira década da era cristã), o bispo *Ambrósio* (340-397 d. C.), amigos e discípulos. Nesta primeira seção, abordaremos, portanto, os que o ajudaram a moldar seu pensamento. Ressalvamos que parte dos que influenciaram o pensamento de Agostinho eram ‘pagãos’, mas ele encontrou nas obras desses filósofos contribuições significativas para sua compreensão da essência do homem. Apossando-se dessas contribuições, ele as revestiu de um caráter cristão.

Iniciamos a segunda seção com reflexões a respeito do contexto social e político de Agostinho, mostrando que, diante das situações, dos conflitos religiosos e políticos mencionados em seus escritos (livros, cartas e sermões), ele assumiu um posicionamento cristão, mostrando que conseguiu perceber, naquele momento de profundas transformações, o que estava perdendo o sentido.

A certeza de que Roma era eterna e intocável e jamais se ruiria já não existia. Os pagãos, diante dessa catástrofe, reafirmavam que, tendo sido feliz e poderosa enquanto os romanos sacrificavam aos deuses, Roma caíra nas mãos dos bárbaros a partir do momento em que os cultos pagãos foram proibidos. Nesse contexto de destruição e de ataques à igreja, Agostinho, atendendo a um pedido de Marcelino (?-

413)¹³, viu-se diante da necessidade de fazer calar as vozes daqueles que não comungavam do cristianismo. Com a idade avançada, com cerca de setenta e dois anos, Agostinho completou *A Cidade de Deus* na esperança de usufruir de um pouco de descanso. No entanto, alguns acontecimentos ainda exigiam sua atenção.

Antes de seu nascimento, os embates religiosos resultaram em dois cismas: o donatista e o provocado pelos arianos. O primeiro correspondeu a uma seita de cristãos que seguiam os ensinamentos de Donato, bispo de Cartago; o segundo foi provocado por Ário, um presbítero de Baucális, na Alexandria. Para combater essas divergências, consideradas como heresias¹⁴, os imperadores que, de alguma forma, defendiam o cristianismo, convocaram concílios¹⁵. Conforme analisa Carlan (2009), “[...] a Igreja tratou de eliminar os seus inimigos internos, os heréticos. Para isto, foram

¹³ Marcelino foi um sábio e dedicado religioso, amigo e discípulo de Agostinho. Foi vítima de um dos cismas que dividiram o cristianismo e, em razão de influências políticas, como o donatismo, esse honrado cristão foi levado à condenação e ao martírio. Em Cartago, Marcelino ocupava dois cargos de grande importância: o de tabelião e o de tribuno, atuando como porta-voz da população diante das autoridades do Império Romano. Ligado ao bispo Agostinho, de Hipona, era reconhecido realmente como homem de muita fé e dedicação à Igreja. Algumas das obras escritas pelo grande teólogo foram resultantes de consultas feitas por Marcelino, a exemplo dos tratados “sobre a remissão dos pecados”, “sobre o Espírito”, e o mais importante, “sobre a Trindade”. Porém nenhum deles pôde ser lido por Marcelino, pois este, quando se opôs ao movimento donatista em 411, foi denunciado como cúmplice do usurpador Heracliano e condenado à morte. Só depois de um ano da execução da pena, o erro da justiça romana foi reconhecido pelo próprio imperador Honório. Assim, a acusação foi anulada e a Igreja passou a reverenciar São Marcelino como mártir (FRANCISCANOS, s/d).

¹⁴ Heresia deriva da palavra grega “háiresis”, que significa: escolha, seleção, preferência. Daí surgiu a palavra seita, efeito de semântica. Do ponto de vista cristão, heresia refere-se à ação de um indivíduo ou de um grupo de se afastar do ensino da Palavra de Deus e adotar e divulgar suas próprias ideias ou ideias de outrem em matéria de religião. Em resumo, é o abandono da verdade. O termo “háiresis” aparece no original em Atos 5.17; 15.5; 24.5; 26.5; 28.22. Por sua vez, “heresia” aparece em Atos 24.11; 1 Coríntios 11.9; Gálatas 5.20 e 2 Pedro 2.1 (OLIVEIRA, 2008). Para a historiadora Ana Paula Tavares Magalhães (1998, p. 220) “[...] para que aquilo que se convencionou que comumente chamássemos de heresia pudesse efetivamente ser considerado como tal, foi necessário que houvesse não apenas uma dada ortodoxia sedimentada como “verdadeira”, “indiscutível”, como também um mecanismo de reprimenda e coerção, destinado a punir os refratários e a intimidar os hesitantes [...]”.

¹⁵ O primeiro Concílio Ecumênico ocorreu em 325 d.C. na cidade de Niceia. Foi convocado pelo imperador Constantino I por causa da falsa doutrina do sacerdote alexandrino Ário. O Concílio condenou e repudiou a heresia de Ário. O Segundo Concílio Ecumênico ocorreu em 381 d.C. na cidade de Constantinopla. Foi convocado pelo imperador Teodósio I contra o falso ensinamento do bispo ariano de Constantinopla, Macedônio. No Concílio, a heresia macedônia foi condenada e repudiada. O Terceiro Concílio Ecumênico ocorreu no ano 431 d.C. na cidade de Éfeso. Foi convocado pelo imperador Teodósio II por causa da falsa doutrina de Nestório. O Quarto Concílio Ecumênico ocorreu em 451 d.C. na cidade de Calcedônia. Convocado pelo Imperador Marciano, esse concílio se reuniu para desafiar a falsa doutrina do arquiandrita de um mosteiro de Constantinopla, Eutiques, que rejeitava a natureza humana do Senhor Jesus Cristo. O Quinto Concílio Ecumênico ocorreu na cidade de Constantinopla. Foi convocado em 553 d.C. pelo famoso imperador Justiniano I para acabar com uma controvérsia entre nestorianos e eutiquianos. O Sexto Concílio Ecumênico, composto por 170 bispos, ocorreu no ano 680 d.C. na cidade de Constantinopla. Foi convocado pelo imperador Constantino IV contra a falsa doutrina dos hereges monotelitas. O Sétimo Concílio Ecumênico, composto por 367 pessoas, ocorreu em 787 d.C. na cidade de Niceia. Foi convocado pela imperatriz Irene, viúva do imperador Leão IV, contra a heresia iconoclasta (FASBAM, 2021).

realizados vários concílios, desde o reinado de Constantino numa tentativa de definir uma ideologia a ser seguida [...]” (CARLAN, 2009, p. 6).

Silva (2003) faz uma relação das heresias com a violência, que considera como um ato racional que, acompanhado pelo ódio, delimita estratégias para o alcance de um objetivo. Ou seja, envolvido pelo ódio e pela intolerância entre cristãos e pagãos, “[...] o Baixo Império se encontra marcado por inúmeros conflitos sangrentos motivados por discordâncias de teor religioso. [...] alguns dos quais possuindo sua origem no ciclo de perseguições aos cristãos iniciado em meados do século III” (SILVA, 2003, pp. 132-138). As polêmicas religiosas, nas quais o arianismo ocupava lugar de destaque, tiveram repercussões significativas no Império Romano.

Analisando a questão das seitas e heresias, Agostinho registrou seu posicionamento em defesa da Igreja e da fé. Paralelamente, tratou de questões que permeavam a vida do homem, como a felicidade, a sabedoria, a interioridade e a exterioridade, criando, em sua trajetória de vida, um espaço central para a preocupação antropológica. Importante observar que, nesse percurso, ele tratou de questões que o incomodavam diretamente, o que mostra que suas reflexões não eram distantes de sua vivência pessoal. Talvez esse seja um indicativo da profundidade de seus escritos.

Considerando a felicidade como uma importante questão humana, ele se dedicou ao tema em diversas obras: já nos primeiros escritos, afirmava que a felicidade não poderia estar senão na posse do Sumo Bem.

Assim, na segunda seção, abordaremos a questão de que a posse da vida feliz e da sabedoria pouparia o homem de cometer o suicídio, bem como a reflexão a respeito da possibilidade de o homem se tornar feliz e sábio. Essa análise é importante para a consecução de nosso objetivo de investigar como a educação cristã poderia prevenir o suicídio na perspectiva formativa de Agostinho.

A prática das virtudes e a posse da vida feliz e do sumo Bem ocuparam lugar central em sua perspectiva. Para ele, a posse de Deus era condição da felicidade, ou seja, seria feliz quem possuísse Deus. Contudo, questionava ele: quem possui Deus? Com esse e outros questionamentos, ele procurava trazer à tona que a felicidade ia além da possibilidade de usufruir os bens temporais, além de demonstrar que, para ser feliz, era preciso possuir a verdadeira sabedoria, ou seja, a Sabedoria de Deus, pautada pela suma medida, pelo equilíbrio, pela moderação do espírito. Sabedoria em Agostinho significava a verdade na qual se contempla e se possui o sumo Bem, que é comum a todos os homens.

Na terceira seção, analisamos a argumentação de Agostinho na condenação do suicídio. Na perspectiva cristã de valorização da vida, não caberia ao homem privar-se dela por vontade própria: somente a Deus competia essa decisão. As formulações agostinianas acerca do suicídio estão contidas em *A Cidade de Deus*, Livro I, capítulos de XVII a XXVII. Para fundamentar seu projeto cristão em defesa da vida, valorizar a vida, ele se refere ao quinto mandamento: ‘*Não Matarás*’. Ressalta que, conforme esse mandamento, o problema não é apenas matar o próximo, mas também matar a si. Dessa discussão fazem parte suas considerações acerca daqueles que, em nome da fé professada, voluntariamente se mataram.

Reconhecendo Agostinho como pensador de seu tempo, procuramos evitar abordagens anacrônicas ou inadequadas. Contudo, não podemos ignorar a questão do suicídio no tempo presente e suas configurações atuais. Semelhantemente a Agostinho, que, em seu tempo, apresentou um projeto educativo a fim de prevenir o suicídio, na atualidade, precisamos refletir sobre o assunto e, na medida do possível, sugerir e pensar ações que possam prevenir tal ato.

1. ITINERÁRIO FILOSÓFICO E TEOLÓGICO DE AGOSTINHO DE HIPONA (354/430 d. C.)

Pretendemos, neste primeiro momento, analisar o pensamento e a perspectiva filosófica e teológica nas obras de Agostinho que elegemos como fonte da pesquisa. Isto implica abordar correntes do pensamento que o precederam e o influenciaram¹⁷ no enfrentamento das questões vivenciadas no século IV e V e na forma pela qual iniciou e deu sequência aos seus estudos. Ou seja, implica considerar o contato com homens e obras e a contribuição que tiveram para seu amadurecimento intelectual, filosófico e teológico.

Essa disposição para reconhecer qual ou quais contribuições foram deixadas historicamente nos traz à mente a necessidade de retorno a personalidades que efetivamente pensaram a formação humana em seu conjunto e que, há muitos séculos, buscavam a compreensão de tudo o que constituía a pessoa humana, tanto em termos corpóreos como espirituais. Aprendendo que as máximas de Agostinho¹⁸ a respeito de que o homem se constitui de corpo e alma já estavam expressas em Platão¹⁹, consideramos necessário compreender esses dois campos que compõem a essência humana.

Muitos filósofos refletiram acerca do conjunto de questões que permeiam a formação do homem: sabedoria, felicidade, vícios, virtudes, bem, mal, pecado, morte, alma, corpo, amor, prazer, justiça, dever, o ser, ciência, natureza, amizade, entre outros. Com base em homens que se preocuparam, lançaram questões e analisaram a essência humana, tanto nos aspectos individuais quanto nos coletivos, é que hoje dispomos de elementos que nos auxiliam a melhor compreender a pessoa.

Agostinho é um desses homens que contribuiu e ainda continua contribuindo para a humanidade, pois, além de exercer influência na Igreja ocidental, na filosofia, na teologia moral, também colaborou para a vida social, fundamentalmente, para a formação da cultura medieval. Ao exercer influência enquanto filósofo e teólogo fiel a seus ideais, ele se destacou entre os pensadores de então e suas obras mantiveram relevância em séculos posteriores, entusiasmando pessoas comuns e celebridades ao longo dos tempos. Muitos intelectuais posteriores a ele foram influenciados por seus ensinamentos (COSTA, 2014).

¹⁷ De acordo com Kenny (2008), Agostinho sorveu suas ideias filosóficas de diversas fontes e de várias tradições, em especial da tradição platônica. Após sua conversão ao cristianismo, ele desenvolveu, por meio de tratados, uma síntese das ideias judaicas, gregas e cristãs que se tornaria pano de fundo para o milênio seguinte do pensamento filosófico ocidental.

¹⁸ Em *De Beata Vita* encontramos argumentos de Agostinho sobre corpo e alma.

¹⁹ No *Fédon*, de Platão, é abordada a dualidade de corpo e alma.

Nossa perspectiva, nesta seção, é identificar seu projeto de formação do homem cristão em seu tempo histórico e situar os homens e as ideias que contribuíram para a formação desse filósofo e teólogo da história ocidental. Para tanto, recorreremos a alguns dos pensadores que contribuíram para sua formação moral e ética.

Assim como influenciou pessoas comuns e celebridades, Agostinho foi motivado pelos ensinamentos de filósofos e teólogos que o antecederam e com os quais teve a oportunidade de conviver. Abordaremos, portanto, as influências mais destacadas pelos estudiosos de Agostinho e as que ele próprio destacava, seja para demonstrar apreço, aproximação seja para mostrar divergências de pensamento. Os maiores destaques são: *Platão* (428-348 a. C.), *Cícero* (106-43 a. C.), *Plotino* (205-270 d. C.), *Sêneca* (4 a. C. - 65), alguns apóstolos, principalmente *Paulo*, e o bispo *Ambrósio* (340-397 d. C.), as Sagradas Escrituras, além de amigos e discípulos que fizeram parte de sua história.

Entendemos a relevância de compreendermos os motivos que conduziram Agostinho a se aproximar do pensamento dos filósofos e teólogos citados anteriormente, de contemplarmos, no arcabouço histórico e nas circunstâncias do seu tempo, a influência das correntes de pensamento, como o platonismo, o neoplatonismo e o cristianismo.

Agostinho cresceu em meio a conflitos internos e externos. Internos, porque desde jovem procurava a verdade e respostas para suas dúvidas; externos, porque viveu e conviveu em diferentes círculos sociais, chegando a presenciar a morte, o terror e a ruína decorrentes de conflitos entre seitas.

Nos próximos itens da seção, analisaremos as influências em sua formação, obedecendo a uma ordem cronológica que vai de sua mocidade até a idade mais madura. Nesse rol de personalidades que influenciaram o pensamento de Agostinho, não fizemos menção à figura de sua mãe, mas entendemos que Mônica²⁰ foi a primeira pessoa a deixar as marcas do cristianismo em Agostinho de Hipona. Em certo momento de sua vida, as memórias da ação de sua mãe vieram à tona.

Agostinho, ao escrever *Confissões* (397-400), uma obra de caráter autobiográfico, declarou que passara por ‘conflitos existenciais’. Brown (2020, p. 206) refere-se à obra

²⁰ Mônica, mãe de Agostinho, era cristã perseverante. Mesmo que Agostinho, em sua juventude, não desse atenção a seus conselhos, reconhecia-a como mulher virtuosa e conciliadora que, educada no pudor e na sobriedade, suportava as infidelidades conjugais. Agostinho assim expressa sua admiração: “Mas não quero calar os sentimentos que me brotam na alma a respeito de tua serva, que me deu a vida temporal segundo a carne e que, pelo coração, fez-me nascer para a vida eterna” (AGOSTINHO, *Confissões*, IX, 17). “Sed non praeteribo quidquid mihi anima parturit de illa famula tua, quae me parturivit et carne, ut in hanc temporalem, et corde, ut in aeternam lucem nascerer (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

como “[...] a história do “coração” de Agostinho”, ou de seus “sentimentos” – de seu *affectus*”. Ao tratar de seus sentimentos, Agostinho buscou compreendê-los. Com base nas ideias de pensadores gregos e romanos e de escolas filosóficas, como o estoicismo (do período helenístico), o platonismo (de filósofos adeptos a Platão) e o neoplatonismo (de inspiração platônica), o tagastense desenvolveu um pensamento próprio acerca de questões relacionadas à essência humana. Esse trabalho intelectual está expresso em livros, cartas, sermões e tratados, nos quais se revela sua intencionalidade: alcançar seus interlocutores por meio da memória e da linguagem. Memória, porque teve que recorrer a fatos já vividos pela humanidade para tratar de determinados assuntos, como se evidencia em *A Cidade de Deus*; da linguagem, porque tanto pela forma escrita quanto pela falada, ele fazia com que sua mensagem de filósofo, de teólogo e de educador chegasse aos seus destinatários.

1.1 Influência platônica

“Se, pois, para Platão, sábio é o que imita, o que conhece, o que ama a este Deus e encontra a sua felicidade em participar da sua vida, que necessidade haverá de examinar os demais? Nenhum deles estará mais próximo de nós que os platônicos”
(AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, V)

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho deixou expressa sua proximidade com as ideias de Platão²¹ (428/427-347 a. C.) e dos platônicos. Com suas obras, esses filósofos contribuíram para a formação de seu pensamento.

Platão desenvolveu seu pensamento na Academia que fundou e na qual recebia jovens e homens ilustres e divulgava seus diálogos. Assim, adquiriu grande prestígio, tornando-se um dos nomes fundamentais da história da filosofia. Desde sua juventude, ele via na vida política seu próprio ideal, pois seu nascimento, sua inteligência e suas aptidões pessoais o levavam para essa direção.

Ele foi discípulo de Sócrates e, assim como muitos outros jovens do período, frequentou seu círculo, não para fazer da filosofia a finalidade de sua vida, mas para se

²¹ Entre os discípulos de Sócrates, o que brilhou com mais deslumbrante e merecida glória, a ponto de eclipsar totalmente os outros, foi Platão. Ateniense nascido de ilustre família, em muito ultrapassou seus condiscípulos pelo maravilhoso engenho. Pensando que, para aperfeiçoar a filosofia, nem em si próprio nem nas lições de Sócrates encontraria o bastante, viajou durante muito tempo e por tão longe quanto lhe foi possível, onde quer que o atraísse o renome de uma doutrina célebre digna de ser recolhida (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, IV).

preparar melhor para a vida política. Contudo, muitos acontecimentos²² o levaram para outros caminhos. Um exemplo é o enorme desgosto que teve com a política praticada em Atenas quando Sócrates foi condenado à morte. Em razão desse fato trágico ocorrido com seu mestre, ele se afastou da política.

Platão começou a escrever seus diálogos na Academia²³. Suas obras revelam que seu processo de amadurecimento intelectual seguiu três períodos: os diálogos socráticos, ou da juventude, os diálogos da maturidade e os diálogos tardios. Os primeiros, nos quais abordou problemas éticos²⁴, como a falsidade, a coragem, a moderação, o dever, a piedade, a amizade, a beleza, serviram de fundamento para a reconstrução do pensamento de Sócrates. Os segundos, identificados como os diálogos da maturidade, mostram o surgimento da teoria das ideias²⁵: a virtude; os nomes; a retórica; a alma; a justiça; a política; o amor. Nos diálogos tardios, abordou questões relativas à natureza do conhecimento²⁶: a ciência; o nome; o conhecimento; as formas; a monarquia; o ser; a Atlântida; o prazer (REALE, 1990; HOBUSS, 2014).

Com cerca de trinta e dois anos, Agostinho fez a leitura de Platão. Em *A Cidade de Deus*, assim o apresenta: “Platão deu-lhe a conhecer um Deus sem limites, sem limitações, um Deus infinito e inextenso. Só Ele, só um ser assim, será o princípio e a razão de ser de tudo” (PEREIRA, 1996, p. 34). Nesta passagem, já há indicativos do que lhe agradava no pensamento de Platão, ou seja, a ideia de Deus como princípio da criação: “[...] aos filósofos platônicos que reconhecem o verdadeiro Deus como autor das coisas, fonte luminosa da verdade, dispensador da felicidade eterna” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, V). Cabe ressaltar que o deus de Platão não é o mesmo Deus de Agostinho.

Podemos afirmar que, apesar de Agostinho não concordar em sua totalidade com as reflexões de Platão, este foi um dos filósofos que mais se aproximou e exerceu influência sobre sua formação filosófica. Entendemos que o interesse de Agostinho pelos

²² Alguns fatos de sua vida são apresentados por Reale e Antiseri (1990) em *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*.

²³ A particular estima que dedicava a seu mestre Sócrates fez-lhe dizer em quase todos os seus diálogos quer o que tinha aprendido de outros mestres quer o que por si mesmo tinha podido compreender, tudo harmonizando com o encanto e as preocupações morais do seu mestre (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, IV).

²⁴ Essas questões estão apresentadas nos seguintes diálogos: Apologia de Sócrates, Críton, Laques, Cármites, Eutífron, Hípias, Lisis e Íon.

²⁵ Os diálogos desse período são: Mênon, Eutidemo, Menexeno, Górgias, Fédon, A República, Protágoras, O Banquete e Fedro.

²⁶ Este grupo de diálogos é composto por: Parmênides, Crátilo, Teeteto, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis e Cartas

escritos platônicos tenha sido motivado pela proximidade entre suas ideias, principalmente porque ambos reconheciam a existência de um criador de todas as coisas.

Se os preferi a todos os outros, foi porque acerca do Deus único que fez o Céu e a Terra, eles lhes estão tanto acima em glória e prestígio quanto mais justas são as suas concepções. Quão preferidos foram aos outros no juízo dos pósteros diz no-lo o seguinte: Aristóteles, discípulo de Platão, homem de notável engenho embora a Platão inferior no estilo (mas quão superior a tantos outros), fundou a escola dos peripatéticos, assim denominados porque ele tinha o hábito de discutir passeando. Destacando-se pelo brilho da sua fama, conquistou, ainda em vida do seu mestre, muitos discípulos para as suas doutrinas. Mas depois da morte de Platão, Espeusipo, filho de sua irmã, e Xenócrates, seu discípulo predilecto, sucederam-lhe na chefia da escola, que se chamou Academia, e por isso é que a eles e a seus sucessores chamaram académicos. Todavia, os mais célebres filósofos deste tempo que preferiram seguir Platão, não quiseram que os apelidassem de peripatéticos nem de académicos, mas sim de platônicos. Os mais célebres dentre eles são os gregos Plotino, Jâmblico, Porfírio e, nas duas línguas, grega e latina, um platónico notável, o africano Apuleio. Mas todos estes filósofos, outros similares e o próprio Platão acharam que se devia oferecer sacrifícios aos deuses (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, XII).

Há um ponto de convergência e um de divergência entre Agostinho e Platão. Talvez seja a ‘teologia’ platônica, ou seja, a existência de um criador e divino o ponto que interliga Agostinho às ideias de Platão. Afirma Agostinho em *A Cidade de Deus*: “[...] Em matéria de teologia é de preferência com os platônicos que se deve discutir, pois as suas opiniões são melhores do que as dos outros filósofos” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, V). A divergência estaria nos sacrifícios aos deuses, já que Agostinho não concordava com essa prática.

Em outras partes da obra, encontramos mais indicativos de seu apreço pelos escritos platônicos em detrimento de outros filósofos. Em uma delas, por exemplo, ele afirma que os platônicos seriam superiores aos outros filósofos em termos de filosofia moral e de filosofia racional. Essa filosofia era a que mais se aproximava da verdade da fé cristã.

Estes filósofos que, pela sua fama e glória, vemos colocados merecidamente acima dos demais, compreenderam que Deus não é corpo e por isso é que, na busca de Deus, transcenderam todos os corpos. Compreenderam que em Deus Soberano nada é mutável, e por isso é que, na procura de Deus Soberano, transcenderam toda a alma e todo o espírito mutável. Compreenderam, além disso, que em todo o ser que muda, toda a forma que o faz ser o que é, qualquer que seja a sua natureza e os seus modos, não pode ela própria existir senão por Aquele

que é verdadeiramente porque é imutavelmente. [...] os platônicos compreenderam que Deus fez todos os seres e por nenhum pôde ser feito. Realmente observaram que tudo o que existe é corpo ou vida, que a vida é coisa superior ao corpo, que a forma do corpo é sensível e a da vida é inteligível. Puseram, portanto, a forma inteligível acima da forma sensível (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, VII).

Agostinho aproximava-se de Platão na questão do sensível e do inteligível. Na forma de pensar agostiniana, o sensível referia-se àquilo que pode ser percebido pela vista e pelo tato do corpo; o inteligível, ao que pode ser captado pelo olhar do espírito. Essa compreensão do sensível e do inteligível tinha sido explicitamente abordada por Platão no livro *VII* da obra *A República*. No diálogo entre Sócrates e Glauco, *Alegoria da Caverna*, ele desenvolve a questão do visível e do inteligível.

[...] Sócrates — Agora, meu caro Glauco, precisarás aplicar essa alegoria a tudo o que expusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele splende com a energia do sol. Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não te terás desviado de minhas esperanças, já que tanto ambicionas conhecê-las. Só Deus sabe se está de acordo com a verdade. O que eu vejo, pelo menos, é o seguinte: no limite extremo da região do cognoscível está a idéia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo inteligível, é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular (PLATÃO, *A República*, VII, 517b).

Na alegoria, por meio da luz, o homem pode se comportar com sabedoria, seja na vida privada seja na vida pública. A simbologia contida nessa alegoria leva-nos a refletir sobre seu significado, que vai das sombras da caverna até a luz do sol. O significado abarca a passagem da ignorância para a sabedoria, a trajetória da escuridão para a claridade, a ascensão do inferior para o superior, a mudança da imobilidade para a mobilidade e a saída do interior para o exterior. As sombras no interior da caverna relacionam-se às *coisas* e o que está fora da caverna simbolizam as *ideias*.

Nesse mundo, Platão situa os prisioneiros, acorrentados e imóveis desde a infância, só podendo ver o que se encontra diante deles no fundo da caverna: as sombras. Esses prisioneiros, como o próprio texto explicita, somos nós, ou seja, o homem comum, prisioneiro de hábitos, preconceitos, costumes, práticas, que adquiriu desde a infância e que constituem “correntes” ou condicionamentos que o fazem ver as coisas de uma determinada maneira, parcial, limitada, incompleta, distorcida,

como “sombras”. As sombras não são falsas ou irreais, mas ilusórias, por serem realidades parciais, o mínimo que o prisioneiro enxerga da realidade – porém, como não tem possibilidade de distinguir mais nada, ele trata como verdadeira a única realidade que conhece, daí a ilusão. O homem condicionado e limitado, pelo seu modo de vida repetitivo, que não o deixa pensar por si próprio, só consegue ver as sombras (MARCONDES, 2007, p. 71).

Do lado oposto dessas sombras e ilusões, tem-se o sol, fonte de luz. Platão refere-se ao sol como filho do bem: “[...] Este sol é o que denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento” (PLATÃO, *A República*, VI, 508c).

Explica ele que, por meio da claridade do sol, vemos as coisas distintamente e não de forma obscura. O mesmo acontece com a alma: quando vemos um objeto pela perspectiva da verdade e do ser, ela capta sua essência, para que seja revelada pela inteligência. Se, ao contrário, vemos algo envolto pela escuridão, no meio de trevas, perdemos a inteligência, pois, nesse caso, ela se alimenta somente de opiniões²⁷ e se enfraquece. A luz é aquela que ilumina, que torna visível e se opõe à escuridão e às trevas.

De sua perspectiva, o conhecimento mais importante é a ideia do bem: com base nele, os demais conhecimentos se tornam úteis e bons. Essa ideia do bem relaciona-se à capacidade de olharmos para as coisas e buscarmos o bem que há nelas em si e não olhar para as coisas e querer tirar proveito delas para satisfação pessoal. Em algumas situações do cotidiano, é possível perceber que o bem é identificado com o prazer e, em outras, com a atividade intelectual. Com esta reflexão de Platão, o homem é chamado a ver além daquilo que os sentidos lhe proporcionam: “[...] certas percepções não convidam a inteligência a refletir, por ser suficiente a decisão dos sentidos, enquanto outras insistem com ela para que as examine, por não fornecerem as sensações nenhuma conclusão sadia” (PLATÃO, *A República*, VII, 523b).

Segundo Nunes (2000), a situação imóvel e carcerária dos habitantes da caverna – símbolo de nossa condição – foi resolvida com o livre movimento de um desses habitantes. Ou seja, a conversão do homem quanto à sua natureza e a do conhecimento quanto à verdade conduz o homem à liberdade física e intelectual. Sócrates diz a Glauco:

²⁷ No *Livro V* de *A República*, assim como em outros diálogos, Platão explica a diferença entre a opinião e a ciência. A ciência refere-se ao ser, ou seja, conhece o que as coisas são; a opinião é aquela que capta apenas as aparências, é o lado obscuro do conhecimento e o lado mais claro da ignorância.

[...] - Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas - observou ele.
- Semelhantes a nós – continuei –. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projectadas pelo fogo na parede oposta da caverna? [...] (PLATÃO, *A República*, VII, 515b).

Na passagem, Sócrates indica a seu interlocutor que a condição dos prisioneiros era semelhante à deles, filósofos, que não viam além do que as sombras apontavam, ou seja, que viam uma falsa realidade. A prática filosófica possibilitaria, em certo sentido, o abandono do mundo sensível e a busca do mundo das ideias, por meio das quais se poderia não apenas dizer e afirmar, mas, por meio da razão, se preocupar em chegar à verdade, à certeza e à clareza.

Platão entendia que o diálogo era a forma pela qual o consenso poderia se estabelecer. Por meio do método dialético – nas primeiras versões dos diálogos socráticos – ele visava “[...] expor e denunciar a fragilidade, a ausência de fundamento, o caráter de aparência das opiniões e os preconceitos dos homens habitualmente em seu senso comum”. Seu objetivo, portanto, era “superar esses obstáculos, fazer com que o interlocutor [tivesse] consciência disso” (MARCONDES, 2007, p. 55).

Progressivamente, os diálogos platônicos, de acordo com Marcondes (2007), levariam à passagem do discurso marcado pelas opiniões ao conhecimento verdadeiro, ao conhecimento de outra realidade que não fosse apenas a sensível, material e mutável.

A experiência filosófica que Agostinho teve ao ler os platônicos levou-o a buscar no próprio íntimo a verdade. Assim, Deus o faria ver que havia algo para ser visto que ele era incapaz de perceber. Em *Confissões*, declara que Deus atingiu sua vista que, até então, era enferma e ele tremeu de amor e de temor diante da irradiação fulgurante de Deus: “[...] Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável”²⁸ (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 16). A expressão ‘olhos da alma’ já tinha sido utilizada por Platão para indicar que o homem precisava se deixar envolver por tudo aquilo que iluminava; depois que visse a essência do bem deveria usá-la como modelo. A dedicação à filosofia auxiliaria nesse processo.

²⁸ Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adiutor meus*. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <<https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>>

Com frequência lemos que Agostinho fez uma adaptação dos pontos abordados por Platão: transformou as Ideias em pensamentos de Deus e rejeitou a doutrina da ‘reminiscência’ de Platão em favor da doutrina da ‘iluminação’. Perguntamos: pautado em que princípio Agostinho refutou a reminiscência? De acordo com Reale (1990), essa transformação ocorreu no contexto geral do criacionismo, que seria a base da doutrina agostiniana. A rejeição da teoria platônica da reminiscência platônica supunha que a preexistência da alma excluía a possibilidade do criacionismo. Deus, para Agostinho, é o criador de tudo o que existe: Deus não é apenas uma ideia, é um ser. Assim, considera-se que a doutrina agostiniana seria a doutrina platônica transformada com base no criacionismo; de forma semelhante, a luz usada por Platão na *República* combina-se com a luz de que falam as Sagradas Escrituras.

Na apresentação do livro de Agostinho, *De quantitate animae*²⁹ (A potencialidade da Alma), o tradutor ressalta que, em seu itinerário, o autor sempre procurou pela verdade.

O desejo de um conhecimento das profundezas do ser, capaz de definir a verdade mesma do existente racional, é a temática fundamental agostiniana desde sua primeira obra: o amor à verdade, o conhecimento da verdade [...] uma verdade que, disse ele em sua obra maior, é procurada para ser encontrada, e a encontramos para conhecer sempre mais e melhor (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*).

Em suas obras, Agostinho demonstrava interesse por várias questões, empenhando-se por compreendê-las. Assim como os primeiros filósofos, incluindo Platão, ele procurou compreender a potencialidade e a imortalidade da alma.

Tratando da potencialidade da alma, ele deu destaque especial ao conhecimento sensível e ao inteligível, como podemos verificar no diálogo entre Agostinho e Evódio, que faz algumas indagações sobre a alma para que o tagastense as responda. Evódio desejava saber: a origem da alma; o que ela é (qualis sit); qual sua natureza; sua potencialidade (quanta sit); por que foi unida ao corpo; como atua unida ao corpo e quando está separada deste corpo (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*).

Segundo Agostinho, para se compreender a origem da alma, era necessário primeiramente saber a origem do ser humano: “[...] a pátria de origem da alma é Deus que a criou”. Ao se referir à natureza da alma, Agostinho a assemelha a Deus, mas ressalva: “[...] a alma não tem o poder de efetuar o mesmo que o Criador, a cuja imagem foi criada” (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*, II, 3).

²⁹ Agostinho escreveu essa obra um ano após seu batismo em Milão.

Quanto à dimensão da potência da alma, Agostinho declara que não se pode mensurá-la, pois a alma não é corpórea. No sentido de potencialidade, a alma é superior às coisas materiais exatamente por isso, por não ser matéria.

[...] Não a podemos imaginar, no sentido dimensional, tamanho, largura, vigor físico, porque tudo isso é corpóreo, e só poderíamos falar da alma nestes termos como um tipo de comparação, relativamente aos corpos. Por isso é recomendável, e com toda a razão, quando falamos em mistérios (na fé), desprezar o corpóreo, não nos atendo ao mundo visível, como o percebemos pelos sentidos. E assim devem fazer todos os que se reconhecem criados por Deus, à Sua semelhança. Nem existe outro modo de salvação para a alma, ou sua melhoria e conciliação com seu Autor. Não posso dizer o que é a alma com expressões materiais, e posso afirmar que não tem qualquer tipo de dimensão, não é longa ou larga, ou dotada de força física, e não tem coisa alguma que entre na composição dos corpos, como medida e tamanho [...] (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*, III, 47).

Dialogando com Evódio, ele procura mostrar que a alma não se constitui como algo material. Diante da dificuldade do discípulo para compreender algo que não era material, supondo que ela seria um nada por não ter relações com algo material, Agostinho faz uma comparação com o conceito de justiça. A justiça não é mensurada em termos materiais (comprimento, largura ou volume), nem por isso se diz que justiça não seja nada. Conclui ele que a questão em si é muito sutil e exige olhos mais capazes: os da mente. Essa visão seria muito mais ampla do que a empregada nos olhos corporais.

Nesse diálogo, por meio de diversas indagações sobre a alma, Agostinho instiga Evódio a refletir também sobre a memória³⁰.

[...] quantas coisas são contidas na memória, e ali podem ser conservadas, e que, por isso mesmo, situam-se na alma. Que imensa profundidade e amplitude, que imensidade de coisas pode estar contida na alma? Entretanto, como a razão nos mostra, a alma está ligada ao corpo, e é superior a ele (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*, V, 9).

Na argumentação do autor, a alma não é matéria, por isso não é vista, ouvida, provada, cheirada ou tocada; mesmo não tendo extensão ou medida, é capaz de entender e definir a medida e a extensão. Logo, não é da natureza daquilo que se pode perceber e

³⁰ A memória, como potência mesma da alma, e potência racional no ser humano, capaz da eliminação de tempo e espaço, numa lembrança em que todos os espaços e todos os tempos podem ser contidos, juntos ou separados, provando inclusive a imaterialidade do espírito, é tema frequente na reflexão agostiniana (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*, V, 9).

entender: o entendimento da alma faz parte do inteligível, não do sensível. Na interlocução com o aluno, por meio do método socrático, o professor responde: “[...] a alma tem natureza própria, a do espírito, distinta da natureza da matéria, e, se não pode ser percebida pelos sentidos do corpo, se não podemos ver a alma com os olhos, podemos entender com a razão, e ver mentalmente. E quem vê mentalmente é a própria alma” (AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*).

Quanto à concepção de alma, Agostinho se distancia de Platão. Enquanto este fala da reminiscência³¹, ou seja, que há um conhecimento na alma antes mesmo de esta se aprisionar em um corpo, Agostinho não admite nem que haja alma antes do corpo nem que nela tenham sido contempladas ideias em vida anterior. Contrapondo-se a Platão, Agostinho afirmava que o conhecimento é iluminado pela luz divina e não lembrado. O filósofo da Antiguidade tratou da alma após a morte em vários de seus mitos e diálogos, como foi o caso de ‘renascimento da alma em diferentes formas de seres vivos’. Por um lado, se as almas fossem excessivamente ligadas ao corpo (paixões, amor, prazeres), não conseguiriam, após a morte, se separar inteiramente do que era corpóreo. Com medo do Hades³², essas almas vagariam junto aos sepulcros até que, atraídas pelo desejo corpóreo, se ligariam novamente a corpos humanos ou animais. Por outro lado, as almas que vivessem na prática da virtude comum se encarnariam em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos e virtuosos.

Brown (2020) observa que o contato de Agostinho com os textos platônicos ocorreu porque que, em Milão, grande parte do platonismo era cristão. Assim, quando o tagastense se encontrou nessa cidade, havia um interesse pelos estudos platônicos e as pessoas que exerciam influência social faziam uso desses escritos. O professor de retórica, Mário Vitorino (290-364 d. C.), que havia traduzido Plotino (205-270 d. C.) e escritos neoplatônicos para o latim, era cristão. Simpliciano (? - 400 d. C.), considerado o pai espiritual de Ambrósio (340-397 d. C.), combinava o platonismo com o cristianismo. A filosofia de Platão aparecia como a única cultura filosófica absolutamente verdadeira e a história do platonismo parecia convergir naturalmente para o cristianismo. Assim, com a leitura dos livros platônicos, Agostinho foi levado a uma conversão definitiva da carreira literária para uma vida voltada para a filosofia. Além disso, essa leitura ocorreu ao mesmo tempo em que ele se desligava do modo de pensar da seita maniqueísta.

³¹ Em *A República* (Er) e em *Fedro* (O Carro Alado), Platão tratou da reencarnação.

³² Hades, irmão de Zeus, era um dos deuses da mitologia grega, conhecido como o deus do submundo, o lugar para onde vão as almas dos mortos.

Em *A República*, Platão idealizou uma sociedade perfeita. Nesse diálogo, abordou as virtudes e as qualidades necessárias a esse Estado ideal para que a sociedade produzisse e crescesse em harmonia e paz. Construir essa cidade ideal significava conhecer o homem e seu lugar no universo. Analisou as qualidades intelectuais, morais e físicas do cidadão, bem como os vícios, contrapondo-os às virtudes. À medida que os diálogos vão se desenvolvendo, podemos perceber o caráter pedagógico, filosófico, ético e político que neles se apresenta. As críticas que Platão fez aos vícios existentes na sociedade e no governo da época, bem como aos atos e modos de vida que levaram à degradação da sociedade levam-nos a refletir sobre a organização política, moral, ética e educacional da sociedade atual, não só na esfera nacional, mas também na mundial. Mais de vinte séculos nos separam do período vivido por Platão, contudo, as questões humanas abordadas por ele podem ser utilizadas para se repensar a atualidade.

Mênon, um diálogo entre Sócrates³³ e Mênon, é iniciado com o questionamento de Mênon sobre a virtude: “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina, mas se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém por natureza ou por alguma outra maneira?” (PLATÃO, *Mênon*, I, 70a).

Sócrates, antes de responder se a virtude podia ou não ser ensinada, lançou ao interlocutor outra pergunta: o que é virtude? Mênon apresentou várias respostas para definir a virtude. A virtude do homem seria a capacidade de gerir as coisas da cidade, fazendo bem aos amigos e mal aos inimigos e aquele que se guarda a si próprio de sofrer coisa parecida. A virtude da mulher seria saber administrar bem sua casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. Mencionou também que há diferença na virtude da criança, seja ela menino ou menina, na do ancião, na do homem livre ou escravo.

Sócrates contrapôs-se a Mênon, esclarecendo que a definição deveria dar conta da unidade na multiplicidade, ou seja, que a virtude não poderia ser algo diferente para cada homem. Na sequência, ponderou que, se a virtude fosse ciência, poderia ser ensinada, mas mostrou que a virtude não era ciência: “[...] se a virtude fosse ciência, seria coisa que se ensina, haveria mestres que a ensinassem; como parece que não os há, a virtude parece não ser ciência” (PLATÃO, *Mênon*, I, 98d).

³³ Em Platão, o escrito filosófico era um diálogo, que frequentemente tinha Sócrates como protagonista.

Na argumentação de Sócrates, a virtude não era um dom da natureza, mas uma reta opinião: “[...] é por concessão divina que a virtude nos aparece como advinda àqueles a quem advenha” (PLATÃO, *Mênnon*, I, 100b). Portanto, para que o homem fosse virtuoso seria necessário que soubesse o que é a virtude.

Na perspectiva política, moral e ética dos filósofos da Antiguidade, a questão do suicídio também aparece, havendo argumentos contrários e favoráveis a esse ato que impacta diretamente a sociedade. Defendia-se que a vida não pertence aos homens, mas a uma divindade, não lhes cabendo, portanto, a decisão de lhe pôr fim. Considerando-se o pertencimento a uma sociedade, havia o argumento de que o suicídio lesaria o coletivo. Surgia, contudo, a questão da liberdade humana de escolha pela vida ou não. Assim, a história nos apresenta os argumentos que foram defendidos por diferentes pensadores ao tratar das questões da existência humana. Muitas correntes filosóficas posicionaram-se acerca do assunto, algumas considerando-o como um fenômeno natural, outras não.

Enfim, a questão do suicídio, antes de ser uma preocupação de ordem teológica, foi primeiramente uma inquietação da filosofia, que buscou compreender uma ação essencialmente humana.

No diálogo platônico *Fédon*, que contém uma descrição dos últimos momentos de Sócrates antes de sua condenação, algumas questões referentes ao tema foram discutidas entre o filósofo e alguns discípulos. No dia derradeiro, em face de suas condições na prisão, Sócrates refletiu sobre o prazer e a dor, duas sensações decorrentes do uso de correntes em suas pernas: “[...] Como é extraordinário, senhores, o que os homens denominam prazer, e como se associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por ser o seu contrário” (PLATÃO, *Fédon*, I, III). Na sequência dessa reflexão Cebes questionou Sócrates:

-Qual o motivo, então, Sócrates, de dizerem que a ninguém é permitido suicidar-se? De fato, sobre o que me perguntaste, ouvi Filolau afirmar, quando esteve entre nós, e também outras pessoas, que não devemos fazer isso. Porém nunca ouvi de ninguém maiores particularidades (PLATÃO, *Fédon*, I, IV).

Analisando a questão, Sócrates observou que, para todos os homens, há uma necessidade absoluta de viver, mesmo aqueles para os quais a morte seria preferível à vida. Assim, declarou que não caberia àqueles para os quais a morte seria um bem preferível à vida o direito de procurá-la por si mesmos. Como Sócrates apontava a importância de o filósofo saber deixar a vida, pois, segundo ele, a filosofia era um

exercício de aprender a morrer, seu interlocutor questionou-o sobre a aprovação do ato de se matar. Em resposta, o filósofo argumentou que ao homem não cabia a decisão de se libertar e de se evadir do lugar onde vivia: essa decisão caberia aos deuses, apenas a guarda caberia aos homens. As divindades é que deveriam enviar ordem semelhante, uma vez que os homens se encontravam sob sua tutela; da mesma forma o escravo não estaria autorizado a se matar, pois era propriedade de seu senhor.

Sócrates não se irritou e nem se desesperou diante da morte, o que intrigou alguns dos seus discípulos: “[...], mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: se há o que eu defenda com convicção é precisamente isso. Esse motivo de não me revoltar a idéia da morte” (PLATÃO, *Fédon*, I, VIII). Ao mesmo tempo, afirmava que o fato de o homem confiar que depois da morte havia qualquer coisa muito melhor para os bons do que para os maus e de que aquele que realmente se dedicasse à filosofia estaria certo de que encontraria para si excelentes bens quando estivesse morto não lhe dava o direito de pôr fim à própria vida.

Platão também fez referência à morte de si em outro diálogo. Em *As Leis*, a legislação é a base da discussão e o legislador é o educador dos cidadãos: “[...] O legislador deverá ter tudo isso em vista e prescrever a todos os cidadãos [...]” (PLATÃO, *As Leis*, V). Nesta abordagem de como o legislador deveria agir diante das situações que surgem contra o Estado, há uma menção àquele que mata a si mesmo.

E quanto àquele que matar a pessoa que é, como se costuma dizer, a mais íntima e cara de todas - que pena lhe caberá? Refiro-me ao ser humano que mata a si mesmo, privando a si próprio da porção de vida que lhe conferiu o destino, sem que o Estado legalmente o determine, e quando não é por ele obrigado a isso devido à ocorrência de alguma desgraça intolerável e inevitável, e nem tampouco por incorrer em alguma ignomínia irremediável ou insustentável, mas quando simplesmente inflige sobre si mesmo essa pena iníqua ditada pela indolência e a covardia (PLATÃO, *As Leis*, IX).

Aquele que se mata sem uma aparente justificativa ou, como referido na passagem anterior, sem que o Estado legalmente o determine, depois de morto, ainda deverá sofrer punições pelo delito cometido: “[...] Mas para os que forem assim destruídos, os túmulos serão, em primeiro lugar, numa posição isolada, [...] e, em segundo lugar, deverão ser enterrados [...] sem qualquer menção sem qualquer esteia nem nome que indique seus túmulos” (PLATÃO, *As Leis*, IX). Fica evidente, nessa citação, uma reprovação do ato

de matar a si mesmo, o que reforça a ideia contida em *Fédon*: a de partir do seu destino sem que alguém o determine (deuses ou Estado).

Nas *Enéadas*, também encontramos menção de Plotino ao suicídio: “[...] se há um quinhão de tempo determinado para cada um, antecipar-se não seria bom [...]” (PLOTINO, *Enéadas*, I, 9). Ou seja, Plotino não aconselhava a pessoa a deixar a vida dessa forma.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho afirma que o homem não tem autoridade para, seja qual for a razão, voluntariamente acabar com a própria vida. Enfim, buscar uma vida de virtudes para bem servir à comunidade e a Deus são ideais defendidos tanto por Platão quanto por Agostinho: o primeiro com foco na constituição da cidade ideal; o segundo com o olhar voltado à cidade celeste.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho faz uso significativo do termo *Virtude*, que foi definida pelos antigos como a própria arte de viver honesta e corretamente, indicando que a virtude e o vício não se identificam: “[...] Atalhados estes vícios, floresceria e cresceria a virtude tão útil à cidade [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXXI). Ele destaca também que era por meio da virtude e não por meio de uma astuta ambição que o homem chegaria às honras, à glória, ao poder. De forma semelhante a Platão, ele distribui a virtude em quatro espécies: prudência, justiça, força e temperança.

Ainda em *A República*, Platão propôs que as virtudes estivessem presentes na *pólis* ideal e incluiu nesse conjunto a *justiça*. O fundamento da *pólis* estável e virtuosa era, na perspectiva de Platão, a existência de uma classe sábia, valente e temperante. Estas virtudes estavam ligadas diretamente às três classes no Estado – os assalariados, os defensores e os governantes. Se cada uma destas classes cumprisse sua função, o Estado se tornaria justo e a justiça se equipararia à felicidade de todos. A virtude da *sabedoria* estava ligada à tomada de boas decisões, de bom conselho e não de ignorância, cuja finalidade não seria decidir sobre uma questão particular, mas sobre o Estado em seu conjunto. A *coragem* correspondia àqueles que combatiam em nome do Estado; os guerreiros, que deveriam ser em número maior. Ou seja, a coragem era uma espécie de salvaguarda do Estado. A terceira virtude do Estado era a *temperança*, que, segundo Sócrates, era “[...] uma espécie de ordem e de domínio sobre os prazeres [...]” (PLATÃO, *A República*, IV, 430e) que estaria de forma mais acentuada nos trabalhadores. Nestes termos, um Estado perfeito, estas três virtudes deveriam estar presentes em grupos distintos: guardiões, guerreiros e artesãos. A cidade justa deveria ser governada e administrada pelos filósofos e pelos homens sábios e cada classe deveria cumprir sua

função para o bem da cidade. Na justiça idealizada por Platão haveria uma relação muito próxima entre o homem justo e a cidade justa, o que a aproximaria das virtudes; a injustiça, ao contrário, remeteria aos vícios humanos.

[...] a justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações [...]. O homem justo em nada diferirá da cidade justa, no que diz respeito ao conceito da justiça, mas terá de ser semelhante a ela. [...] E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem, diferentes por natureza, desempenham independentemente suas atividades: será temperante, corajosa e sábia, graças a certas disposições e qualidades correspondentes a essas mesmas classes. [...] A justiça é desse jeito, porém, não com respeito às ações exteriores do homem, mas às interiores. [...] Não será a injustiça, necessariamente, a rebelião desses três princípios, a preocupação de querer ocupar-se com tudo e a intromissão nas funções alheias, a insubordinação de uma parte com relação ao todo, para vir a dirigi-lo sem nenhuma justificativa, visto ser por natureza destinada a obedecer à parte feita para comandar? Nisto, quero crer, na desordem e no extravio das partes é que dizemos consistir a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância, numa palavra: o conjunto dos vícios [...] (PLATÃO, *A República*, IV, 433-444).

Platão faz também uma associação entre a virtude e uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma e relaciona o vício com a doença, a feiura e a debilidade.

Agostinho aponta que o bem supremo consiste em viver conforme a virtude e que filosofar é amar a Deus, cuja natureza é incorpórea. Ele expõe estas conclusões quando trata das virtudes que conduzem para a felicidade:

Donde se segue que o desejoso de sabedoria (que o mesmo é que dizer: o filósofo) só se torna feliz quando começa a gozar de Deus. Certamente que se não é feliz pelo simples facto de que se goza do que se ama, (muitos de facto são infelizes por amarem o que não deviam amar e mais infelizes ainda por dele gozarem). Todavia ninguém é feliz se não goza do que ama. Mesmo aqueles que amam o que não deve ser amado não se julgam felizes por amarem, mas por gozarem. Portanto, quem goza daquele que ama e ama o verdadeiro e supremo bem — quem senão o mais desgraçado negará que esse é feliz? A esse verdadeiro e supremo bem dá Platão o nome de Deus. Por isso é que diz que filósofo é o que ama a Deus; e porque a filosofia tende para a vida feliz, é gozando de Deus que quem o ama é feliz (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, VIII).

Em *A Cidade de Deus*, ele afirma que o bem supremo consiste em viver conforme a virtude e isso só pode ser alcançado por quem tem conhecimento de Deus e procura imitá-lo. É dessa forma que se chega à felicidade, que não está nas coisas terrenas, mas

no encontro com Deus: “[...] que feliz não é o homem que goza do seu corpo, que feliz não é o que goza da sua alma, mas feliz é o que goza de Deus” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, VIII).

As *Leis*, última obra do Platão, foi publicada em 437 a.C. Nesse diálogo entre o Ateniense e Clíncias, ele também faz menção às virtudes. O primeiro diz que há duas espécies de bens: *humanos* e *divinos* e que os bens humanos dependem dos divinos. Entre os bens humanos ele destaca a saúde, a beleza, o vigor e a riqueza; entre os bens divinos, a sabedoria, a moderação e a coragem, de cuja união nasce a justiça.

Ora, todos estes bens estão posicionados, por natureza, antes dos bens humanos, e, em verdade, assim deverá o legislador posicioná-los, depois do que deverá ser proclamado aos cidadãos que todas as outras instruções que recebem têm em vista esses bens; e que os bens humanos são orientados para os bens divinos, e estes para a razão, que é soberana (PLATÃO, *As Leis*, I).

O amor à verdade, à sabedoria e ao aprendizado seria o diferencial nas nossas vidas. Era possível transformar um Estado caótico em um Estado harmonioso mexendo uma única peça, ou seja, colocando o mais sábio para conduzi-lo e não o mais culto. Nossa vida também seria mais harmoniosa se agíssemos de forma sábia e justa sem nos inclinar para nossos próprios interesses. Muitos homens estão fortemente comprometidos com as fontes dos grandes problemas que vivemos hoje em dia.

1.2 Busca pela verdade

Não há como falar da vida filosófica de Agostinho sem fazer alusão àquele que decisivamente o introduziu na vida filosófica e no amor à sabedoria. O homem que o entusiasmou e contribuiu para a difusão do pensamento grego foi Cícero³⁴ (106-43 a. C.).

Agostinho estudou em Tagaste, Madaura e Cartago. Em Cartago – cumprindo o programa ordinário dos estudos retóricos para fazer seus estudos superiores, com

³⁴ Marco Túlio Cícero (106-43 a. C.), orador romano, homem de Estado e filósofo, foi sem dúvida para os leitores latinos a fonte mais importante para o conhecimento da filosofia helenística (Fitzgerald, 2018). Possuidor de qualidades literárias e filosóficas, cultivou todos os gêneros de atividade intelectual. Homem de notável eloquência, foi considerado não só o melhor orador, mas um dos melhores poetas do seu tempo. Conhecedor das leis, Cícero manteve relações com os sábios gregos de sua época, o que contribuiu para enriquecer seus conhecimentos. Esse orador é apresentado como um homem admirado e estimado, possuindo vários amigos por toda a parte. Contudo, alguns de seus comportamentos levaram-no a uma reputação de perversidade: além de ser vaidoso, usava frequentemente frases irônicas e satíricas para ferir os que ousavam lhe fazer sombra (GARCIA, s/d).

aproximadamente dezenove anos de idade, ele conheceu a obra *Hortensius*³⁵, de Cícero, e foi despertado pelo gosto à filosofia e por um amor intenso à verdade. Essa obra levou-o a se defrontar com as verdades eternas que o conduziram à conversão definitiva ao cristianismo.

Quando mencionamos a conversão de Agostinho, não estamos nos referindo a um acontecimento transitório, repentino, instantâneo e sim a um longo processo, que se iniciou em sua adolescência, quando leu *Hortensius* e culminou quando teve contato com Ambrósio, bispo de Milão. Cícero representou, então, o início do itinerário de Agostinho, seu despertar para a vida filosófica (GILSON, 2006; COSTA, 2014).

O livro consistia em uma exortação à filosofia: “[...] devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos. [...] Eu passei a aspirar com todas as forças a imortalidade que vem da sabedoria”³⁶ (AGOSTINHO, *Confissões*, II, 7).

Em *Confissões*, Agostinho demonstra a contribuição que a leitura lhe proporcionou, citando-a várias vezes. Em um de seus diálogos, que representa um evento ocorrido em Cassiciaco³⁷, no qual estava reunido com seus amigos, familiares e discípulos, surgiu uma questão muito cara a todos - a felicidade. Nesse diálogo, ele fez menção a uma passagem do *Hortensius*, na qual Cícero se manifestou sobre quem possui a felicidade.

Há certos homens – certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar – que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II,10).

³⁵ *Hortensius* é um diálogo perdido, escrito por Marco Túlio Cícero no ano 45 a. C. Trata-se de uma obra que não chegou até nós. Neste livro, Cícero, “desiludido das ambições políticas, volta-se para a filosofia e exprime suas alegrias na busca das verdades eternas” (COSTA, 2014, p. 10). Este diálogo de Cícero foi dedicado a Hortensio Hortalo (110-50 a. C.), amigo e colega do autor na advocacia (FITZGERALD, 2018).

³⁶ Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae (S. Aurelii Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <<https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>>).

³⁷ No fim de agosto de 386, Agostinho abandonou seu cargo de professor em Milão, em razão seja de problemas pulmonares seja de sua conversão, e retirou-se para a casa de campo do gramático milanês Verecundo. O lugar, conhecido como Cassiciacum, fica localizado a 34 km a nordeste de Milão (FITZGERALD, 2018).

Creditando a *Hortensius*³⁸ sua coragem para estudar os princípios da filosofia, Agostinho afirma que a obra foi composta para o louvor e a defesa da filosofia. De fato, como afirma o próprio autor, Cícero foi um grande defensor da filosofia e da sabedoria.

Pelos deuses, o que é mais desejável que a sabedoria, o que é mais elevado, o que é melhor para o homem, o que é mais digno do homem? Assim aqueles que a procuram são chamados filósofos [...]. E a sabedoria é, como a definiram os filósofos antigos, o conhecimento das coisas divinas e humanas, e das causas pelas quais essas coisas são conservadas. [...] Se, por outro lado, tenta um método para obter constância na virtude, ou recorre a essa arte ou não terá nenhuma outra com a qual consiga obtê-la (CÍCERO, *Dos Deveres*, II, 5).

A sabedoria como busca de conhecimento de todas as coisas seria a única forma que Cícero acreditava existir para que o homem conquistasse a constância e a virtude. É por meio da constância e da virtude que seria possível a consolidação de um Estado digno dos seres humanos. A filosofia é apresentada, portanto, como o amor à sabedoria, como um caminho para se chegar à humanização (valores humanos), devendo os homens desejá-la.

Defensor das virtudes³⁹, Cícero indicava os vícios a ser evitados: “[...] O primeiro é tomar as coisas desconhecidas por conhecidas e concordar com elas sem reflexão. [...] o outro vício consiste em aplicar esforço excessivo a coisas obscuras e difíceis, ou mesmo desnecessárias” (CÍCERO, *Dos Deveres*, I, 18). O primeiro vício por ele apontado faz-nos refletir sobre o número de opiniões que se emitem frequentemente sobre determinados assuntos, sem que haja aprofundamento da causa dos fatos. A falta de conhecimento da realidade deixa o homem na mera condição de dar opiniões sobre assuntos dos quais, na verdade, desconhece a natureza.

Cícero desenvolvia a oratória com elegância e com base moral, sendo inspirador para futuros seguidores de suas ideias. Utilizava-se da boa oratória para falar do bem. Apesar desse encanto inicial com a obra de Cícero, Agostinho percebeu que faltava algo para completar seus escritos. Uma de suas marcas é que ele viera de uma família cristã e tinha sido educado pela mãe, Mônica, com base nos princípios cristãos. Por isso, um saber sem o nome de Cristo o incomodava. Neste sentido, a sabedoria concebida por Agostinho diferenciava-se da apresentada por Cícero.

³⁸ Cícero refere-se a esse livro na obra *Dos Deveres*: “Porém, quando exortamos à filosofia, em geral o fazemos mais acuradamente, como em outro livro nosso” (CÍCERO, *Dos Deveres*, II, 6).

³⁹ Encontramos em *Dos Deveres* a menção às virtudes da moderação, da temperança e da prudência.

De acordo com Brown (2020, pp. 50-51), “[...] o cristianismo do século IV deve ter sido apresentado a um menino deste tipo como uma forma de “Verdadeira Sabedoria”. [...] a essência do cristianismo estava justamente nisso. Cristo como “Sabedoria Divina” [...]”. A ausência do nome de Cristo nos escritos de Cícero acabou decepcionando Agostinho e, por essa razão, este não foi conquistado por completo.

Aos poucos, percebeu que algo faltava na exortação ciceroniana. O ponto do desagrado de Agostinho, em meio a tanto fervor, era a ausência do nome de Cristo: “[...] qualquer escrito que se apresentasse a mim sem esse nome, por mais literário, burilado e verdadeiro que fosse, não conseguiria conquistar-me totalmente”⁴⁰ (AGOSTINHO, *Confissões*, II, 8).

A leitura de Cícero estimulou Agostinho a buscar a sabedoria: “[...] Atraía-me aquela exortação, pelo fato de não me excitarem a amar, buscar, seguir, abraçar com ardor essa ou aquela seita, mas simplesmente a sabedoria, qualquer que fosse”⁴¹ (AGOSTINHO, *Confissões*, III, 8). Nesse primeiro momento, um chamado ao amor à sabedoria o impressionou, e o impulsionou a buscá-la em diferentes lugares.

Agostinho de Hipona procurou então ler as Sagradas Escrituras, já que estava à procura da verdade e da sabedoria. Embora, a partir de então, estivesse dedicado a esse estudo, considerou-se incapaz de compreender e de penetrar nesses textos: “[...] a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno [...]”⁴² (AGOSTINHO, *Confissões*, II, 9). Os escritos da Bíblia não tinham, para Agostinho, o estilo rico e refinado de Cícero, o que lhe causava desinteresse por sua interpretação: diante da ‘majestade’ das obras ciceronianas, a Bíblia parecia simples demais. Presa do orgulho e da vaidade, Agostinho não se satisfez com a leitura das Sagradas Escrituras e se deixou seduzir pelas palavras dos maniqueus: “[...] E aí o temos pegado a uma doutrina obscura e a uma prática grosseira, tão distantes da sua límpida constituição espiritual” (PEREIRA, 1996, p. 21). Frustrado com a leitura da Bíblia, passou a procurar a verdade

⁴⁰ et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et veridicum non me totum rapiebat (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <<https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>>).

⁴¹ hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaerem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <<https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>>).

⁴² Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <<https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>>).

em outros lugares. Encontrou na religião dos maniqueus⁴³ o que lhe parecia ser ao mesmo tempo uma doutrina de salvação no nível racional e um espaço para Cristo.

Mesmo encontrando falhas nos escritos de Cícero, ele se aproximou de suas ideias, tal como fez com a questão da memória. Cícero, para tratar da memória, recorreu a Platão, principalmente a *Menôn*, e observou um ponto que diferenciava o homem dos demais animais: a memória. Em sua obra *Tusculan Disputations*, Cícero escreveu que a vida de um homem poderia ser colocada em pé de igualdade com uma árvore, pelo fato de ambos viverem, e com os animais, porque ambos possuíam desejos.

[...] sim, e mesmo quanto à própria alma, se não houvesse nela nada mais do que um princípio de vida, então a vida de um homem poderia ser colocada no mesmo pé que a de uma videira ou de qualquer outra árvore, e considerada como causada por natureza; pois essas coisas, como dizemos, vivem. Além disso, se desejos e aversões fossem tudo o que pertencia à alma, ela os teria apenas em comum com os animais; mas tem, em primeiro lugar, memória, e esta, também, tão infinita a ponto de recordar um número incontável absoluto de circunstâncias [...]⁴⁴.

Nos termos de Cícero, a memória, essa capacidade de recordar em várias circunstâncias, pertence ao homem e isso o faz diferente dos demais animais. Em sua menção à memória, ele se aproxima da forma como foi tratada no diálogo de *Mênon*. O aprendizado é apresentado como uma rememoração, ou seja, como recordação de uma vida anterior. Ao tratar da geometria, Sócrates usara o exemplo do escravo, que chegava a conclusões sem que ninguém nunca lhe tivesse ensinado nada a respeito da área de uma superfície. Sua máxima foi de que: “[...] Não é evidente, a partir daí, que em outro tempo

⁴³ A doutrina do maniqueísmo começou por uma questão básica, comum a todo sistema religioso: por que o mal existe? A resposta maniqueia tomou a forma de uma ontologia dualista radical, com base na qual foi construída uma cosmologia para explicar que a origem de tudo está na luta entre o bem e o mal (FITZGERALD, 2018). Na região da luz, reinaria o Pai da grandeza e, na outra, o Príncipe das trevas, os quais não eram apenas entidades, mas forças animadas que buscavam impedir reciprocamente a expansão da outra. O mal tentava penetrar na região do bem, indo além de sua própria região, o que deu início ao drama cósmico da constituição do mundo, que é uma mistura de bem e mal. O bem, para evitar a ameaça do mal, utilizava como estratégia enviar várias emanções de sua substância as quais eram posteriormente absorvidas pelo poder das trevas. Essa aparente perda do bem significa, na realidade, o início da salvação, pois a mistura dessas partículas divinas com a matéria, aos poucos, vai enfraquecendo e, por fim, derrotando as forças do mal. Enfim, o maniqueísmo substancializa o mal para isentar o princípio do bem de toda a responsabilidade sobre o mal no mundo. Dessa forma, a origem do mal seria o sumo mal (GRACIOSO, 2012).

⁴⁴ [...]ay, and even as to the soul itself, were there nothing more in it than a principle of life, then the life of a man might be put upon the same footing as that of a vine or any other tree, and accounted for as caused by nature; for these things, as we say, live. Besides, if desires and aversions were all that belonged to the soul, it would have them only in common with the beasts; but it has, in the first place, memory, and that, too, so infinite as to recollect an absolute countless number of circumstances (CÍCERO, *Tusculan Disputations*, I, XXIV).

as possuía e as tinha aprendido? [...] E não é verdade que esse tempo é quando ele não era um ser humano?” (PLATÃO, *Mênon*, I, 86a).

Cícero faz as seguintes considerações sobre essa questão:

[...] Sócrates faz a uma criança algumas questões de geometria, com referência à medição de um quadrado; suas respostas são como as que uma criança daria, mas as perguntas são tão fáceis que, ao respondê-las, uma a uma, ela chega ao mesmo ponto como se tivesse aprendido geometria. De onde Sócrates inferiria que o aprendizado nada mais é do que a lembrança; e este tópico ele explica com mais precisão no discurso que proferiu no mesmo dia em que morreu; pois ele afirma que qualquer um, que parece ser totalmente analfabeto, ainda é capaz de responder bem a uma pergunta que lhe é proposta, ao fazê-lo mostra manifestamente que não está aprendendo então, mas lembrando-a de sua memória [...] ⁴⁵

Na teoria exposta por Platão, nada aprendemos: apenas nos recordamos de conceitos que já sabíamos por meio de nossa alma. Por meio do diálogo socrático, ele mostra que, sem conhecer conceitos matemáticos, o jovem escravo chega ao resultado. Por meio de perguntas bem elaboradas, poder-se-ia encontrar noções já impressas na memória e que estavam presentes na alma antes mesmo de sua presença no corpo. Nesta perspectiva, o aprendizado está associado à lembrança decorrente da memória.

Agostinho trata da memória⁴⁶ como algo maravilhoso, chegando a utilizar a expressão ‘palácios da memória’, nos quais se encontrariam inúmeras informações trazidas pela percepção. É na memória que está depositada toda a atividade da nossa mente, é onde podem ser convocadas as imagens que se quer. A memória armazena sensações externas e internas, “[...] tudo isso nos seus amplos recessos e em esconderijos secretos e inacessíveis, para ser reencontrado e chamado no momento oportuno. [...] Não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens pelos sentidos [...]”⁴⁷

⁴⁵ Socrates asks a child some questions in geometry, with reference to measuring a square; his answers are such as a child would make, and yet the questions are so easy, that while answering them, one by one, he comes to the same point as if he had learned geometry. From whence Socrates would infer that learning is nothing more than recollection; and this topic he explains more accurately in the discourse which he held the very day he died; for he there asserts that, any one, who seeming to be entirely illiterate, is yet able to answer a question well that is proposed to him, does in so doing manifestly show that he is not learning it then, but recollecting it by his memory (CÍCERO, *Tusculan Disputations* I, XXIV).

⁴⁶ Em suas obras, Agostinho não apenas mostra interesse constante pela questão da memória, como também exibe uma compreensão cada vez maior do tema. Bem cedo, volta o olhar para além das perspectivas históricas e, depois de ter sido influenciado pelo neoplatonismo, fala de uma memória que não está simplesmente ligada a imagens e realidades temporais, mas que estende seus domínios para as realidades permanentes e inteligentes (FITZGERALD, 2018).

⁴⁷ Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius; Nec ipsa tamen intrans, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt

(AGOSTINHO, *Confissões*, X, 13). Cores, sons, imagens e até o cheiro ficam gravados em nossa memória e, no momento que os ‘chamamos’, eles se apresentam imediatamente em nossos sentidos. Agostinho considera o poderio da memória como um “[...] Santuário imenso, ilimitado. Quem poderá atingir-lhe a profundidade? E essa força pertence ao meu espírito, faz parte da minha natureza; e na realidade não chego a apreender tudo o que sou”⁴⁸ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 15). Por meio da memória, o homem pode mencionar certas coisas mesmo sem vê-las com os próprios olhos: ele as vê na memória porque já foram observadas pelos sentidos.

No capítulo 10 do Livro X de *Confissões*, Agostinho interroga-se de onde e por onde entraram em sua memória a imagem dos sons, o significado desses sons: “Percorro todas as estradas da minha carne e não encontro uma por onde tenham podido passar”⁴⁹ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 17). Se não foi pelos sentidos (olhos, ouvidos, narinas), por onde isto ocorreu?

Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não foi por testemunho de outros, mas reconheci-as existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras, e entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois retirá-la quando quisesse. Estavam aí, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória. Onde estavam então? Foi assim que eu as reconheci? Ao ouvir falar delas, eu disse: “É isso mesmo, é verdade”! Não estariam já na memória, mas tão escondidas e retiradas, como que nos mais profundos recessos, de tal modo que eu não poderia talvez pensar nelas, se alguém não me advertisse para arrancá-las?⁵⁰ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 17).

Para Agostinho, aprender coisas que não foram atingidas pelos sentidos significa colher pelo pensamento o que a memória já tinha de forma desordenada. Se deixamos de evocá-la por certo tempo, elas mergulham novamente e se dispersam em ‘remotos recessos’. É nesta mesma memória que estão contidos os sentimentos da alma. Assim, o

cogitationi reminiscenti eas (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de < <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>)

⁴⁸ Penetrabile amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de < <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

⁴⁹ Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio, qua earum ingressae sint. (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de < <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

⁵⁰ Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem? (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de < <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>)

cheiro, o sabor e as cores nos vêm à mente mesmo que não os estejamos experimentando; podemos recordar um estado de alegria, mesmo não estando alegres, tristezas passadas, mesmo não estando tristes, o medo, mesmo sem experimentá-lo momento; assim como podemos recordar com alegria uma dor do corpo já passada. Agostinho trata a memória como o ‘estômago da alma’. A alegria e a tristeza seriam como o alimento, que ora é doce, ora é amargo; quando estas emoções são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como em um estômago. Assim como a comida, pela ruminação, sai do estômago, as perturbações do espírito (o desejo, a alegria, o medo e a tristeza) saem da memória por meio da lembrança.

Agostinho sempre demonstrou facilidade na aquisição de novos conhecimentos. Quando estudava em Cartago, em torno de vinte anos de idade, teve acesso à obra de Aristóteles, intitulada *As Dez Categorias* (AGOSTINHO, *Confissões*, IV). Em *Confissões*, ele menciona que, além do seu professor de retórica, outras pessoas consideradas eruditas citavam enfaticamente o nome de Aristóteles. Menciona também que teve facilidade em compreender sozinho essa obra enquanto seus colegas precisavam de auxílio. Nesse momento, ocorria um ressurgimento dos estudos aristotélicos em Roma, em um círculo de aristocratas cultos.

[...] dos 20 anos em diante, Agostinho foi um professor dedicado, um austero devoto da "Sabedoria", ansioso por aumentar seus poderes de filósofo. Assim, sua "emancipação" religiosa da religião tradicional, quando ele se tornou maniqueísta, coincidiu exatamente com uma emancipação intelectual dos mais velhos e de seus superiores na universidade de Cartago, daqueles professores pretensiosos que ele secretamente desprezava. Para assombro de seus colegas, ele dominou sozinho um livro de lógica aristotélica, o chamado *Dez Categorias*. [...] somente o jovem Agostinho aceitou o desafio de estudá-la por conta própria. Assim, não chega a surpreender que tenha adotado uma religião que afirmava descartar toda e qualquer crença que ameaçasse a independência de seu cérebro sumamente ativo (BROWN, 2020, pp. 59-60).

Em algumas passagens de *Confissões*, Agostinho avaliou a utilidade dos livros lidos por ele e reconheceu que estar envolvido por paixões o afastava de Deus: “[...] voltava as costas à luz, e a face aos objetos por ela iluminados [...]. Mas, de que me serviam tão preciosos dons, se deles não fazia bom uso?”⁵¹ (AGOSTINHO, *Confissões*,

⁵¹ Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem [...] Nam quid mihi proderat bona res non utenti bene? (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <<https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>>).

IV, 30). Em seguida, passou a avaliar o uso que fez destas leituras. No caso particular da obra de Aristóteles⁵² faz o seguinte comentário:

Para que me servia tudo isso? Até me prejudicava, pois, julgando que tudo estava incluído nos dez atributos, esforçava-me por conceber-te da mesma maneira, ó meu Deus, tu que és admiravelmente simples e imutável. Acreditava que tua grandeza e tua beleza subsistissem em ti como os acidentes nas substâncias, por exemplo, nos corpos. Mas tu és a própria grandeza e a própria beleza; os corpos, pelo contrário, não são grandes e belos pelo simples fato de serem corpos, pois, ainda que fossem menos grandes e menos belos, não deixariam de ser corpos [...]⁵³ (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 29).

Ressalvamos que essa reavaliação de suas leituras ocorreu em outro período de sua vida. Em sua juventude, ele buscou explicações racionais para suas dúvidas, razão pela qual estudara as categorias aristotélicas e aderira ao maniqueísmo.

Ele se aproximara dos maniqueus porque eles conseguiam dar respostas racionais para suas dúvidas⁵⁴. Posteriormente, convencido da verdade cristã, contestou a heresia maniqueísta (FELDMAN, 2010).

Por certo tempo, buscou encontrar Deus por meio dos elementos que lhe eram apresentados de forma material e racional. Após sua conversão, com trinta e três anos de idade, apesar de declarar Cristo como autoridade suprema, ainda buscava compreender o que poderia ser atingido pela razão.

⁵² Sobre a obra de Aristóteles, afirma Agostinho: “Parecia-me que o livro era suficientemente claro ao falar das substâncias, tais como o homem, e das propriedades das substâncias, tais como a forma exterior do homem, sua estatura: quanto mede, o parentesco: de quem é irmão, ou então o lugar onde vive, quando nasceu, se está em pé ou sentado, calçados os pés ou armado, agente ou paciente de uma ação, enfim, todas as inúmeras qualidades compreendidas nas nove categorias, das quais dei algum exemplo, e na própria categoria de substância (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 28). “et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet aut sedeat, aut calciatus vel armatus sit aut aliquid faciat aut patiat aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de < <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

⁵³ Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de < <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

⁵⁴ Agostinho é convencido que o maniqueísmo é a verdade que Cícero o convida a buscar. E é quando percebe falhas nessa verdade que ele passa a buscar outra que preencha melhor seus critérios, principalmente o de supremacia da razão. É no cristianismo que ele finalmente encontra a verdade (CORREIA, 2014, p.70).

Agostinho, em sua trajetória de filósofo e teólogo, buscou elaborar uma síntese do cristianismo com a filosofia. Uma máxima de seu pensamento era: “[...] compreende para crer, crê para compreender (intellige ut credas, crede ut intelligas)”.⁵⁵ Crer e compreender tornaram-se duas forças destinadas a cooperar para que o homem chegasse ao conhecimento da verdade. De sua perspectiva, o homem não poderia salvar a si mesmo, mas deveria começar pela fé na autoridade da Palavra de Deus, para que, assim, a inteligência, no exercício da razão, encontrasse o caminho da verdade revelada.

1.3 Luzes lançadas no coração de Agostinho

Agostinho não apresentava afinidade com a língua grega, mas apresentou-se como um dos poucos pensadores que foram capazes de entender os neoplatônicos. De acordo com Costa (2014), Agostinho, estando em Milão com aproximadamente trinta e dois anos, não só se aproximou de Ambrósio, como também conheceu Mânlio Teodoro (? – 399 d. C.), uma personalidade política, culto e admirador da filosofia neoplatônica. Possivelmente, foi por seu intermédio que Agostinho leu as *Enéadas* de Plotino (205-270 d. C.), traduzidas do grego para o latim por Mário Vitorino (290-364 d. C.).

Plotino nasceu em Licópolis, no Egito, e morreu em Roma. Pouco se sabe dele até os vinte e oito anos de idade. Depois disso, foi para Alexandria (cidade egípcia) a fim de estudar filosofia. Nesse local, considerado o maior centro cultural do período, encontravam-se as correntes do helenismo, do judaísmo, do cristianismo, das tradições egípcias, persas e indianas. Ele teve contato com muitos professores renomados na época, mas ficara decepcionado com o que ouvia. Tendo sido apresentado a um platônico chamado Amônio Sacas (175-242 d. C.), considerou sua exposição tão agradável que se tornou seu discípulo por onze anos (SOMMERMAN, 2002).

Após a morte de Amônio Sacas e desejando ter contato direto com a sabedoria persa e hindu, Plotino acompanhou o exército do imperador romano Marco Antônio Górdio (225-244 d. C.). Após a fracassada expedição e a morte do imperador, Plotino refugiou-se em Antioquia, de onde se dirigiu a Roma, ali se estabelecendo definitivamente. Aos quarenta anos, fundou uma escola de filosofia em Roma, destinada aos ensinamentos de Platão. Seu diferencial era que a Academia de Plotino recebia homens e mulheres. Seu público era constituído de médicos, filósofos, escritores, poetas, senadores, homens e mulheres da nobreza (SOMMERMAN, 2002; FITZGERALD,

⁵⁵ Esta discussão sobre compreender e crer em Agostinho está presente no *Sermão 43* (Recuperado de < <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>>)

2018). Plotino é considerado o pai do neoplatonismo: recebendo influências da Academia de Platão, foi um dos mais fiéis seguidores do pensamento do ateniense.

Alguns filósofos ensinavam questões mais ligadas à vida terrena, como formar homens honestos que deveriam renovar o Estado (Platão), organizar a busca do saber (Aristóteles), a busca da ataraxia, ou seja, a paz e a tranquilidade da alma, conforme propunham Pirro (360-270 a.C.), Epicuro (341-270 a. C.) e Zenão (333-263 a. C.). Já, a escola de Plotino, buscava ensinar aos homens o modo de se libertarem da vida terrena para se reunirem ao divino e poder contemplá-lo (REALE, 1990).

Por dez anos, Plotino ensinou de maneira estritamente oral. A partir dos cinquenta anos de idade, iniciou sua atividade literária, demarcando um período glorioso de sua escola. Entre os cinquenta e os cinquenta e nove anos (254-263 d. C.), Plotino escreveu vinte e um tratados e, nos próximos seis anos, escreveu mais vinte e quatro. Em 269 (d. C.) escreveu mais cinco tratados. Foi seu amigo Porfírio quem redigiu a história da vida de Plotino e publicou a primeira edição das *Enéadas*⁵⁶ (BARACAT JÚNIOR, 2006).

De acordo com Baracat Júnior⁵⁷ (2006, p. 22), após a morte de Plotino, a organização de seus escritos foi feita por Porfírio (233-305 d. C.), mas “[...] Mesmo assim não há porque supor que Plotino tenha lhe encomendado a organização de seus escritos”. Em *Enéadas* Plotino abordou assuntos sobre a ética, o mundo, a alma, o intelecto, o ente, os números e o Uno. Seus tratados foram organizados por Porfírio conforme os conteúdos: ele os agrupou em conjuntos temáticos semelhantes, independentemente da ordem em que haviam sido escritos. As *Enéadas* foram traduzidas para o latim não muito tempo depois de terem sido editadas por Porfírio. Enquanto a edição de Porfírio serviu a grandes intelectuais de língua grega, como Jâmblico (?/325 d. C.), Proclo (412-485 d. C.), Damascio (458-550 d. C.), Basílio, Gregório de Nissa (335-394 d. C.) e Psellus (1018-1078 d. C.), a tradução de Mário Vitorino, hoje perdida, apresentou Plotino aos pensadores de língua latina, como Ambrósio (340-397 d. C.), Agostinho (354-410 d. C.), Macróbio (370-430) e Boécio (480-525 d. C.) (BARACAT JÚNIOR, 2006).

⁵⁶ Este códice, que está preservado na Biblioteca Estatal da Baviera, contém as obras filosóficas completas, as chamadas *Enéadas*, de Plotino, conhecido como o fundador da filosofia neoplatônica. Também incluída no códice encontra-se a biografia de Plotino, escrita por Porfírio (234-por volta de 305), um dos discípulos mais proeminentes do filósofo e compilador de *Enéadas*. Copiado por dois escribas diferentes que são bem conhecidos por estudiosos modernos, o códice muito provavelmente foi adquirido por Corvino logo após sua produção. A Coleção da Bibliotheca Corviniana foi inscrita no programa Memória do Mundo, da UNESCO, em 2005 (BIBLIOTECA DIGITAL MUNDIAL).

⁵⁷ José Carlos Baracat Júnior traduziu para a língua portuguesa vinte e sete tratados contidos nas *Enéadas* I, II e III de Plotino.

É possível que os escritos de Plotino tenham tido origem em reuniões com seus alunos, pois ela era professor de filosofia⁵⁸. Alguns escritos podem ser apenas um resumo ou transcrição de seus discursos públicos. Embora seu pensamento filosófico tenha perpassado pelo espírito platônico, “[...] não podemos afirmar que as soluções que Plotino apresenta para os problemas de sua filosofia correspondem às doutrinas que se encontram nos diálogos de Platão. Estes atuam antes como inspiração, incitação, que como autoridade, livro de respostas” (BARACAT JÚNIOR, 2006, p. 37).

Mesmo vivendo no século III depois de Cristo, ou seja, no período de propagação do cristianismo, Plotino não falou de um Deus Cristão⁵⁹. O cristianismo apropriou-se das ideias de Plotino e as transferiu para si, entendendo que o deus do qual ele falava era cristão. Agostinho fez bem essa aproximação, declarando, em *A Cidade de Deus*, que admirava Plotino por este ter compreendido Platão melhor que seus outros discípulos.

No tratado *Sobre o Bem ou o Uno*, Plotino afirma:

É pelo Uno que todos os seres são seres [...] o Uno não é a Inteligência, mas está antes da Inteligência. A Inteligência faz parte dos seres, mas o Uno não é algo, uma vez que está antes do algo. E o Uno também não é o Ser, pois o Ser tem, de certo modo, uma forma, que é a do Ser; mas o Uno é privado de forma, mesmo de forma inteligível. Uma vez que a natureza do Uno gera todas as coisas, ele *não* é nenhuma delas. Assim, não se pode dizer nem que ele é alguma coisa, nem que é qualificado ou quantificado, nem que é Inteligência ou a Alma. Ele não é movido, mas tampouco está em repouso; não está num lugar, nem no tempo (PLOTINO, *Enéadas*, IX, 1, 3).

Nesse tratado, ele expôs sua ideia de que tudo o que existe deriva do Uno ou Um, um ser supremo que é intocável. Na passagem citada, ele demonstra a superioridade do Uno, declarando que dele emana o Logos (Inteligência), que, por sua vez, cria a Alma do Mundo dividindo-a em superior e inferior. A natureza humana e os seres inanimados representam a alma inferior porque se encontram mais distantes do Um, sendo assim mais imperfeitas: quanto mais elevada essa alma, maior seria seu grau de perfeição. A vida apetitiva ou material faz parte da alma inferior e a vida intelectual, que está próxima do Uno, está na parte superior.

⁵⁸ A filosofia de Plotino sobreviveu graças ao zelo de alguns de seus estudantes. Por volta de 246, Amélio publicou suas anotações de aula (FITZGERALD, 2018).

⁵⁹ O Deus de Agostinho é a pessoa de Cristo. Para Plotino, o Uno é impessoal. Para os cristãos, a alma é manchada, para um plotiniano o mal encobre a alma naturalmente boa quando ela cai na matéria, que é desprovida de qualidades (FITZGERALD, 2018).

Agostinho, em um primeiro momento, tinha dificuldade para conceber a essência de Deus e não conseguia imaginar outra substância além da que os olhos viam. Tudo o que não ocupasse lugar no espaço parecia-lhe um nada absoluto. Plotino, por sua vez, concebia o Uno privado de forma, pois, por sua natureza, ele tudo gerava. Assim, Plotino conduziu Agostinho a Deus: “[...] para levá-lo à certeza de um Criador bom e poderoso, fonte de toda realidade” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, 3).

As obras de Plotino influenciaram não só os Pais da Igreja ocidental, mas também os da Igreja oriental. Na Igreja ocidental, Ambrósio (340-397 d. C.) e Agostinho (345-430 d. C.) destacaram-se como dois nomes entre os Pais latinos. Nos sermões de Ambrósio constam passagens de Platão e de Plotino; Agostinho atribui à leitura dos neoplatônicos e de Plotino sua conversão do maniqueísmo⁶⁰ ao cristianismo (SOMMERMAN, 2002). Sob a influência de Plotino, Agostinho mudou seu modo de pensar. Rompendo os esquemas do seu materialismo e de sua concepção maniqueísta a respeito da realidade substancial do mal, ele passou a ver o homem e todo o universo sob nova luz.

Com base nas leituras de Plotino, Agostinho descobriu que Deus é a única fonte de todo bem e que o mal não forma uma substância. Costa (2014) destaca que as leituras neoplatônicas realizadas “[...] lançavam grandes luzes no coração de Agostinho” (COSTA, 2014, p. 12). O bispo Ambrósio, em seus sermões, fazia muitas menções a Plotino, e Agostinho acompanhava esses sermões em Milão.

Enfim, ele se envolveu com os escritos e os diálogos/sermões que retratavam o pensamento do fundador da filosofia neoplatônica. Agostinho, porém, não encontrou nos escritos de Plotino aquilo que passara a considerar como primordial e que estava no Prólogo do evangelho de São João: ‘o Verbo se fez carne e mora entre nós’. Assim, a

⁶⁰ Fundado por Mani em 230, o maniqueísmo teve uma grande expansão durante a antiguidade, chegando à Pérsia, Índia, China, Síria, Sibéria, a Roma, Turquestão, Egito e Cartago. Uma de suas motivações era a busca de uma explicação plausível para a existência do mal. Para tanto, pensava no universo de forma dualista sendo gerido por dois princípios, um bom e outro mal – que estavam em luta. Tudo era explicado pela oposição entre os princípios, desde a criação do mundo (cosmogonia), a criação do homem, a moral e o juízo final. [...] A partir do século IV, após a cristianização do Império Romano, a origem persa do maniqueísmo continua sendo enfatizada, contudo, a questão principal passa a ser sua divergência com a doutrina da igreja católica. Assim, após Valentiniano, o maniqueísmo passa a ser enquadrado e perseguido por sucessivos éditos como heresia. [...] apesar de ser uma religião independente, com características, cânon e profeta próprio, sua exaltação, principalmente, do nome de Cristo no ocidente o levou a ser combatido pela igreja católica como uma heresia. Até mesmo pelas leis imperiais, a partir da cristianização do Império Romano, o maniqueísmo passa a ser condenado como uma heresia (CORREIA, 2014, pp. 20-51-52).

verdade que se fez conhecida pela leitura dos neoplatônicos não ofereceu o meio para alcançá-la.

Com a leitura de Paulo⁶¹, o apóstolo, Agostinho não só constatou a concordância entre o bom e o verdadeiro, como também verificou que toda a verdade filosófica já havia sido revelada aos homens por Deus e que a possibilidade platônica de passar da mente ao coração e da teoria à prática seria por meio do cristianismo.

Agostinho passou então pela experiência fornecida por Plotino e pela Sagradas Escrituras. A Plotino ele deveu quase todo o material e toda a técnica de sua filosofia; às Escrituras deveu as concepções cristãs fundamentais que o levaram a transformar internamente as teses plotinianas e a construir uma doutrina nova, enriquecendo de forma original a história da filosofia por meio do cristianismo (GILSON, 2006).

Com base nessas experiências filosóficas e teológicas, ele iniciou o processo de elaboração de uma doutrina diferente do neoplatonismo: compreendeu que, para chegar à verdade, era necessário reconhecer Cristo como o ‘Verbo encarnado que se fez homem entre nós’.

Em *Sobre o Bem ou o Uno*, Plotino (2002) observara que estavam distantes da ideia do Uno aqueles que acreditavam que os seres eram conduzidos pela sorte e pelo acaso. O Uno em Plotino exercia o papel de ser superior que não estava ausente de nada e, ao mesmo tempo, de tudo: sendo sua natureza a origem das melhores coisas, sua presença só apareceria para os que fossem capazes e estivessem preparados para recebê-lo. Ao mesmo tempo em que era uma potência que engendrava os seres, permanecia em si mesmo. O Uno não se constituía como inteligência, pois estava antes da inteligência, que fazia parte dos seres. O Uno não se constituía como algo, ou como ser, ou como alguma coisa qualificada ou quantificada, nem era inteligência nem era alma, não estava nem em repouso nem em movimento: estava em si mesmo. O Uno se constituiu como algo primeiro, como a origem, a essência. Não tinha forma, pois antecedia a forma, o movimento e o repouso.

Plotino explicava a dificuldade de se conceituar com exatidão o Uno e identificava como causa dessa dificuldade a forma de sua compreensão.

⁶¹ Paulo foi uma fonte de inspiração teológica durante toda a vida de Agostinho. Quando ainda era um ouvinte maniqueu, o jovem Agostinho teve muitas ocasiões de refletir sobre as cartas do Apóstolo. Mais tarde, em Milão, quando as releu novamente, as epístolas lhe revelaram a “face da filosofia”, facilitando sua passagem ao altamente intelectual e célibe catolicismo de sua conversão (FITZGERALD, 2018).

[...] a compreensão do Uno não pode se dar nem pelo raciocínio (*logismoi*), nem pela percepção intelectual - como ocorre com os outros objetos do pensamento -, mas por uma presença que é superior a qualquer raciocínio. Cada vez que a Alma tem um conhecimento racional de alguma coisa, ela se afasta de sua própria unidade e deixa de ser simples: o conhecimento racional está ligado às coisas e, portanto, à multiplicidade [...]. Então é necessário ir além do conhecimento racional, e não mais sair da própria unidade; é necessário se afastar do conhecimento racional e dos objetos desse conhecimento e de qualquer objeto de contemplação, por mais belo que ele seja. Pois tudo o que é belo está abaixo do Uno, e provém do Uno, como toda luz do dia provém do Sol (PLOTINO, *Enéadas*, IX, 4).

Enfim, para ele, compreensão do Uno ia além dos aspectos racionais.

1.4 Acolhimento e entendimento das Sagradas Escrituras

*Tu me conduzias a ele sem que eu o soubesse, para que eu fosse por ele conduzido conscientemente a ti*⁶²
(AGOSTINHO, *Confissões*, V, 23)

Aos trinta anos (384), Agostinho ainda era um homem desiludido e cercado de incertezas. O maniqueísmo era uma seita que oferecia “a certeza absoluta, direta e inambígua a qualquer homem racional” (BROWN, 2020, p. 95), ou seja, apresentava uma sabedoria pronta. Contudo, para Agostinho o encontro da Sabedoria era um processo de busca. Já com os acadêmicos de Cícero, ele ponderava que a verdade não poderia ser atingida pela mente humana, embora o homem pudesse usar de sua autoridade para apontar o caminho da verdade.

Assim que chegou em Milão, encontrou-se com o bispo Ambrósio, conhecido como um dos melhores e fiéis servidores de Deus, um bispo que ministrava sábias palavras àqueles que o acompanhavam. Atraído pela fama de Ambrósio, o tagastense passou a ouvi-lo - mais por curiosidade do que pela fé -: as pregações aos poucos foram lançando luz sobre sua alma, contribuindo para que as dúvidas que o acompanhavam desde os tempos do maniqueísmo e ceticismo fossem se dissipando.

Aurelius Ambrosius (340-397 d. C), conhecido como santo Ambrósio de Milão, nasceu em Tréveros. Seu pai exercia alta função na administração do Império romano, encontrando-se entre as mais ricas e nobres famílias. Posteriormente, ficou à frente da prefeitura de Gália. Com a morte do pai, Ambrósio, juntamente com seus irmãos e sua mãe, retornou a Roma, onde passou a receber a formação característica dos nobres

⁶² Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer (Sant' Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

romanos, estudando gramática, literatura grega e romana, retórica e direito. Paralelamente a esses estudos, recebeu a educação religiosa ministrada pelo sacerdote Simpliciano (futuro sucessor de Ambrósio na sede de Milão).⁶³ Este exercia tamanha influência sacerdotal sobre Ambrósio, que Agostinho o chamava de ‘pai do bispo Ambrósio, segundo a graça’. Ambrósio iniciou carreira de advogado em Sírmio e, posteriormente, governou a província da Emília e Ligúria, com sede em Milão. Com a vaga deixada pela morte do bispo Auxêncio (? - 374 d. C.), intensificou-se a disputa entre arianos e católicos romanos.

Para assegurar a ordem na eleição, Ambrósio compareceu, pessoalmente, na qualidade de prefeito da polícia. Tinha, então, 40 anos. Agiu com tamanha eficácia, controlou os ânimos das facções com tanta moderação que os partidos opostos se uniram para elegê-lo bispo. Reconhecendo na unanimidade a vontade de Deus, Ambrósio aceitou o cargo, não depois de muitas tentativas de recusa. [...] É ainda catecúmeno. Preparam-se as cerimônias do batismo. Na semana seguinte, recebeu as ordens e foi consagrado bispo a 7 de dezembro de 374 (AMBRÓSIO, *Explicação do símbolo*, Introdução, 1).

No momento de sua aclamação como bispo, Ambrósio estava culturalmente muito preparado, mas despreparado para a abordagem das Escrituras. Passando a estudar, a conhecer e a comentar a Bíblia conforme as obras de Orígenes⁶⁴ (185-253 d. C.), transferiu para o ambiente latino, ocidental, a meditação das Escrituras iniciada por Orígenes, bem como a prática da *lectio divina*. Esse método de escuta da Palavra de Deus chegou a guiar toda a pregação e os escritos de Ambrósio (PAPA BENTO XVI, 2007).

Sob a orientação de Simpliciano, o bispo Ambrósio dedicou-se ao estudo das Sagradas Escrituras. Leu escritores antigos e contemporâneos, em especial os gregos. Propôs a reforma interna do clero. Tratou do valor da virgindade, provocando um movimento religioso em toda a Itália. Tornou-se tão grande pregador que o próprio Agostinho passou a admirá-lo por sua capacidade de interpretação alegórica das Escrituras. Renunciou aos bens materiais em favor dos pobres e optou pela vida ascética (AMBRÓSIO, *Explicação do símbolo*, Introdução, 2).

⁶³ [...] Ambrose was, moreover, remarkable for his proficiency in Greek. His spiritual adviser was a Roman priest named Simplician, whom he loved as a father, and who, in spite of advanced age, became his successor in the archiepiscopal dignity (THORNTON, 1879, p. 17).

⁶⁴ O pensamento de Orígenes representou a primeira grandiosa tentativa de síntese entre filosofia e fé cristã: nele as doutrinas dos gregos e a filosofia dos estóicos são utilizadas como instrumentos conceituais aptos a expressar e interpretar racionalmente as verdades reveladas na Escritura. Em seu pensamento ele colocou Deus e a Trindade como centro (REALE, 1990).

Diante da acolhida paternal de Ambrósio, o mestre de retórica passou a estimá-lo, não como mestre da verdade, mas como homem bondoso. A princípio, Agostinho não buscava na Igreja de Ambrósio a verdade: por um tempo, acompanhou as homilias⁶⁵ do bispo com seu povo, procurando verificar se a fama que lhe era atribuída tinha fundamento.

Suas palavras me prendiam a atenção. Mas, o conteúdo não me preocupava, até o desprezava. Eu me encantava com a suavidade de seu modo de discursar; era mais profundo, embora menos jocosos e agradável que o de Fausto quanto à forma. A respeito do conteúdo, porém, não era possível qualquer comparação: perdia-se este último entre as falsidades dos maniqueus, ao passo que o outro ensinava a doutrina mais sadia da salvação⁶⁶ (AGOSTINHO, *Confissões*, V, 23).

Em um processo lento, aproximou-se da doutrina pregada por Ambrósio. Em *Confissões*, expressava-se a respeito de Ambrósio com grande admiração.

Considerava o próprio Ambrósio homem realizado segundo o espírito do mundo, homenageado pelos poderosos; somente seu celibato parecia-me duro de suportar. Quanto às suas esperanças, suas lutas contra as tentações de grandeza, suas consolações nas adversidades, as saborosas alegrias que experimentava ao ruminar o vosso pão com a boca misteriosa do seu coração, de tudo isso eu não fazia idéia nem tinha experiência⁶⁷ (AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 3).

Por um tempo, Agostinho não compreendera toda a dimensão do ‘santo oráculo’ que residia no coração de Ambrósio. Apesar disso, afirmava: “[...] minhas perplexidades espirituais exigiam que eu o encontrasse disponível por muito tempo, para abrir-me com ele, o que não acontecia nunca. Todos os domingos ia escutá-lo quando ele apresentava,

⁶⁵ Foi com a “adesão de Constantino à crença em Jesus, quando os cristãos se lançaram numa ambiciosa empreitada: a cristianização da oikoumene. A partir daí, as homilias se tornaram um eficiente veículo de difusão da ideologia cristã, não sendo por acaso que os séculos IV e V são tidos como os mais férteis da homilética cristã [...]” (SILVA, 2017, p. 226).

⁶⁶ Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret fama suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor astabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio; nam ille per Manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

⁶⁷ ipsumque Ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent: caelibatus tantum eius mihi laboriosus videbatur. Quid autem ille spei gereret, et adversus ipsius excellentiae temptamenta quid luctaminis haberet quidve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noveram nec expertus eram (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

com retidão, a palavra da verdade ao povo”⁶⁸ (AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 4). É especialmente a Ambrósio que Agostinho deveu sua conversão e foi dele que recebeu o batismo.

Homem de conduta corajosa diante dos conflitos de sua época, Ambrósio mantinha uma autoridade moral reconhecida pelos próprios inimigos. Como bispo católico dominava Milão e com uma postura firme demonstrou seu poder inimitável. Defendeu a característica tradicional de sua religião e não cedeu a Igreja para que fosse usada pelos membros arianos⁶⁹ da corte: pedido feito por Justina, mãe do imperador da época. Seu desempenho nos relacionamentos políticos foi de êxito. Na resolução de todos os problemas, acabava sempre vencendo, impondo sua opinião, recriminando atitudes de crueldade e massacres e fazendo frente a eles (BROWN, 2020).

Apesar das intensas atividades pastorais, encontrava tempo para escrever seus ensinamentos, nos quais abordou temas de diferentes áreas, preocupações e interesses teológicos e pastorais: exegese, ética, oratória, epistolar e hinoológica. Em grande parte de seus sermões, demonstrou um estilo “[...] vivaz, pleno de metáforas, antíteses e alegorias. Seu latim muito elegante, denso e conciso” (AMBRÓSIO, *Explicação do símbolo*, Introdução, 3).

Não se encontra nele um tratado moral, mas é como moralista que bebeu nas fontes estoicas, combatendo a avareza e a luxúria. Nas *Confissões*, Agostinho narra as origens do canto litúrgico ambrosiano: “[...] a igreja de Milão começara a adotar o consolador e edificante costume de celebrar com fervor os ritos com o canto dos fiéis, que uniam num só coro as vozes e o coração”⁷⁰ (AGOSTINHO, *Confissões*, IX, 15).

Agostinho não só reconheceu as admiráveis homilias de Ambrósio, como também testemunhou sua ação na Igreja milanesa, que rezava e cantava, compacta como um só

⁶⁸ Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo, pectore illius, nisi cum aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant nec umquam inveniebant. Et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem 16 omni die dominico audiebam, et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos Libros innectebant, posse dissolvi (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

⁶⁹ Doutrina derivada de Ário (250/336 d. C.), padre cristão de Alexandria (Egito). Em suas pregações afirmava que somente Deus era eterno e que Cristo não existia antes de nascer. Pregava que Jesus era um homem como qualquer um de nós. E que sendo o cristianismo uma religião monoteísta, a divindade era atribuída a um único Deus (FONSECA, 2018).

⁷⁰ Non longe coeperat Mediolanensis Ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

corpo (PAPA BENTO XVI, 2007). Esse caráter catequético de Ambrósio, aos poucos, foi conquistando o futuro bispo de Hipona.

Em relação ao progresso filosófico no percurso formativo de Agostinho, Contaldo (2011) observa que leituras não lhe faltaram, em razão da inquietude, da dúvida e da procura da verdade. O próprio tagastense fazia as devidas referências às obras e aos homens que fizeram parte de sua vida. Reflexões sobre as Sagradas Escrituras aparecem de forma constante em *Confissões*.

A seguinte passagem revela que a conversão de Agostinho se concretizara: “[...] descobri que tudo o que de verdadeiro tinha encontrado nos livros platônicos, aqui é dito com a garantia da tua graça [...]”⁷¹ (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 27).

Retirando-se para um lugar, sem a presença de ninguém, Agostinho foi para um jardim e, em lágrimas, exclamou: “Por quanto tempo, por quanto tempo direi ainda: amanhã, amanhã? Por que não agora? Por que não pôr fim agora à minha indignidade?”⁷² (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 28). Nesse lugar, ouviu a canção de uma criança que repetia: ‘Toma e lê, toma e lê’⁷³.

Apressadamente, ele voltou para onde havia deixado o livro das Epístolas e, ao abri-lo ao acaso, deparou-se com a seguinte passagem: “Não em orgias e bebedeiras, nem na devassidão e libertinagem, nem nas rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne”⁷⁴ (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 28).

O autor afirma que não precisara ler mais sobre a passagem bíblica, pois, naquele momento, haviam-se dissipado nele todas as trevas da dúvida, como se penetrasse em seu coração uma luz de certeza. Este foi o momento que marcou o processo da conversão de Agostinho à doutrina católica.

Sustentar, como se pretendeu, que Agostinho ainda não era um cristão é ir contra todos os textos e, sob o pretexto do espírito crítico, arruinar o método histórico; imaginar que, a partir desse momento, sua

⁷¹ Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

⁷² "Quamdiu, quamdiu: "cras et cras"? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae? (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

⁷³ "Tolle lege, tolle lege" (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

⁷⁴ Non in comensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

conversão estava perfeita e acabada, seria menosprezar o caráter que Agostinho sempre atribuiu à sua conversão. Para ele, ela jamais consistiu num ato instantâneo; ela foi um movimento que começara com a leitura do Hortensius, prolongou-se através da descoberta do sentido espiritual da Escritura e alcançou o ato de fé na Igreja do Cristo, em que acabamos de chegar. Agostinho tem, portanto, a fé, ele está na Igreja, mas sua fé é ainda informe, sobrecarregada de ignorâncias e resta aprender distintamente o conteúdo dela (GILSON, 2006, p. 442).

Segundo o próprio tagastense, ele acreditava que Deus havia desejado que outras leituras viessem a ele antes de cair em suas mãos a meditação das Escrituras, como um percurso que o levaria a seu encontro com a verdade: “[...] se me tivesse antes formado pelas tuas Escrituras, e, através da familiaridade com elas, eu tivesse gozado da tua doçura, e se mais tarde eu me tivesse deparado com aqueles volumes, talvez eles me tivessem afastado do fundamento da piedade”⁷⁵ (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 26).

Ambrósio assegurava para Agostinho que ele poderia considerar as Escrituras Sagradas uma firme fonte de Sabedoria. Também Simpliciano o influenciava nessas leituras, tendo atraído Ambrósio a pregar sobre Paulo e sobre os mistérios do Velho Testamento (BROWN, 2020). No encontro com o padre Simpliciano, que exaltava a necessidade da humildade cristã, Agostinho ainda se mostrava inquieto e angustiado e envolvido por um orgulho intelectual que o impedia de ver a verdade. Ao perceber que ele estava carente daquela caridade que era o fundamento da humildade, quer dizer, de Jesus Cristo, Simpliciano recomendou que ele lesse as Sagradas Escrituras, especialmente os textos do apóstolo Paulo, pois neles poderia encontrar o caminho que lhe faltava para chegar à Verdade. Agostinho assim o fez. As leituras de Paulo, o apóstolo – com a orientação de Simpliciano – fizeram-no perceber que faltava nos platônicos um último degrau para se alcançar a verdade. Após sua conversão, Agostinho diria aos filósofos platônicos que eles “[...] chegaram até as portas do céu, mas não entraram, atolaram-se no seu próprio orgulho racional, ao pensarem que o mais alto grau da felicidade – a eudaimonia -, se encerrava no pleno exercício da razão natural que eles imaginavam ter alcançado” (COSTA, 2014a, s/p). O apóstolo Paulo lhe mostrara que a verdadeira sabedoria, sinônimo da verdadeira felicidade, não se encontra neste mundo, mas tão somente em Deus; para alcançá-la, seria necessário transcender a razão mediante a humildade cristã, a gratuidade de pensamento e a contemplação (COSTA, 2014).

⁷⁵ [...] Litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcisses mihi et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripiissent me a solidamento pietatis (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

As leituras das Escrituras, especialmente dos textos do apóstolo Paulo, fizeram-no compreender aos poucos que os livros platônicos não continham a imagem de um amor tão grande, as lágrimas da confissão, o sacrifício, a salvação do povo, a cidade desposada, o penhor do Espírito Santo, o cálice da redenção. Ele não encontrara, nesses escritos, cânticos que reconhecessem Deus como salvador e não ouvira o convite ‘Vinde a mim todos os que trabalhais’. Ainda não lhe havia sido apresentado o caminho que levava até a pátria da paz. Estas reflexões penetravam em Agostinho: quando “lia o menor de teus apóstolos. E me enchia de temor ao contemplar as tuas obras”⁷⁶ (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 27).

Considerando que as sociedades vivem em constante mudança e diversidade, entendemos que o contexto vivido por Paulo era marcado por essa heterogeneidade:

A vida de Paulo testemunha essa imensa fluidez. Nascido em cidade grega, grande metrópole, em capital de província romana: Tarso. Fazia parte de uma comunidade, a judaica, com tradições milenares e compatriotas espalhados por uma imensa área, tanto dentro como fora do mundo romano (VASCONCELLOS, 2013, p. 7).

Além de diversas, as sociedades, em todas as épocas e lugares, passam por conflitos motivados por interesses econômicos, políticos, religiosos e sociais. Paulo, o apóstolo, também conhecido como São Paulo, presenciou e viveu muitos conflitos, sentindo no próprio corpo as expressões de uma sociedade intolerante, principalmente nas questões religiosas. Com suas Epístolas, é uma das personalidades mais conhecidas do Novo Testamento.

Com o nome de Saulo, posteriormente, Paulo (At. 13, 9), ele nasceu por volta da primeira década do primeiro século depois de Cristo. No livro dos Atos dos Apóstolos, ele se apresenta da seguinte maneira: “Eu sou judeu, de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne” (At. 21, 39)⁷⁷ e “criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais” (At. 22, 3). Ele viera de uma “família judaica da

⁷⁶ [...] cum minimum Apostolorum tuorum legerem, et consideraveram opera tua et expaveram (Sant’ Agostino. *Confessionum*. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

⁷⁷ Tarso era a principal cidade da Cilícia [...]. Era um centro cultural, religioso e filosófico. Possuía um templo dedicado a Baal e uma universidade tão importante quanto as de Atenas e de Alexandria. Tarso é uma cidade que hoje está no sul da Turquia. Ela se localiza ao longo da costa de um rio que provê acesso para a costa do Mediterrâneo. Ao norte da cidade se erguem as montanhas Taurus. A estrada próxima de Tarso leva através de uma passagem conhecida como Portões Cilicianos para o interior do país. Uma moeda Grega de Tarso mostra a cabeça de uma divindade, como na figura acima. Nos tempos Romanos a cidade era o lugar de encontro de Antônio e Cleópatra. A cidade também se tornou num importante centro de filosofia (GONÇALVES, 2007).

tribo de Benjamim” (Rm. 11, 1), mas era “ao mesmo tempo um cidadão romano” (At. 16,37).

Nas três primeiras décadas de sua vida, ele foi perseguidor implacável da jovem igreja cristã: “Persegui de morte esse Caminho” (At. 22, 4) e se dedicou à perseguição daqueles que seguiam Cristo: “Saulo, respirando ainda ameaças de morte contra os discípulos do Senhor, dirigiu-se ao sumo Sacerdote. Foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém, presos, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres” (At. 9, 1-2).

Nessa viagem rumo a Damasco, ocorreu a conversão súbita de Paulo ao cristianismo.

Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: “Saul, Saul, por que me persegues?” Ele perguntou: “Quem és, Senhor?” E a resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer”. [...] Saul, meu irmão, o Senhor me enviou, Jesus, o mesmo que te apareceu no caminho por onde vinhas. É para que recuperes a vista e fiques repleto do Espírito Santo. Logo caíram-lhe dos olhos umas como escamas, e recuperou a vista. Recebeu, então, o batismo e, tendo tomado alimento, sentiu-se reconfortado (At. 9, 3-6, 17-18).

Por imposição de Ananias, ele passou a reconhecer e proclamar nas sinagogas que Jesus era o Filho de Deus. De imediato, muitos não entendiam como poderia aquele que perseguia os que invocavam o nome de Jesus proclamar agora Jesus como sendo o Cristo. “Saulo, porém, crescia mais e mais em poder e confundia os judeus que oravam em Damasco, demonstrando que Jesus é o Cristo” (At. 9, 22). Já com o nome de Paulo – por volta do ano 33 - passou a confessar e proclamar o evangelho recebido por meio de uma revelação do próprio Jesus, dirigindo-se aos gentios para que, convertendo-se pela fé, pudessem participar do reino de Deus. Assim, passou a consagrar sua vida a serviço de Cristo, como lhe ordenara o Senhor “Eu te estabeleci como luz das nações, para que sejas portador de salvação até os confins da terra” (At. 13, 47).

É compreensível a admiração de Agostinho pelo apóstolo Paulo⁷⁸, pois ambos, após o processo de conversão, demonstravam-se preocupados com a formação humana,

⁷⁸ Paulo foi uma fonte de inspiração teológica durante toda a vida de Agostinho. Quando ainda era um ouvinte maniqueu, o jovem Agostinho teve muitas ocasiões de refletir sobre as cartas do apóstolo. Mais tarde, em Milão, quando releu novamente as epístolas, estas lhe revelaram a ‘face da filosofia’, facilitando sua passagem ao altamente intelectual e célibe catolicismo de sua conversão (FITZGERALD, 2018).

buscando desenvolver hábitos virtuosos que conduzissem o homem ao encontro da verdadeira sabedoria e felicidade.

Com as leituras dos textos do apóstolo Paulo, Agostinho superou as dificuldades para ler a Sagrada Escritura. Em *Confissões*, o tagastense demonstra, com citações, o quanto Paulo esteve presente em seus pensamentos e também elementos da convergência entre ambos. Paulo e Agostinho tinham passado por um processo de conversão no qual houvera a presença do próprio Cristo. De acordo com os relatos nas Sagradas Escrituras, Cristo falou com Paulo: “Saul, Saul, por que me persegues?”. Agostinho, por sua vez, ouvira uma voz repetindo continuamente: “Toma e lê, toma e lê” e foi justamente uma das cartas de Paulo que se apresentara a Agostinho nesse momento. Sua orientação ia ao encontro das vivências de Agostinho: “[...] não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne” (Rm. 13,13-14). Terminada a leitura desta passagem, todas as trevas da dúvida deram lugar à certeza no coração de Agostinho. Assim, o processo de conversão começava a se concretizar em sua vida.

Algum tempo após sua conversão, Paulo iniciava sua missão apostólica, servindo a Deus com lealdade. A primeira missão ocorreu por volta do ano 40, quando anunciou o evangelho em Chipre, Panfília e Pisídia (At. 13, 14). Em sua segunda viagem missionária, de 47 a 51, foi levado à Europa. A segunda e a terceira viagens ocorreram, respectivamente, nos anos 50-52 e 53-58 d. C e sabe-se que ele foi preso nesse período. “[...] A tradição também sustenta que um subsequente aprisionamento em Roma terminou no martírio entre 64 e 68 d. C” (BÍBLIA, 2002, p. 1954).

Os escritos do apóstolo Paulo são compostos de cerca de treze cartas: *Epístola aos Romanos*, Primeira Epístola aos *Coríntios*, Segunda Epístola aos *Coríntios*, Epístola aos *Galátas*, Epístola aos *Efésios*, Epístola aos *Filipenses*, Epístola aos *Colossenses*, Primeira Epístola aos *Tessalonicenses*, Segunda Epístola aos *Tessalonicenses*, Primeira Epístola a *Timóteo*, Segunda Epístola a *Timóteo*, Epístola a *Tito* e a Epístola a *Filêmon*). Tais epístolas foram um importante instrumento de divulgação do pensamento cristão no principado romano.

São diversos os temas abordados nessas epístolas, o que não nos permite apresentá-las em toda a sua dimensão nesta tese. No entanto, consideramos oportuno retomar a diversidade e os conflitos que ocorrem nas sociedades de maneira geral e mostrar que Paulo, na *II carta aos Coríntios*, fala das atribulações a que o homem está sujeito na vida terrena e recomenda que, mesmo diante das adversidades, ele não deve se

deixar abater. Embora o homem exterior vá caminhando para sua ruína, o homem interior se renova a cada dia.

De acordo com a introdução das Epístolas de São Paulo, ele não deixou tratados teológicos, mas respostas a situações concretas, a leitores concretos e, para além desses, aos fiéis a Cristo. As ocasiões e os auditórios de suas mensagens eram diferentes.

Sabemos, com efeito, que ao se desfazer a tenda que habitamos neste mundo, recebemos uma casa preparada por Deus e não por mãos humanas, uma habitação eterna no céu. E por isso suspiramos e anelamos ser sobrevestidos da nossa habitação celeste, contanto que sejamos achados vestidos e não despidos. Pois, enquanto permanecemos nesta tenda, gememos oprimidos: desejamos ser não despojados, mas revestidos de uma veste nova por cima da outra, de modo que o que há de mortal em nós seja absorvido pela vida. Aquele que nos formou para este destino é Deus mesmo, que nos deu por penhor o seu Espírito. Por isso, estamos sempre cheios de confiança. Sabemos que todo o tempo que passamos no corpo é um exílio longe do Senhor. Andamos na fé e não na visão. Estamos, repito, cheios de confiança, preferindo ausentar-nos deste corpo para ir habitar junto do Senhor. É também por isso que, vivos ou mortos, nos esforçamos por agradar-lhe. Porque teremos de comparecer diante do tribunal de Cristo. Ali cada um receberá o que mereceu, conforme o bem ou o mal que tiver feito enquanto estava no corpo (II Coríntios, 5, 1-10)

A carta 102 de Sêneca (4 a. C. – 65)⁷⁹, uma de suas *Epístolas* à Lucílio, embora o autor não mencione Deus, mostra uma afinidade temática com o texto de Paulo sobre a vida terrena e a vida celeste.

Sêneca observa a necessidade de o homem se despojar das coisas terrenas e, portanto, perecíveis.

Estes atrasos da existência mortal são um prelúdio para a vida mais longa e melhor. Da mesma forma que o ventre materno nos mantém por dez meses, nos preparando, não para o próprio útero, mas para a existência em que seremos enviados quando finalmente nos prepararmos para respirar e viver ao ar livre; assim, ao longo dos anos, estendendo-se entre a infância e a velhice, estamos nos preparando para outro

⁷⁹ Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, entre o fim da era pagã e o princípio da era cristã. Em Roma participou ativamente e com sucesso da vida política. Condenado por Nero ao suicídio em 65 d. C., Sêneca matou-se com estoica firmeza e admirável força de espírito (REALE, 1990, p. 306). Sêneca foi influenciado pelo estoicismo, que “é uma doutrina filosófica com vários fundadores de diferentes épocas, sendo uma sabedoria de ordem prática. Teve como eixo um sistema que abrange a cosmologia, a lógica e a física. As origens da escola estoica são remotas: começam em Atenas por volta de 315 a.C., com Zenão de Cício. Esse filósofo considerava o mundo um conjunto orgânico e animado, controlado por uma inteligência - Deus. Com respeito à moral, enfatizava que o homem nasceu para viver em harmonia com a natureza, desta forma poderia atingir a virtude alcançando a sabedoria e a felicidade” (MORO, 2011, p. 2503).

nascimento. Um começo diferente, uma condição diferente, nos aguarda. Ainda não podemos, exceto em intervalos raros, suportar a luz do céu, portanto, olhe para a frente sem temer a hora marcada, a última hora do corpo, mas não da alma. Examine tudo o que reside em você, como se fosse bagagem em um quarto de hotel: você deve viajar. A natureza deixa-lhe tão desnudo na partida como na entrada. Você não pode levar mais do que trouxe, além disso, você deve descartar a maior parte do que você trouxe com você para a vida: você será despojado da própria pele que o cobre, que foi sua última proteção, você será despojado da carne e perderá o sangue que circulou pelo seu corpo, você será despojado de ossos e nervos, a armação dessas partes fracas e transitórias. Aquele dia, que você teme como sendo o fim de todas as coisas, é o nascimento de sua eternidade. Por que postergar? (SÊNECA, *Cartas de um estoico*, CII, 23, 24, 25).

A morte chegará para todos e o corpo ao qual estivemos unidos por algum tempo desaparecerá, mas a alma não:

[...] Deixe de lado seu fardo, como se você não tivesse deixado previamente o corpo que era o seu esconderijo! Você se agarra ao seu fardo, você luta. [...] Mas agora não é novidade ser separado daquilo que você já fez parte. Deixe seus membros já inúteis com resignação e dispense esse corpo em que você morou por tanto tempo. Será despedaçado, enterrado fora da vista e decomposto. Por que se abater? Isto é o que normalmente acontece: quando nascemos, as secundinas sempre perecem. Por que amar uma coisa como se fosse sua própria posse? Era apenas a sua cobertura. Chegará o dia que irá rompê-la e ir para longe da companhia do ventre desagradável e fétido. Afaste-se disso o máximo que puder e afaste-se do prazer, exceto daqueles que podem estar ligados a coisas essenciais e importantes. Afaste-se disso mesmo agora e reflita sobre algo mais nobre e mais elevado (SÊNECA, *Cartas de um estoico*, CII, 26, 27, 28).

Sêneca refere-se a uma luz brilhante e perfeita que aparecerá quando a escuridão for removida dos olhos daquele que tenha estado envolvido por prazeres não necessários à sua vida:

[...] Algum dia os segredos da natureza serão revelados a você, a névoa será removida de seus olhos e a luz brilhante fluirá em você de todos os lados. Imagine-se o quão grande é o brilho quando todas as estrelas misturam seus brilhos, nenhuma sombra perturbará o céu limpo. Toda a extensão do céu brilhará uniformemente, pois o dia e a noite são trocados apenas na atmosfera mais baixa. Então você vai dizer que você viveu na escuridão, depois de ter visto, em seu estado perfeito, a luz perfeita – aquela luz que agora você vê sombriamente com visão estrangida até o último grau. E, no entanto, tão distante quanto esteja, você já olha para ela com admiração, o que você acha que será a luz celestial quando você a vir em seu próprio âmbito? (SÊNECA, *Ep.* 102, 23-28).

Sêneca e o apóstolo Paulo tratam da habitação e da luz celeste. Tais questões levam-nos à obra *A Cidade de Deus*, de Agostinho. Esses homens referem-se à necessidade do despojamento das coisas terrenas que muitas vezes conduzem o homem a saborear o lado ‘escuro’ da vida, revestido pelos vícios. A morte é uma certeza que todos temos, contudo, a questão que se levanta é: como tiramos ‘proveito’ ou fazemos ‘uso’ da vida que nos foi concedida? Estamos caminhando em busca de desenvolver virtudes ou vícios? Vivemos em meio à luz ou à escuridão? Na obra de Sêneca, *A Tranquilidade da Alma*, em um dos trechos do diálogo, encontramos a seguinte reflexão:

Então a alma penetra na escuridão, porque diante da falência das virtudes, das quais nada mais se espera, já que não as possui, só lhe resta penetrar nas trevas. [...] É mais adequado à natureza humana rir que lamentar a vida. Aquele que ri tem alguma esperança, porém aquele que chora estupidamente não espera que possa se corrigir. Enfim, quem contempla o conjunto da realidade humana demonstra ter maior grandeza de alma ao não conter o riso do que quem não consegue reter as lágrimas. Simplesmente deixa-se levar por leve emoção, já que nada de grandioso, sério ou digno de lástima se faz presente nas falsas aparências (SÊNECA, *A Tranquilidade da Alma*, XV).

Educado em Roma, onde estudou retórica e filosofia, Sêneca tornou-se conhecido como advogado, passando a ser membro do Senado romano. No ano de 41, foi desterrado para a Córsega sob acusação de adultério e ali viveu cerca de dez anos em grande privação material. Durante esse tempo, dedicou-se aos estudos e redigiu vários de seus principais tratados filosóficos, expondo os ideais estoicos clássicos de renúncia aos bens materiais e de busca da tranquilidade da alma por meio do conhecimento e da contemplação.

Quando Nero foi nomeado imperador, Sêneca tornou-se seu principal conselheiro e tentou orientá-lo para uma política de justiça e de humanidade. Inicialmente, exerceu influência benéfica sobre o jovem Nero, mas, aos poucos, foi forçado a adotar uma atitude de complacência.

Ele deixou a vida pública em 62 d. C. Escreveu cartas sobre a brevidade da vida e sobre a tranquilidade da alma, sobre o ócio, o luto e a ira. Seus textos, que têm as características de tratados morais, tornaram-se clássicos da filosofia que vigorou no Império romano: neles buscou expressar de maneira sóbria e aprofundada alguns dos principais problemas que atormentavam os filósofos daquele período.

Observa-se que entre Sêneca e Paulo, havia uma identificação moral e ética. Apesar de viverem realidades distintas, tendiam a convergir em alguns pontos, como o bem e a justiça.

2. A FELICIDADE E A SABEDORIA PARA AGOSTINHO DE HIPONA

2.1 Contexto externo e interno

Cor Inquietum, é assim que Contaldo (2011) intitula sua tese de doutoramento, cujo objetivo foi analisar o percurso de Agostinho e as interrogações que fez sobre si, sobre o homem e sobre Deus.

De origem africana, Agostinho teve sua formação acadêmica em território romano. Nasceu em Tagaste, antiga cidade da Numídia, no norte da África, situada a 100 quilômetros da antiga Hipona. Seus primeiros anos de estudo foram passados nessa cidade; a educação geral ocorreu em Madaura, cidade africana romanizada no século IV; o ensino superior realizou-se em Cartago, onde se tornou professor de retórica. Assim, uma parte da história desse retórico, filósofo e teólogo do Ocidente foi passada nessas três cidades situadas em território africano.

Depois de concluir esses estudos, Agostinho buscou novos territórios para exercitar e concretizar os ensinamentos que recebera. Possídio (370- 437 d. C.), que era amigo do tagastense, relata: “[...] Così insegnò prima grammatica nella sua città e poi retorica a Cartagine, capitale dell’Africa. Successivamente insegnò anche al di là del mare, a Roma e a Milano, dove allora risiedeva la corte dell’imperatore Valentiniano II” (SANT’ AGOSTINO, *Possidio, Vita di Sant’ Agostino*, I, 2). Nesse além do mar é que Agostinho foi acolhido ‘paternalmente’ por Ambrósio, o bispo de Milão.

Quando Agostinho nasceu, Tagaste tinha trezentos anos e se dedicava à produção de trigo e oliva e à exportação de mármore e pele. Cartago, como capital, constituía o centro administrativo, sendo estratégica para os colonizadores. Sua prosperidade atraiu o desejo de muitos para habitá-la, como ocorreu com o próprio Agostinho. Situada na costa da África e voltada para o mar Mediterrâneo, era uma das maiores cidades do mundo ocidental. A Igreja gozava de intensa vitalidade nessa área de grande potencial econômico e estratégico, que, no ano 350, rica em plantações de grãos e frutas, talvez tenha abrigado uma proporção maior de cristãos do que qualquer outro local do império, inclusive Roma (BLAINEY, 2012). No entanto, no século IV, houve uma estagnação, os projetos de construção foram abandonados e os velhos monumentos começaram a ruir. A riqueza que ocupava esses lugares africanos transferiu-se para outros espaços ou mesmo se abateu.

Martin (2014, p. 24) aponta os fatores que favoreceram o êxito de Roma e contribuíram para seu poderio: a “[...] geografia deixava Roma no centro natural da Itália e do mundo mediterrâneo, gerando, no longo prazo, enormes vantagens demográficas e comerciais”. O porto em Óstia, situado a 25 quilômetros de Roma, também oferecia

oportunidades de contato com pessoas muito mais distantes, os que movimentava o comércio e o lucro local. Porém, fatores de ordem natural e humana contribuíram para o declínio do Império.

Uma combinação de desastres humanos e naturais após o reinado dos imperadores severianos levou ao clímax da crise do século III no Império Romano. Primeiro, a instabilidade política acompanhou as crescentes fraquezas financeiras do governo. Por quase setenta anos, em meados do século III d.C., um desfile de imperadores e pretendentes lutou pelo poder. Aproximadamente trinta homens assumiram ou reivindicaram o trono, muitas vezes vários de uma só vez, durante essas décadas de quase anarquia. A única qualificação era a capacidade de comandar tropas e recompensá-las pela lealdade a eles próprios, em vez de ao Estado. As guerras civis quase constantes de meados do século III cobraram um enorme preço da população e da economia. A insegurança uniu-se à hiperinflação para tornar a vida lamentável em boa parte do Império. A agricultura definhou, pois os agricultores estavam impossibilitados de manter a produção normal em tempo de guerra, quando exércitos combatentes danificavam as plantações em busca de alimento. Membros dos conselhos das cidades enfrentavam demandas cada vez maiores de arrecadação fiscal, exigidas por imperadores que se alternavam com celeridade. A pressão financeira constante destruiu a disposição das elites locais em apoiar as comunidades (MARTIN, 2014, pp. 234-235).

No excerto acima é possível identificar os variados fatores que contribuíram com a decadência do Império Romano, e um dos fatores que nos chama a atenção é a instabilidade política seguida de interesses particulares em busca de conquistar territórios. Segundo o autor não era necessário grandes qualidades para chegar ao governo, diferente da concepção que alguns filósofos defenderam em relação a formação do governante para a cidade ideal. Paralelo a estas questões políticas e civis, desastres naturais também contribuíram com o ápice da crise:

Desastres naturais se somavam à crise quando terremotos devastadores e epidemias virulentas atingiam a região mediterrânea em meados do século. A população entrava em declínio considerável à medida que o suprimento alimentar se tornava menos confiável, a guerra civil matava tanto soldados quanto civis, e a infecção se alastrava por áreas amplas. A perda da população significava menos soldados para o exército, cuja eficiência como força defensiva e unidade militar de segurança provincial interna já se havia deteriorado muito com o caos político e financeiro (MARTIN, 2014, pp. 236-237).

Outros fatores, a esses relacionados, também contribuíram para a crise do Império romano a dificuldade na administração, a crise do escravismo em virtude da diminuição

da expansão territorial, os casos de corrupção, que geravam a diminuição da arrecadação do Estado, a crise na produção agrícola, a inflação e o êxodo urbano.

Alföldy (1989), em uma análise dos problemas internos de Roma, destaca o que contribuiu para o declínio e a queda do Império. Nos dois primeiros séculos do Império, Roma, além de atingir sua máxima extensão geográfica e de paz, comparando-se com outros períodos, floresceu na vida econômica e na história política. Isso se deveu ao desenvolvimento econômico e ao aumento da quantidade e da qualidade da produção agrícola, que se expandiu por seus territórios. Associada ao aumento da produção agrícola estava a introdução de métodos de cultivo mais rentáveis em propriedades médias e grandes e com mão-de-obra especializada. A indústria mineira e a produção de cerâmica também impulsionaram o desenvolvimento do comércio. A troca de mercadorias nas diferentes partes do comércio resultou no alargamento das atividades financeiras em todo o Império. Segundo o mesmo autor, esse crescimento econômico já vinha se consolidando em Roma durante o fim da República. O diferencial foi a expansão do sistema econômico por todo o Império e, em consequência, a substituição das formas de produção atrasadas nas províncias subdesenvolvidas.

Contudo, a estabilidade política e econômica viu-se ameaçada por alguns fatores: uma mudança na estratificação da sociedade e a conseqüente constituição de um novo modelo social. O resultado foi uma situação política caótica e crise econômica do Império. As modificações sociais e econômicas criaram tensões e conflitos sociais, a produção agrícola entrou em crise, principalmente em termos de mão-de-obra, houve um decréscimo na produção de mercadorias, um descontrole na inflação, além de outros fatores⁸⁰. Paralelamente à decomposição da organização social e do sistema de governo, surgiu um vácuo ideológico e moral, que “[...] favorecia o aparecimento de novas correntes espirituais, como as religiões orientais dos mistérios, o cristianismo e a filosofia neoplatônica” (ALFÖLDY, 1989, p. 175).

Em face desse declínio, como o sistema de governo chegaria a um compromisso com uma das novas correntes espirituais, já que, com o passar do tempo, principalmente no final do século III, o cristianismo ficou mais notável, demonstrando força e coesão em suas instituições?

⁸⁰ Em *A História Social de Roma*, Alföldy (1989) apresenta algumas razões que contribuíram para a ascensão e para a crise do Império.

Silva (2013), analisando a difusão do cristianismo no século IV e V, identifica algumas direções primárias dessa religião que vinha conquistando fiéis no território romano. Dentre as que expressam o fortalecimento cristianismo, aponta:

a) a conversão dos indivíduos e grupos à fé cristã; b) o domínio sobre o perímetro urbano e rural, com a criação/reapropriação de uma arquitetura orientada pela visão de mundo cristã; c) o controle sobre o tempo, com a imposição de um calendário próprio; d) a interferência nas instituições políticas (a monarquia, a administração municipal, os tribunais); e) a normalização do corpo, mediante a redefinição dos comportamentos, gestos e ações dos indivíduos, que deveriam adotar uma nova conduta no que dizia respeito à relação que mantinham consigo mesmo, com os demais e com os lugares por onde transitavam (SILVA, 2013, p. 35).

A Igreja cristã passou a ser vista como uma instituição capaz de cuidar dos desfavorecidos. Difundindo-se em espaços significativos da sociedade e apoiando-se em um imperador que aderiu e defendeu esta religião, o cristianismo introduziu nesses grupos novos costumes e valores. Igrejas, hospitais e albergues foram construídos para abrigar os pobres, o que contribuiu para o fortalecimento das ações episcopais. Os bispos ganharam espaço de atuação nos assuntos do poder público, exercendo algumas atividades: “[...] construção de obras públicas, assistência a órfãos, pobres e viúvas, amparo aos prisioneiros e cativos [...]” (SILVA, 2013, p. 38).

Essa abrangência fez com que o cristianismo ultrapassasse a dimensão religiosa e ganhasse notoriedade na dimensão política e social. Conforme observa Frighetto (2004, p. 2), “[...] o próprio bispo passou a desenvolver um destacado papel de agente político quer junto ao Império, quer junto aos novos poderes [...]”, agindo como ‘advogado’ dos interesses das comunidades que estavam sob sua responsabilidade. Isso revela um novo perfil nas bases políticas e institucionais de então.

Quais seriam os fatores que favoreceram que o cristianismo, aos poucos, se tornasse uma religião de sucesso? Ao refletir sobre como o mundo se tornou cristão, Veyne (2011) observa que o sucesso do cristianismo decorreu inicialmente de sua originalidade: ser uma religião do amor; expressar a paixão mútua da divindade com a humanidade; conceber a superioridade de um Deus que é criador do céu e da terra; ter o sentido da fraternidade e do amor ao próximo. O cristianismo tinha ainda uma característica particular “[...] que o tornava único no mundo: essa religião era também uma Igreja, uma crença exercendo autoridade sobre aqueles que dela compartilhavam,

apoiada sobre uma hierarquia, um clero superior em natureza ao laicato num quadro geográfico” (VEYNE, 2011, p. 27).

Guizot (1787/1874), em *História da Civilização da Europa*, observa que a Igreja no século V, “[...] considerada como corporação, como governo do povo cristão, havia já conseguido ter uma existência completa e independente (GUIZOT, 1907, p. 148). Em seus apontamentos, o historiador destaca que o regime municipal, o feudal e a realeza, enquanto elementos da civilização, estavam se organizando: “[...] Só a Igreja é que era nova e constituída; ella só é que tinha alcançado uma fôrma definitiva conservando ao mesmo tempo todo o vigor da juventude; ella só é que ao mesmo tempo tinha a actividade e a ordem, a energia e a lei [...]” (GUIZOT, 1907, p. 148). A Igreja abordou questões de interesse dos homens, ou seja, de sua natureza e de seu destino, propondo uma solução que não se encontrava neste mundo. Esta era a instituição que se apresentava com a finalidade de solucionar esses problemas que em certa medida incomodavam os homens.

No panorama político romano algumas ações buscaram neutralizar e outras evidenciar a expansão do cristianismo. Entre os imperadores que sucederam a Diocleciano (243-311 d.C.), cujo governo durou de 284 a 305, temos Constâncio Cloro (305-306), inicialmente corregente com Galério (305-311), Flávio Severo (306-307), Maxêncio (306-312), Constantino (306-337), Maximino Daia (308-313) e Licínio (308-324).

Diocleciano não teve êxito em sua busca pela estabilidade do Império romano, concluindo que a raiva dos deuses fora a causa da grande crise. A oposição da Igreja cristã ao paganismo contribuiu para que o imperador declarasse perseguição ao cristianismo. Ele convocou os cidadãos a seguir a religião que havia conduzido Roma ao poder e à virtude no passado, alegando que era errado abandonar a religião antiga por uma nova. No ano de 303, lançou um ataque contra os cristãos, o qual ficou conhecido como a Grande Perseguição, promulgou editos proibindo o culto cristão, ordenando a destruição de igrejas, a incineração das Escrituras, o confisco de bens e outras determinações (Neto, 2015). O ataque teve um efeito contrário ao esperado, pois a paz e a ordem da sociedade que o imperador Diocleciano pretendia restaurar foram prejudicadas com as reformas (MARTIN, 2014).

Muitos estudiosos atribuem a Constantino, o Grande, (272-337 d. C.), os primeiros passos – que pareciam ser inevitáveis⁸¹ – para um compromisso com a nova corrente

⁸¹ Há historiadores que defendem a ideia da conversão de Constantino como um jogo político.

espiritual que apontava. No processo de consolidação do cristianismo, Constantino governou como imperador romano de 306 a 337, mas, convertendo-se ao cristianismo, mudou a história religiosa do Império. Ele foi fundamental para que o cristianismo deixasse de ser gradualmente uma religião perseguida e para que a Igreja cristã vivesse um tempo de paz. Com ele, os cristãos passaram a ser tolerados no Império romano. Em uma década, surgiu um novo cenário: “[...] em 312 a religião tolerada era o cristianismo, em 324 era o paganismo” (VEYNE, 2011, p. 9).

Constantino, ao se autoproclamar cristão em 312, estaria, de certa forma, contribuindo para que essa religião acumulasse o maior número de seguidores entre todas as religiões. Apesar do impacto da conversão do imperador Constantino⁸² ocorrida no início do século IV d.C., o processo de cristianização percorreu um longo caminho para a consecução de seus objetivos. A violência permanecia entre aqueles que discordavam das doutrinas fundamentais da fé; os que acreditavam na religião politeísta continuaram seus cultos por séculos, demonstrando-se resistentes diante da autoridade das lideranças cristãs. Havia ainda pessoas que se dedicaram à vida monástica, afastando-se da vida cotidiana e passando a viver como monges e freiras (MARTIN, 2014).

Vale destacar que, em seu reinado, Constantino não estabeleceu um enfrentamento com os pagãos⁸³, evitando, assim, um conflito direto entre pagãos e cristãos: “Não constringendo os pagãos à conversão, Constantino evitou que eles se levantassem contra ele e contra o cristianismo. [...] ele proíbe formalmente a quem quer que seja de acusar o próximo por motivo religioso: a tranqüilidade pública deve reinar [...]” (VEYNE, 2011, p. 10).

Em 313, Constantino (da parte do Ocidente) e Licínio⁸⁴ (da parte do Oriente) assinaram o Edito de Milão, determinando que o Império Romano seria neutro em relação

⁸² “A ascensão de Constantino esteve ligada à transformação do Cristianismo. Os relatos de Eusébio de Cesareia, seu biógrafo, retratam o sonho de Constantino, à tarde, antes da batalha da ponte Mílvia. Ordenou pintar nos escudos de suas tropas o monograma cristão (☩). Assim venceu o usurpador Maxêncio. Essa passagem é citada por Lactâncio e Eusébio de Cesareia, este último a cita duas vezes: na *História Eclesiástica* e *De Vita Constantini*. A tradição cristã diz que pouco antes de entrar em combate contra Maxêncio, o imperador “rezava e fazia frequentes súplicas”, segundo o seu amigo e biógrafo Eusébio de Cesareia, quando surgiu um sinal divino no céu: as iniciais da palavra Cristo em grego (XP), acompanhada da inscrição in hoc signis vincis (com esse sinal vencerás). Constantino teria mandado pintar o sinal nos escudos dos soldados, vencendo, assim, a batalha. Segundo o retórico cristão Lactâncio, contemporâneo de Eusébio de Cesareia, a visão de Constantino ocorreu durante o sono, pouco antes do combate” (CARLAN, s/d, pp. 29-30).

⁸³ Constantino manteve as promessas de tolerância religiosa (VEYNE, 2011).

⁸⁴ “Na tentativa de consolidar a totalidade do Império Romano sob o seu domínio, Licínio em breve armou seu exército contra Constantino I. Como parte do seu esforço de ganhar a lealdade dos seus soldados, Licínio dispensou o exército e o serviço civil da política de tolerância do Edito de Milão, permitindo-lhes a expulsão dos cristãos. [...] Licínio torna-se um perseguidor” (CARLAN, s/d, p. 28).

ao credo religioso. Acabando com as perseguições religiosas, eles definiram a tolerância entre o Estado e a Igreja. A seguir, reproduzimos um trecho do Edito de Milão, retirado da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e citado por Neto (2015, p. 170).

[...] Por conseguinte, quando eu, Constantino Augusto, e eu, Licínio Augusto, chegamos felizes a Milão e procurávamos tudo o que importava à utilidade e ao bem comum, entre outras coisas que nos pareciam proveitosas em geral, de vários pontos de vista, resolvemos, em primeiro lugar e antes de tudo, dar ordens para assegurar o respeito e a honra à divindade, isto é, decidimos conceder aos cristãos e a todos os outros a livre escolha de seguir a religião que quisessem, de tal modo que tudo que possa haver de divindade e de poder celeste nos seja propício, a nós e a todos os que vivem sob nossa autoridade. [...] declaramos nossa vontade de que a ninguém absolutamente se recuse a liberdade de seguir e preferir a observância da religião dos cristãos e de que seja concedida a cada qual a liberdade de dar consciente adesão à religião que julgar melhor, de sorte que possamos contar sempre com a habitual benevolência da divindade.

Esse documento declarava que o Império Romano seria neutro em relação ao credo religioso, acabando com toda perseguição religiosa. Constantino foi, então, uma figura que serviu para apaziguar e trazer um pouco de paz à Igreja. Apesar de sua importância no processo de cristianização do Império romano, foi com o imperador romano Teodósio (347-395 d. C.), que governou de 380 a 395, que o cristianismo substituiu oficialmente o politeísmo tradicional como religião estatal: “[...] a 8 de novembro de 392, ele tomou a decisão radical e definitiva: proibiu de uma vez por todas qualquer sacrifício e qualquer culto pagão [...]” (VEYNE, 2011, p. 68). Foi com este imperador que o cristianismo se tornou a religião oficial do Império, proibindo qualquer prática pagã. Por meio do Edito de Tessalônica, tornou-se religião oficial do Estado romano. Nesse processo de fortalecimento do cristianismo, a organização com base na autoridade de bispos e na extensão do seu poder cresceu consideravelmente, assemelhando-se ao poder dos imperadores.

Foi nesse contexto que, no ano de 395, Agostinho se tornou bispo de Hipona, construindo uma reputação que correspondia à riqueza dos seus escritos. Posteriormente, suas obras tornaram-se a maior influência na doutrina cristã ocidental, juntamente com as Escrituras Sagradas.

De acordo com Silva e Soares (2012, p. 142), os bispos agiam nesse período como líderes da Igreja, preocupados com questões que iam além do campo doutrinal: “[...] mas também, e de modo muito particular, em termos disciplinares, o que os leva a investir em

discursos e práticas visando a restabelecer a ordem na congregação, coibindo ao mesmo tempo o clero e os fiéis”. Considerando esse perfil dos bispos, podemos entender alguns posicionamentos de Agostinho acerca de temas emergentes.

Agostinho de Hipona foi um dos eixos desse amplo projeto de consolidação da Igreja como dominante, associado ao poder imperial e à crise do Império do Ocidente. Ele combateu os hereges, atuando como teólogo e como bispo, produzindo obras que apresentavam a nova teologia cristã.

Sua produção literária foi ampla e fecunda, influenciando a cultura ocidental. Produziu centenas de títulos, incluindo obras apologéticas⁸⁵, textos sobre a doutrina cristã⁸⁶, obras exegéticas⁸⁷, sermões⁸⁸, cartas⁸⁹ e as retratações⁹⁰ - sendo estas últimas escritas no final de sua vida, quando fez revisões e considerações sobre as obras anteriores.

Nessas obras, ele contextualizava os problemas do seu tempo e recorria a fatos do passado para mostrar que as ocorrências no presente eram decorrentes de ações que vinham se efetivando ao longo da história. A obra *A Cidade Deus* expressa o percurso escolhido por Agostinho para demonstrar e refutar o equívoco dos pagãos ao ‘culpar’ o cristianismo pela crise romana.

No contexto marcado pela instabilidade social e religiosa, para dar respostas aos que acusavam o cristianismo da ruína de Roma, Agostinho divulgou, ainda em vida, os livros que compunham a obra *A Cidade de Deus*.

Com tantas questões a ser combatidas e defendidas e em meio ao contexto do saque de Roma, marcado pela violência, incluindo a violência sexual contra as mulheres, surgiu em Agostinho a preocupação com a preservação da vida.

O episódio do suicídio da romana Lucrecia (?-509 a. C.) após ter sido estuprada tinha acontecido muitos séculos antes, mas poderia ser uma inspiração para que as mulheres fugissem da desonra causada pelos invasores. Ou seja, sendo conhecido, o fato

⁸⁵ *A Cidade de Deus* (413- 427) é considerada uma obra-prima apologética. É a obra mais longa e mais ambiciosa de Agostinho. É também uma das obras fundamentais de toda a literatura patrística. De sua perspectiva, paralelamente à cidadania temporal, os cristãos fazem parte de uma sociedade universal, embora invisível, a única em que a salvação pode ser alcançada (FITZGERALD, 2018).

⁸⁶ Seus textos sobre a doutrina cristã, em especial *A Doutrina Cristã* (396-426), foram escritos com finalidade didática e pastoral, sendo dirigidos aos cristãos para revelar verdades dogmáticas e morais.

⁸⁷ Comentários sobre o Livro do Gênesis (401-414), os Salmos os comentários a João (414-417).

⁸⁸ Agostinho escreveu cerca de 396 sermões.

⁸⁹ Cerca de 269 cartas foram escritas e enviadas por Agostinho a diferentes destinatários.

⁹⁰ *Retratações* revelam, de fato, o percurso intelectual e espiritual de Agostinho. Nessa obra, ele retifica algumas teses contidas em sua produção anterior por considerar que não estavam ou não lhe pareciam estar perfeitamente alinhadas com a fé cristã.

poderia ter alcances maiores entre as mulheres violentadas que, assim, poderiam demonstrar sua dignidade moral (AYOUB, 2020).

Agostinho de Hipona posicionou-se sobre o episódio no capítulo XIX de *A Cidade de Deus*: “Ó maravilha: foram dois e só um cometeu adultério” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XIX). Qual o motivo de pôr fim à vida se não houve consentimento ao ato?

Reiterando que seu posicionamento na questão do suicídio se relaciona com o caos que ele observava em seu tempo que fica expresso na obra *A Cidade de Deus*.

Nessa obra, ele começou a estabelecer relações entre a sociedade humana e a sociedade divina. Foi em meio à destruição do Império romano ocidental e diante da blasfêmia cometida pelos pagãos contra o verdadeiro Deus que Agostinho, em resposta aos erros, escreveu esse tratado. Nos treze anos que levou para concluí-lo, emergiram problemas sobre os quais ele precisou se posicionar⁹².

Em *A Cidade de Deus*, estão os argumentos de Agostinho para seu posicionamento contra o paganismo e de defesa de sua doutrina. Sua intenção era demonstrar a falta de lógica dos adversários ao atacar a Igreja como culpada pela destruição de Roma. De seu ponto de vista, os cultos praticados pelos pagãos eram incapazes de proteger o Império. A obra é dividida em livros, cada qual contendo vários capítulos nos quais o autor expressa sua censura aos pagãos, seu pensamento sobre a questão do mal, sobre os falsos deuses, sobre os vícios da alma, sobre o verdadeiro Deus e sobre o suicídio, entre outras questões.

É desta Cidade da Terra que surgem os inimigos dos quais tem que ser defendida a cidade de Deus. Muitos deles, afastando-se dos seus erros de impiedade, tornaram-se cidadãos bastante idôneos da Cidade de Deus. Mas muitos outros ardem em tamanho ódio contra ela e são tão ingratos aos manifestos benefícios do Redentor, que hoje não moveriam contra Ele a sua língua senão porque encontraram nos seus lugares sagrados, ao fugirem das armas inimigas, a salvação da vida de que agora tanto se orgulham (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, I).

Na passagem citada, observamos que Agostinho não atribui a Deus a decadência de Roma e sim aos que habitam a cidade terrena, ou seja, considera que os inimigos eram os próprios homens.

⁹² O mesmo aconteceu com a obra *A Trindade*, escrita entre o ano de 400 a 416. Os dezesseis anos não foram dedicados somente a este escrito, pois, além das atividades pastorais, havia a dedicação a outros serviços e outros escritos paralelos dedicados à fé católica.

Nas reflexões agostinianas, os problemas a respeito de Deus, do homem e do mundo deveriam ser analisados de uma perspectiva essencialmente interior: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem” (AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, VI, 72).

Em nossa busca pela compreensão do pensamento de Agostinho, verificamos uma preocupação antropológica. De acordo com Rocha (1989), para esse filósofo-teólogo, o que provoca sua admiração é o homem - o termo final da história – e não os cosmos que atraiu a tantos. Deus é a referência suprema em seu pensamento, um Deus que entra na história dos homens – marcada pela graça e pelo pecado, pela salvação e pela perdição, pelo ódio e pelo amor.

[...] Agostinho não é um pensador perdido em um gabinete, às voltas com suas elucubrações. O contato com a realidade é a força que dá calor e modernidade ao pensamento agostiniano. Sua obra filosófica, sua teologia e sobretudo seus sermões e comentários dos Salmos mostram, a cada passo, o homem mergulhado na realidade. Agostinho nunca perde de vista os homens com quem está em contato (ROCHA, 1989, p. 255).

É com esse olhar atento para o homem que Agostinho reflete e escreve acerca da exterioridade e da interioridade humana. Ao fazê-lo, deixa claro que ele mesmo passara por esse processo em sua vida, chegando à conversão: primeiro procurara satisfazer os desejos do corpo, ou dos sentidos corpóreos, e depois entrara em um processo de busca do homem interior, encontrando a essência não mais nas coisas exteriores, mas nas interiores, ou seja, na alma.

2.2 A exterioridade e a interioridade humana

A reflexão de Agostinho sobre o homem revela o caráter antropológico de seus estudos. Tal como outros filósofos que o precederam, o autor procurou entender e definir quem é o homem. Afirma em *Confissões*: “Tornei-me um grande problema para mim mesmo” (IV, 9) “[...] O homem é realmente um grande mistério [...]” (IV, 22). O enigma a respeito do homem foi sendo decifrado à medida que ele próprio foi percebendo qual era a constituição da natureza humana: “Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza?” (X, 26).

Em um de seus diálogos filosóficos, ele chegou a uma conclusão quanto à constituição humana: “Portanto, não duvidas existirem essas duas coisas, corpo e alma

[...]” (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II, 7). Ao estudo do interior da alma ele dedica parte de suas reflexões filosóficas.

Ele já tinha uma alma, dirão, sem o que não se chamaria homem — porque homem não é corpo só nem alma só, mas o composto de corpo e alma. Realmente, a verdade é que a alma não é o homem todo, mas a sua parte melhor; nem o corpo é o homem todo, mas a sua parte inferior. É ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem [...] (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIII, XXIV).

Segundo as Escrituras, do pó foi feito o corpo animal que recebeu uma alma e esse pó modelado foi dotado de alma vivente (Gn 2,7). O homem é, pois, constituído de corpo e alma, ambos formados por Deus. Além do entendimento desse conjunto, outra questão é levantada por Agostinho: “Existe, porém, algo no homem que nem sequer seu espírito conhece” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 7). Conhecer-se a si mesmo! Será que nós nos conhecemos, não externamente, mas interiormente?

Para Sócrates (470-399 a. C.), a essência do homem é sua alma; é ela que o distingue de qualquer outra coisa. Considerar a alma como essência do homem implica que cuidar de si mesmo é cuidar mais da própria alma do que do corpo. Suscitamos aqui a questão da necessidade de se ensinar os homens a cuidar da própria alma como tarefa que caberia ao educador, a exemplo do que o próprio Sócrates fez com os jovens e velhos que o escutavam.

Isso justamente é o que me manda o deus, e vós o sabeis, e creio que nenhum bem maior tendes na cidade, maior que este meu serviço do deus. Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, XVI).

Essa passagem nos ajuda a refletir sobre a função dos *paidagogos* em relação àqueles que estavam sob seus cuidados educativos e formativos. Sobre a influência do processo educacional como condição para a formação humana, reportamo-nos a Durkheim (1982), que identifica a origem de nossa história pedagógica: “[...] a matéria-prima da nossa civilização intelectual nos chegou de Roma. Pode, pois, prever-se que a nossa pedagogia, os princípios fundamentais do nosso ensino vieram da mesma fonte,

dado que o ensino não é mais do que o resumo intelectual do adulto” (DURKHEIM, 1982, p. 175).

Nos primeiros séculos de nossa era, uma das instituições responsáveis para que a vida intelectual se desenvolvesse na sociedade foi a Igreja. O ensino, a transfusão de conhecimentos, ocorreu e continua ocorrendo até hoje por meio das instituições escolares e familiares.

A respeito do processo de formação da pessoa, Agostinho defendeu que precisamos conhecer para ensinar, para pregar ou para combater alguma coisa: “Caso a questão a ser tratada seja desconhecida e for preciso esclarecer os ouvintes, que faça a exposição. Onde houver dúvidas, que ele convença, por raciocínios apoiados em provas” (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, IV, 6).

De sua perspectiva, a formação e a preparação de quem se propusesse a ensinar e formar um indivíduo deveriam estar pautadas em ideias e conhecimentos reconhecidos como verdadeiros, tendo a sabedoria como norte. Em *A Doutrina Cristã*, ele deu prioridade à sabedoria mais do que a eloquência: “Com efeito, os que falam eloquentemente são escutados com prazer e os que falam sabiamente, com proveito [...]” (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, IV, 8).

Com suas ideias, ele nos auxilia a refletir sobre a função da educação no processo da formação humana, assim descrito por Severino (2006):

Na cultura ocidental, a educação foi sempre vista como processo de formação humana. Essa formação significa a própria humanização do homem, que sempre foi concebido como um ente que não nasce pronto, que tem necessidade de cuidar de si mesmo como que buscando um estágio de maior humanidade, uma condição de maior perfeição em seu modo de ser humano. Portanto, a formação é processo do devir humano como devir humanizador [...]. A educação não é apenas um processo institucional e instrucional, seu lado visível, mas fundamentalmente um investimento formativo do humano, seja na particularidade da relação pedagógica pessoal, seja no âmbito da relação social coletiva. Por isso, a interação docente é considerada mediação universal e insubstituível dessa formação, tendo-se em vista a condição da educabilidade do homem (SEVERINO, 2006, p. 621).

A relevância da educação no processo formativo fica evidenciada também quando recorremos a alguns filósofos que reconheceram que é por meio da educação que os princípios da virtude podem se consolidar. É o caso de Platão que, ao pensar na cidade ideal, deixou claro que a educação não é uma propriedade individual, mas sim da comunidade. Dessa perspectiva, Jaeger (1995) mostra a relevância da educação para o

homem e para a sociedade. A educação participa na vida e no crescimento da sociedade, resultado da ação humana: “[...] é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual [...]” (JAEGER, 1995, p. 3). O autor destaca também que o grau de desenvolvimento atingido por um povo está ligado à prática da educação, à formação de um homem completo, integral que zele pelo desenvolvimento em seus múltiplos aspectos.

Perguntamos: a formação educativa ofertada nos tempos atuais está voltada para a busca do desenvolvimento e a contemplação das virtudes ou para o desenvolvimento de habilidades com foco nos aspectos exteriores?

Com uma perspectiva cristã, Agostinho de Hipona mostrava sua preocupação com a propagação dos valores por ela requisitados.

Há uma passagem muito conhecida, na qual ele afirma que embora Deus habitasse seu interior, ele o procurou do lado de fora até que recebeu sua luz:

Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz⁹³ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 38).

Segundo o bispo de Hipona, audição, visão, olfato, paladar e tato foram os sentidos corpóreos que muitas vezes o levaram às tentações da carne. No Livro X de *Confissões*, ele identifica as tentações que cada sentido provocava, reconhecendo que somente em Deus seus pensamentos dispersos poderiam ser reunidos.

E tu às vezes me introduzes num sentimento interior totalmente desconhecido, inexplicavelmente doce; tal sentimento, se atingisse dentro de mim a plenitude, tornar-se-ia algo certamente não pertencente a esta vida. Contudo, recaio em baixezas cujo peso me acabrunha. Deixo-me absorver e dominar pelas imperfeições habituais. Choro muito por essas coisas, porém me sinto ainda muito tolhido. Como pesa o fardo do hábito! Não quero estar onde posso, nem posso estar onde quero; de qualquer modo, sou infeliz⁹⁴ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 65).

⁹³ “Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam” (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

⁹⁴ Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic

Ao descrever sua trajetória, o autor enfatizou que, antes, estivera preso à exterioridade, voltado para fora de si, buscando a vida feliz e a verdade no mundo exterior. Enfrentara um conflito que decorria de seus hábitos, pois apartar-se deles exigia um esforço pessoal considerável. Afirmava que, às vezes, era mais fácil fazer observações externas que internas: “Os homens vão admirar os cumes das montanhas, as ondas do mar, as largas correntes dos rios, o oceano, o movimento dos astros, e deixam de lado a si mesmos [...]”⁹⁵ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 15).

Dizia: que profundo mistério é o homem e não o mundo! Falava então da necessidade de o homem se afastar das coisas exteriores para se voltar ao interior de si. Com base nele, entendemos que as várias situações do cotidiano conduzem o homem a uma rotina que não lhe permite parar, refletir sobre sua existência e sobre sua atuação enquanto ser social. Para tomarmos consciência dos nossos hábitos diários, precisamos adotar um princípio socrático: “conhece-te a ti mesmo”. Do contrário, sem autoconhecimento, preceito que consideramos importante para o homem, podemos ficar sujeitos a uma vida sem sentido. O ato de voltar a si mesmo era uma preocupação na filosofia de Agostinho, que reitera que, em um primeiro momento, procurou Deus do lado de fora; porém Ele habitava dentro de si. Um aspecto que caracteriza seu pensamento é que ele falava constantemente de si, colocando em evidência seu espírito e as tensões íntimas de sua vontade:

Quando deliberava servir desde logo ao Senhor meu Deus, como há muito tempo já pretendia, era eu quem o queria, e ao mesmo tempo era eu quem não o queria: sempre eu. Não tinha uma vontade plena, nem decidida falta de vontade; daí a luta comigo mesmo, deixando-me dilacerado⁹⁶ (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 22).

Sua finalidade era mostrar que, em contraponto com a vontade divina, a vontade humana era um ponto relevante para a descoberta da interioridade. Reale (1990) destaca que esse aspecto da contrariedade do querer determinado pelo sentido religioso não perpassava a filosofia grega: o próprio eu – para os gregos – era um dado tão imediato da

esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

⁹⁵ “Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec miranturs [...]”(Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

⁹⁶ “Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam [...]”(Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

consciência que não se tornava objeto de reflexão. Já em Agostinho, essa questão era refletida e colocada em destaque em face dos problemas observados.

Em uma passagem do apóstolo Paulo, destinada aos Coríntios, ele faz menção à questão da exterioridade e interioridade do homem.

[...] Por isto não nos deixamos abater. Pelo contrário, embora em nós, o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova dia a dia. Pois nossas tribulações momentâneas são leves em relação ao peso eterno da glória que elas nos preparam até o excesso. Não olhamos para as coisas que se veem, mas para as que não se veem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno (BÍBLIA, 2002, p. 2021).

Agostinho, assim como o apóstolo Paulo, observa que a morada terrestre é passageira e que o homem deve viver com o olhar voltado para as coisas do alto, ou seja, para a morada celeste. O olhar humano deve ir além das coisas visíveis e voltar para as invisíveis. No tratado sobre o *Belo*, Plotino (2002) refletiu sobre uma questão que ia além das formas materiais que os olhos são capazes de captar.

[...] o verdadeiro infeliz não é quem não pode ver belas cores ou belos corpos, tampouco quem não tem o poder, as magistraturas ou a realeza; o infeliz é quem não encontrou o Belo, e apenas ele. Para obtê-lo é preciso renunciar aos reinos e à dominação da terra, do mar e do céu, uma vez que só abandonando e desprezando essas coisas é possível voltar-se para ele e vê-lo (PLOTINO, *Enéadas*, I, 7).

Segundo esse autor, para alcançar essa condição, o homem deveria seguir até sua interioridade e, abandonando a visão dos olhos, não se voltar para aquilo que antes era admirado.

Quando vemos as belezas corporais, não devemos correr atrás delas, mas saber que elas são imagens, traços e sombras; e que, portanto, devemos fugir em direção àquela Beleza da qual elas não são imagens. [...] Não podemos fazer essa jornada com nossos pés, pois nossos passos só podem nos levar de uma terra a outra; tampouco podemos fazê-la com uma carruagem ou com um navio. É preciso deixar tudo isso de lado e passar da visão corporal para outra visão que todos possuem, mas poucos usam. [...] Por isso, a alma precisa habituar-se primeiro a contemplar as belas ocupações, depois as belas obras – não as produzidas pelas artes, mas pelos homens de bem – e, por fim, precisa habituar-se a contemplar as almas daqueles que realizam belas obras [...] (PLOTINO, *Enéadas*, I, 8, 9).

Desligar-se do que é passageiro, não priorizar o sensitivo e optar por uma visão intelectual é o que Plotino propôs para que se possa ver a Beleza da alma boa. Para tanto, o homem precisa voltar o olhar para si e, se acaso não conseguir ver a beleza em si, deve fazer como o escultor de uma estátua: trabalhar e moldar até conseguir ver a bela face: “[...] tira o excesso, remodela o que é oblíquo, clareia o que é sombrio e não para de trabalhar a tua própria estátua até que o esplendor divino da virtude se manifeste em ti, até que vejas a disciplina moral estabelecida num trono santo” (PLOTINO, *Enéadas*, I, 9).

Para que o homem possa contemplar Deus e o Belo, antes deve se tornar divino e belo. A pessoa só pode ver a beleza em alguém se for bela. Uma alma que só pensa nas coisas perecíveis e baixas, é sempre perversa, “[...] deleita-se com os prazeres impuros, vive a vida das paixões corporais e tem prazer com sua própria feiura” (PLOTINO, *Enéadas*, I, 5). É mediante a sabedoria que se desvia das coisas de baixo e se conduz a alma para as do alto.

2.3 Vontade e liberdade

O homem é, em excelência, superior aos demais animais e essa condição se dá pelo fato de possuir a razão, diferente dos animais que não são dotados dessa capacidade intelectual. Apesar de o ser humano possuir muitos elementos comuns aos animais e plantas como a ação de se alimentar, crescer, gerar e se fortificar, o homem se encontra na escala superior da perfeição dos seres. De acordo com Agostinho de Hipona “[...] os animais podem ver, entender e sentir objetos corporais, por meio do olfato, do gosto, do tato e, frequentemente, com mais penetração do que nós [...]. Nós somos superiores a alguns deles, iguais a outros e, a vários dentre eles inferiores [...]” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 8).

Na superioridade do homem em relação às plantas e aos animais há propriedades que não são da sua natureza destes, mas apenas daquele, como o fato de rir e de se divertir, o amor aos elogios e à glória e o desejo de dominar. O fato de o homem possuir essas paixões não é motivo de se julgar melhor do que os animais, pois essas inclinações, ao se voltarem contra a razão, tornam-nos desventurados. O homem, em sua miséria, não pode ser superior a outros. O homem estará devidamente ordenado quando sua razão domina todos os movimentos da alma. A partir do momento em que a razão governa os movimentos irracionais da alma é que, está a dominar na verdade, o homem domina aquilo que justamente deve dominar.

Para Agostinho de Hipona, o homem que age de forma insensata é aquele que, mesmo em posse da razão, não exerce domínio sobre si mesmo. Assim, para o autor, o homem sábio é aquele que vive submisso à razão, e em nenhum caso a razão é forçada a submeter-se às paixões. No homem, o senhorio da razão constitui a sabedoria, contudo esse atributo (razão) pode não exercer de fato seu senhorio. Agostinho entendia que : “[...] a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 10). Seguindo esse raciocínio, o autor observa a superioridade de cada virtude a qualquer espécie de vício, de modo que quanto mais nobre e sublime for a virtude, mais forte e invencível ela o será. Desse modo, nenhuma alma viciada pode dominar uma alma munida de virtudes. Para Agostinho, somente Deus seria mais nobre do que a mente dotada de razão e sabedoria e, de modo algum, Ele constrange a mente humana a ser escrava das paixões. No entanto o que leva o homem à submissão das paixões?

Para o bispo de Hipona é a própria vontade e o livre-arbítrio que tornam a mente cúmplice das paixões. A mente dominada pelas paixões e despojada das riquezas da virtude se torna pobre e desgraçada. As paixões perturbam todo o espírito da vida do homem pelas tempestades que tem que enfrentar.

Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao ardor de adquirir outro que ainda não possui; das irritações de um a injúria recebida ao insaciável desejo de vingança. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate [...] (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 11).

Essas seriam algumas das perturbações decorrentes das paixões quando elas exercem seu reinado na vida do homem e não o deixam viver a verdadeira sabedoria. Em *O Livre-Arbítrio* (388), Agostinho vai além da vontade e trata da questão da boa vontade, qual seja, a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade para atingirmos o cume da sabedoria. Agostinho indaga ao interlocutor Evódio se a boa vontade pode ser atribuída ou comparada, de algum modo, com as riquezas, com as honras ou com os prazeres do corpo. Onde está essa boa vontade? Segundo o autor, está em nossas mãos, depende de cada um a privação ou o gozo do verdadeiro bem: “[...] haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, II, 12). A vontade humana é boa, pois pode participar da sabedoria de Deus por

meio do exercício das quatro virtudes cardeais: a prudência, a força, a temperança e a justiça.

O bispo de Hipona observa que a prudência é o conhecimento das coisas que precisam ser desejadas e daquelas que devem ser evitadas. O homem prudente vê a obrigação de desejar o verdadeiro amor acima de tudo e de evitar o que lhe é oposto.

Sobre a virtude da força, Agostinho diz que é a disposição da alma pela qual o homem despreza todos os dissabores e a perda das coisas que não estão sob seu poder. Pela força, é possível resistir à má vontade. Uma pessoa, ao não amar coisas perecíveis, não se entristecerá se perdê-las, pois as despreza totalmente. Aquele que possui a virtude da força suporta, com igualdade e tranquilidade de ânimo, a privação de bens cuja aquisição ou conservação não está em seu poder.

A temperança seria a disposição que reprime e retém o apetite humano longe daquelas coisas que constituem uma vergonha ao serem desejadas. Essa virtude reprime as paixões, ou seja, ela se opõe à concupiscência. Desse modo, quem ama a boa vontade resiste por todos os modos a essas paixões e opõe-se a elas.

Sobre a justiça, Agostinho acredita ser a virtude pela qual se dá a cada um o que é seu. Quem ama a boa vontade não pode querer mal a ninguém e, conseqüentemente, não causa dano a ninguém.

Para adquirir esse verdadeiro bem, que é a boa vontade, depende da própria vontade usufruirmos ou sermos privados dela. Aquele que deseja a boa vontade possui, para Agostinho, um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo; àquele que não a possui, falta-lhe algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam ao poder do homem.

Viver e amar a boa vontade seria louvável ao homem e é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que, em função dela, despreza tudo o que estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado.

É pela vontade que o homem merece e leva uma vida feliz; e pela mesma vontade que leva uma vida vergonhosa e infeliz. A alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz.

Mas o que explica que alguns homens sofram voluntariamente uma vida infeliz se ninguém, de maneira alguma, quer viver no infortúnio? Ainda, como se explica que, por sua própria vontade, o homem obtém vida feliz, quando acontece que tantos são infelizes apesar de todos quererem ser felizes? Aqueles que são felizes, para isso é preciso que

sejam também bons – não se tornaram tais só por terem pretendido viver a vida feliz -, visto que os maus também o querem. Contudo os justos o quiseram com retidão, já os maus não o quiseram. Os homens desventurados não obtêm o que querem, isto é, a vida feliz. O que acompanha a vida feliz é o fato de viver retamente. Agostinho ainda pontua que a lei eterna decretou com firmeza que o merecimento está na vontade, assim a recompensa ou o castigo serão a beatitude ou a desventura.

O bispo, ao afirmar que os homens são voluntariamente infelizes, não diz que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. Assim conclui que todos querem ser felizes, mas sem poder sê-los, uma vez que nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz. Seria esta infelicidade uma das causas do suicídio? No pensamento de Agostinho encontramos elementos que indicam que uma vida sem virtudes e, portanto, desprovida de sabedoria, poderia levar a uma vida sem sentido.

Em seu itinerário Agostinho afirma que, em sua busca da interioridade, não desconsiderou o mundo exterior. Nesse processo, “O homem interior conheceu tais fatos graças ao homem exterior. Eu os conheci, eu, o espírito, graças aos sentidos do corpo”⁹⁷ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 9). Elementos exteriores não são causas exclusivas da corrupção do homem, mas o uso desses elementos é que define se são bons ou ruins para ele.

E contudo, amo a luz, a voz, o perfume, o alimento e o abraço, quando amo o meu Deus: a luz, a voz, o odor, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim, onde para a minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um contato que a sociedade não desfaz⁹⁸ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 8).

Ao abordar esse percurso de Agostinho, seja nos aspectos exteriores seja nos interiores, podemos enfatizar um ponto que aparece várias vezes em suas reflexões; o encontro da felicidade. Muitas ações humanas têm como objetivo o encontro da

⁹⁷ “Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei”(Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

⁹⁸ “Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas” (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

felicidade: “A felicidade não é justamente aquilo que todos querem, não havendo ninguém que não a queira? [...]”⁹⁹ (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 29).

Uma das primeiras vocações da filosofia é a preocupação com a felicidade dos homens. Felicidade, enquanto valor humano e preocupação da filosofia, é objeto de especulação de vários pensadores, desde a Antiguidade até os dias de hoje. Bosch, entretanto, observa que “[...] Em vez de ir à caça da Felicidade de modo totalmente irrefletido, como fazem todos os homens, convém ao contrário fazer um esforço de pensamento para primeiro saber exatamente o que é a Felicidade” (BOSCH, 1998, p. 25). Ao buscar compreender o que é a felicidade e o que a proporciona, o homem acaba fazendo um exercício reflexivo acerca da própria existência.

De acordo com Oliveira e Oliveira (2012a, s/p), “[...] A Felicidade é uma temática que já foi muito estudada ao longo da história pelos mais diversos autores e sob diferentes abordagens (social, religiosa, filosófica, psicológica etc.). Apesar disso, não há um consenso sobre o que seria Felicidade”. Cada homem elege suas prioridades individuais, definindo, assim, o que o torna feliz ou infeliz.

Sêneca (4 a. C. - 65), o representante do estoicismo no Império romano, reconheceu que todos os homens almejam a felicidade.

Todos os homens, caro Galião, querem viver felizes, mas, para descobrir o que torna a vida feliz, vai-se tentando, pois não é fácil alcançar a felicidade, uma vez que quanto mais a procuramos mais dela nos afastamos. Podemos nos enganar no caminho, tomar uma direção errada; quanto maior a pressa, maior a distância (SÊNECA, *A Tranquilidade da alma, Da Felicidade*, I).

No tratado sobre a felicidade, Sêneca orientou o irmão a refletir sobre o que desejava e por quais caminhos o objetivo seria buscado e de preferência que o processo fosse acompanhado por um homem sábio: “[...] busquemos as coisas boas, não na aparência, mas as sólidas e duradouras, mais belas no seu interior. Devemos descobri-las. Não estão longe, serão encontradas; apenas se precisa saber quando as encontramos [...]” (SÊNECA, *A Tranquilidade da Alma, Da Felicidade*, III). O filósofo convida a deixar de lado os prazeres, não valorizando as riquezas e eliminando aquilo que nos traz infelicidade. De seu ponto de vista, a felicidade se constrói por meio da razão, da retidão, da harmonia com o universo; para ser feliz, o homem deve praticar a virtude em

⁹⁹ “Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? [...]” (Sant’ Agostino. *Confessionum*. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionioni/index2.htm>).

detrimento do vício: “[...] a verdadeira felicidade consiste na virtude. O que essa virtude te aconselha? Ela considera como bem apenas o que está unido à virtude e como mau o que tem ligação com a maldade [...]” (SÊNECA, *A Tranquilidade da Alma, Da Felicidade*, XVI). Ele defende uma vida sem abusos para evitar as doenças do corpo e da mente.

Em *A República*, Platão relaciona a felicidade ao homem justo e a infelicidade, ao homem injusto, conforme o diálogo do Livro I entre Sócrates e Trasímaco:

[...] S. – E já não admitimos que a virtude da alma é a justiça, o seu defeito, a injustiça?
T. – Admitimos, realmente.
S. – Assim sendo, a alma e o homem justo viverão bem, como viverá mal o injusto.
T. – Parece que sim, de acordo com tua argumentação.
S. – Logo, quem vive bem é feliz e abençoado; e quem não vive bem, o contrário disso.
T. – Certamente.
S. – O justo, portanto, será feliz, e o injusto, desgraçado.
T. – Pode ser, foi a sua resposta.
S. – Mas, não há nenhuma vantagem em ser desgraçado; só em ser feliz (PLATÃO, *A República*, I, 354a).

Nessa obra de caráter político, Platão associa a felicidade com o estabelecimento de um Estado ideal, baseado na prática de virtudes e em qualidades, sejam elas físicas, morais e intelectuais do cidadão, do guerreiro e do chefe de Estado. Critica os vícios nas sociedades e nos governos porque levam à degradação da sociedade.

Plotino¹⁰⁰, no tratado *Sobre a Felicidade*, explica que “[...] o viver bem e o ser feliz são o mesmo [...] se tomamos a felicidade como um fim, isto é, o termo da tendência natural [...]” (PLOTINO, *Enéadas*, I, 4). Para ele, a felicidade consiste na boa vida, sendo o fim da existência humana. Perguntando-se em que consiste a boa vida, responde: “[...] bem viver não cabe àqueles que se comprazem, mas àquele que é capaz de saber que o prazer é o bem. Com certeza, a causa do bem viver não será o prazer, mas o poder de julgar que o prazer é o bem” (PLOTINO, *Enéadas*, I, 4). Argumenta também que a vida feliz vai além do plano sensível: “[...] o homem é capaz de possuir a vida perfeita, o homem que possui essa vida é feliz. [...] que o homem possui uma vida perfeita porque não possui apenas a sensível, mas ainda o raciocínio e o intelecto verdadeiro [...]” (PLOTINO, *Enéadas*, I, 4).

¹⁰⁰ Utilizamos a tradução dos tratados das *Enéadas* de Plotino na versão em Língua Portuguesa de Baracat Júnior (2006).

De acordo com Souza (2016, p. 80), “[...] Plotino procura mostrar que a felicidade não consiste na boa vida apenas no plano físico, mas principalmente no plano do inteligível, pois é no inteligível que o ser humano alcança o Sumo Bem [...]”.

Considerando o entendimento de felicidade por parte daqueles que, em certa medida, influenciaram Agostinho, percebemos que este a aproxima da sabedoria.

Nos diálogos de *De Beata Vita* (Sobre a vida feliz), em *Confissões* e em outras produções, encontramos suas reflexões sobre a felicidade. De sua perspectiva, o homem, ao possuir vontade, anseia pela felicidade. Acompanhando suas inquietações ao longo de sua vida, podemos dizer que ele era um bom exemplo de homem que, além da verdade, também buscava a felicidade.

Nessa concepção, como já apontamos várias vezes, ele tinha o exemplo de filósofos anteriores.

Os filósofos que antecederam Agostinho foram capazes de elaborar diferentes concepções de Felicidade observando que, dos pré-socráticos aos estóicos, passando por Platão e Aristóteles, sempre consideraram que virtude, filosofia e Sabedoria são elementos inevitáveis e inseparáveis que conduzem à Felicidade. Isso nos remete a uma concepção de Felicidade pensada e conquistada pelo homem, com suas próprias forças e méritos. Pensada sempre a partir deste mundo e com vistas para esta vida (SANTOS, 2016, p. 17).

No percurso do trabalho, pudemos perceber que a felicidade pode ser alcançada pelo homem neste mundo, mas por meio da graça de Deus e tendo em vista uma vida transcendente.

De Beata Vita contém um diálogo lançado por Agostinho no dia de seu aniversário, quando se reuniu com um pequeno grupo de discípulos, amigos e familiares. O diálogo, que durou três dias, tinha como tema gerador a questão da felicidade.

No primeiro dia, iniciando a discussão sobre a felicidade, ele questionou: “Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e corpo?” O consenso foi de que o homem é composto de alma e corpo. Nova questão foi proposta: o corpo, para se manter vivo e saudável, necessita de alimento?

A natureza, expliquei, fixou aos corpos a dimensão à qual podem chegar, mas sequer atingiriam essa dimensão se lhes faltasse o alimento. Constatamos facilmente esse fato nos animais. Todos sabem que os corpos vivos, sejam quais forem, definham sem alimento (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II,7).

Após a aprovação de que o corpo necessita de alimento, surgiu outro questionamento sobre o alimento da alma: “E quanto à alma, não possui seu próprio alimento? Não lhes parece ser esse alimento a ciência?” Mônica foi quem respondeu à questão:

A meu ver, não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência. [...] Pois do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II, 8).

Agostinho lançou outra questão ao grupo que o acompanhava: “Queremos todos ser felizes?”. Nós, na atualidade, assim como aqueles reunidos com Agostinho, diríamos que SIM, queremos ser felizes! No entanto, precisamos refletir com o autor: essa felicidade decorre de ter tudo o que almejamos? O homem só é feliz quando possui o que deseja?

Sua mãe, Mônica, respondeu: “Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado”. Agostinho concluiu: “Ninguém pode ser feliz sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes” (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II, 8). Nestes termos, é infeliz quem não possui o que deseja.

Outro questionamento foi: a partir dessa perspectiva seriam os bens materiais necessários para o homem ser feliz?

Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre aquilo que é perecível e passageiro (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II,11).

Agostinho de Hipona concluiu: “Logo, quem possui a Deus é feliz!”. Assim, com base em um referencial cristão ele apresentou sua resposta ao antigo problema da felicidade, definindo-a como a posse de Deus.

No decorrer de sua vida, Agostinho escreveu muitas obras acerca de como chegar à felicidade plena. Em *Confissões*, dentre outros temas, ele relata sua história de vida e como escapou dos pecados mundanos para seguir a Deus e alcançar a felicidade. Em sua narrativa, deixa transparecer que estava em busca de algo, expôs seus desejos, sua luta interior e suas frustrações; apresentou suas dores, alegrias e sua busca pela felicidade.

Acompanhando sua exposição, percebemos que, para ele, a vida feliz não é vista com os olhos porque não é corporal. “[...] Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para amá-la tanto?”¹⁰¹. Todos sem exceção desejam ser felizes. E esta é a felicidade e não outra: “Quem acredita que existe outra Felicidade, persegue uma alegria que não é a verdadeira. Contudo, a sua vontade não se afasta de certa imagem de alegria”¹⁰² (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 32).

Para Agostinho, ser feliz é ser sábio. E ser sábio é ser pleno, mas não de bens, pois estes não são perenes. É por meio da verdadeira medida que se encontra a sabedoria, a medida da alma, que se mede pela sua sabedoria. A justa medida leva o homem à sabedoria.

No terceiro dia do diálogo que vínhamos analisando - *De Beata Vita* – ele trouxe à tona a sabedoria como a justa medida da alma.

A palavra “modéstia” é oriunda de *modus* (medida), a temperança de *temperies* (proporção). Onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude. [...] o excesso ocasiona essa falta de medida (AGOSTINHO, *A vida feliz*, IV, 32).

Afirmando que, para ser feliz é preciso possuir a sabedoria, explicou: “[...] a Sabedoria é simplesmente a moderação do espírito (*modus animi*). Isto é, aquilo pelo que a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo da sua plenitude [...]” (AGOSTINHO, *A vida feliz*, IV, 33).

Nessa discussão acerca da felicidade e da sabedoria, ele indica o caminho e as ações necessárias ao objetivo traçado: “[...] toda pessoa para ser feliz deve possuir a justa medida, isto é, possuir a Sabedoria. E que a verdadeira Sabedoria é a Sabedoria de Deus, pois a Sabedoria é a verdade e com efeito Jesus é esta Verdade” (AGOSTINHO, *A vida feliz*, IV, 33).

Deste modo, propôs: “[...] todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus” (AGOSTINHO, *A vida feliz*, IV, 34).

¹⁰¹ “Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam?” (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

¹⁰² “Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur” (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>).

Nisto consiste a verdadeira medida apresentada por Agostinho: a busca pela Verdade levaria a alcançar a sabedoria, o que garantiria ao homem a felicidade suprema.

A partir de sua concepção do verdadeiro conhecimento, Santo Agostinho apresenta uma proposta formativa tendo como objetivo indicar ao homem caminhos que, para ele, possibilitariam chegar à Verdade, o que lhe garantiria a Felicidade suprema. Dessa forma, busca consolidar o ideal formativo cristão, defendendo que o homem deve adotar uma conduta reta, por meio da qual se afaste do pecado e chegue à contemplação de Deus, condição precípua para o que entendia como um processo de santificação no qual, à medida que o homem se aproximasse de Deus, aproximar-se-ia, concomitantemente, do verdadeiro conhecimento (SOUZA, 2013, p. 75).

O próprio Agostinho confessava suas inquietações e buscas, declarando: ainda quando era jovem, sua juventude, cheia de vícios, estava morta; mesmo amadurecendo em idade, continuava a se deixar contaminar por coisas vãs; não conseguia enxergar além do que seus olhos podiam captar.

Assim, com a mente perturbada, não conseguia ver claro nem sequer a mim mesmo, eu considerava como um nada absoluto tudo aquilo que não se estendesse em certo espaço, ou não tivesse capacidade de se difundir, condensar-se, dilatar-se ou adquirir uma dessas características¹⁰³ (AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 2).

Após seu processo de buscas e de conversão, Agostinho apresentou caminhos para se chegar à sabedoria: “[...] O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita” (AGOSTINHO, *Soliloquios*, VI, 13).

Em seu itinerário filosófico, ele já reconhecia e valorizava a razão. Após sua conversão, fez da relação entre fé e razão o núcleo essencial de seu método de busca incansável da felicidade ou da sabedoria. Afirmava que a razão, por si, não chegaria ao conhecimento, mas precisaria de *iluminação divina*: era necessário assumir uma caminhada que levasse a esse objetivo. A educação passou a ser colaboradora nesse processo, pois ofereceria condições para que, deixando de lado o apreço aos bens

¹⁰³ “Ego itaque incrassatus corde 4 nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrar” (Sant’ Agostino. Confessionum. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessiononi/index2.htm>).

materiais que, se comparados a Deus, são inferiores, o homem alcançasse a felicidade e a sabedoria (SOUZA, 2013).

Buscando a compreensão das relações entre a sabedoria, a felicidade e o sentido da vida em Agostinho, perguntamos: o homem incapacitado de adquirir a sabedoria e, assim, gozar da felicidade estaria sujeito a querer acabar com o sofrimento da alma?

A educação proposta por Agostinho possibilita ir além da razão e das questões materiais. O mestre terreno, por meio de suas palavras, teria o papel de estimular os discípulos a se voltar para seu interior: “[...] para que ali, em sua alma, possam encontrar o conhecimento que já possuem de modo infuso, graças à iluminação de Deus” (SOUZA; PEREIRA MELO, 2009, p. 2467).

Considerando que a proposta de Agostinho correspondia às questões de sua época, perguntamos: atualmente, conseguimos chegar à felicidade por meio da sabedoria e gozar a vida presente com a justa medida? Lembremos da discussão inicial de Agostinho em *De Beata Vita*: os presentes chegaram ao consenso de que a comida é o alimento do corpo e que a alma não se alimenta senão de cultura e instrução. Assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II).

O que inquietava Agostinho “é o problema de seu destino; para ele, esta é toda a questão: procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser” (GILSON, 2006, p. 16).

Em face de nosso próprio questionamento, acreditamos que, por meio da instrução, podemos chegar ao conhecimento e, como base nele, tomarmos atitudes que nos levariam à contemplação da felicidade. Tal conhecimento seria capaz de oferecer condições ao homem para ser e bem viver.

2.4 O querer ser e o não ser

Na parte introdutória de nosso texto, reproduzimos uma breve passagem de Camus (1989, p. 17): “Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia”. Nesta afirmação o filósofo instiga o ser humano a refletir sobre as razões para existir.

Diante de um estado de infelicidade, poderia o homem desejar deixar de existir? O desejo de não ser (não existir) é abordado por Agostinho em *O Livre- Arbítrio*, onde ele declara que a existência humana é amada, pois vem do sumo Ser. Preferir o não ser a uma existência miserável (viver de modo infeliz) mostra que o homem não se aproxima do Ser supremo e o perde de vista. Sobre o problema da infelicidade, Agostinho declara:

Logo, se queres fugir da infelicidade, ama em ti esse mesmo “querer ser”. Com efeito, quanto mais quiseses ser, mais aproxima-te d’Aquele que existe acima de tudo. E dá graças a Deus, desde já, por existires. Pois, mesmo sendo inferior aos bem-aventurados, contudo és superior aos seres que não possuem sequer o desejo da felicidade (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 7).

Agostinho de Hipona defende a vida e também a aspiração às coisas eternas. Todos os seres, pelo fato de existirem, são bons e quanto mais o homem ama a existência tanto mais desejará a vida eterna. Já as coisas temporais são passageiras e logo deixam de existir, voltando a ser um nada. Há coisas passageiras e coisas permanentes e elevar a alma em direção ao Ser supremo é um passo inicial do querer ser aquilo que é duradouro. “[...] não te entristeças, mas ao contrário te alegres e muito, pelo fato de que prefiras existir, mesmo infeliz [...]” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 7). Para aquele que prefere não ser para escapar da miséria, não há alternativa além de suportar ser infeliz. Condição contrária é a daquele que possui maior amor à existência: “[...] que aumente esse amor à existência e assim se afastará daquilo a que tem tanta aversão. Pois, logo que conseguir possuir perfeitamente aquela existência que convém à sua condição, não será mais infeliz” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 7). Enfim, é o amor à própria existência que aproxima o homem da felicidade.

‘Gostaria mais de não existir do que ser infeliz’. Agostinho considera que existe uma contradição e um absurdo nessa afirmação: quando se escolhe alguma coisa – não ser – está-se escolhendo alguma coisa. Contudo, o ‘não ser’ significa o nada, diante do nada a ser escolhido, essa passa a ser uma escolha inconveniente. O nada não se caracteriza como a melhor escolha para o homem.

[...] quando alguém faz uma boa escolha é preciso que o objeto desejado, uma vez obtido, torne melhor aquele que optou por ele. Ora, é impossível tornar-se melhor alguém que já não existe. Logo, ninguém pode escolher de modo conveniente não mais existir (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 8).

De acordo com Agostinho, a escolha absurda das pessoas pelo nada deve nos inquietar, pois aquele que escolhe não ser, opta pelo nada: “[...] como posso seguir um homem a quem, se eu lhe perguntasse o que escolhe, ele me respondesse: “Nada!”. Contudo, nenhum suicida ou aquele que deseja a morte possui o sentimento de que não será nada depois da morte. Envolvida por duas situações – o parecer racional e o

sentimento íntimo –, a pessoa pode crer que, após a morte, não mais existirá e que, levada por tristezas intoleráveis, inclina-se com seu desejo para a morte. Nesse caso, há em seu parecer a crença errônea de destruição. Contudo, existe nessa crença um sentimento contrário; o desejo do repouso. O desejo daquele que quer morrer é a tranquilidade, o repouso e não a condição do não existir.

Quando uma pessoa crê que após a morte não mais existirá, e que entretanto — levada por tristezas intoleráveis, inclina-se com todo seu desejo em direção à morte — resolva abraçá-la e com efeito se suicida. Há em seu parecer a crença errônea de completo aniquilamento. Não obstante, existe, pelo contrário, em seu sentimento, o desejo natural do repouso. [...] todo desejo daquele que quer morrer é dirigido, não para cessar de existir pela morte, mas para encontrar a tranquilidade. E assim, enquanto crê, por engano, obter o não-ser, sua natureza está a aspirar pela tranquilidade, isto é, deseja possuir uma realidade mais perfeita. Logo, assim como não pode absolutamente ser crível que alguém goste de não existir, não se pode de modo algum admitir que alguém seja ingrato para com a bondade de seu Criador, pelo ser do qual frui (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 8).

O itinerário do homem, para Agostinho, é caminhar na direção daquele que nos criou, viver em sua justiça. Quando o homem se afasta de Deus e de sua graça pela liberdade que lhe foi concedida, acaba praticando o mal. Envolvido por paixões, vê-se cercado pela avareza, consumido pela luxúria, escravizado pela ambição e inchado pelo orgulho: esse é o homem que não adere à verdadeira sabedoria.

Com base no reconhecimento de que toda a criação de Deus é boa, Agostinho aborda a questão do suicídio em *A Cidade de Deus, Livro I*, no qual defende um projeto cristão em defesa da vida. Na próxima seção, analisaremos como, de uma perspectiva formativa cristã, o suicídio foi tratado por Agostinho em diferentes contextos e relacionando o ato com o homem sábio e feliz.

3. PROPOSTA FORMATIVA CRISTÃ PARA A MANUTENÇÃO DA VIDA

3.1 A presença do suicídio na história

Nesta reflexão, é importante ressaltarmos que a palavra suicídio nem sempre foi utilizada como hoje a conhecemos. “EI término suicidio, común - con las lógicas variantes fonéticas - a muchas lenguas modernas de Europa, deriva de um pretendido término latino *suicidium* que nunca existió em latín clássico ni em latín tardio [...]” (ANDRÉS, 1998, p. 184). De acordo com o autor, o termo apareceu pela primeira vez em inglês no ano de 1651 no *Oxford English Dictionary*. Em francês, foi utilizado pela primeira vez em 1737

pelo abade Desfontaines, aparecendo no *Distionaire de l'Académie* em 1762. Em espanhol, foi empregado por Moratin, aparecendo no *Diccionario de la Academia* em 1817. Na Itália, o termo apareceu nos dicionários no século XIX. Portanto, os romanos

[...] nunca crearon este vocablo ni pretendieron formar ninguno similar, tanto por razones gramaticales y lingüísticas, como por motivos filosóficos y culturales. [...] Prefirieron buscar designaciones objetivas que no encerraran ningún juicio de valor, ni connotaciones axiológicas sobre este acto de libre decisión humana. Por esse mismo motivo evitaron denominaciones y perífrasis como *homicida sui*, *ipsius occisor*, *occisio suipsius*. Estas designaciones se atestiguan por primera vez em escritores cristianos, claramente opuestos al suicídio y que no se preocupan em exceso por la beleza literária de sus escritos. La consideración del suicidio y del suicida como homicídio y homicida no se produce hasta Lactancio y Agustín de Hípona (ANDRÉS, 1998, p.7).

Barbagli (2019) atribui essas mudanças linguísticas às transformações culturais. Apesar do termo 'suicídio' ser formado por duas palavras latinas – *sui e cudere* – *suicidium* não existia na língua latina antiga. Os termos de que se dispunha eram: *parricidium*, *matricidium*, *fratricidium*, *tyrannicidium*. O termo utilizado na lingua latina era *mors voluntaria*, que, no sentido de ação voluntária, consciente e decidida, aproxima-se do sentido que atribuímos ao termo suicídio hoje.

Embora esse ato seja exclusivamente humano, parece-nos tão desumano que sua explicação é complexa. Na realidade, todos os seres estão destinados à morte, desde a criação; no entanto, só o homem tem a capacidade de refletir sobre sua própria existência, até mesmo de deliberar se prefere cultivá-la ou não. Ou seja, o indivíduo tem o livre arbítrio para escolher entre viver ou abandonar a vida. Reconhecendo que o homem tem o livre arbítrio, ou seja, a liberdade de escolha, vemo-nos diante dessa ação praticada por muitos e buscamos seu entendimento, a compreensão de seus motivos. Tal necessidade de compreensão fez com que, no decorrer da história, o suicídio fosse estudado e abordado por campos distintos: filosófico, sociológico, religioso, cultural, médico, literário, artístico e moral.

A morte é considerada como um fenômeno natural dos seres vivos, mas o suicídio não se configura como uma morte natural no ciclo da natureza, o que agrega à reflexão a própria questão da finalidade da vida. Freud (1856- 1939), em *O mal-estar da civilização*, observa: “[...] A questão da finalidade da vida humana já foi posta inúmeras vezes. Jamais encontrou resposta satisfatória, e talvez não a tenha sequer. Muitos dos que a puseram acrescentaram: se a vida não tiver finalidade, perderá qualquer valor” (FREUD, 2010, p.

20). Segundo o psicanalista, apenas a religião saberia responder a essa questão, já que ela existe em função do sistema religioso. Para ele, no entanto, a finalidade e a intenção da vida, em certa medida, estão ligadas ao princípio do prazer.

[...] o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres (FREUD, 2010, pp. 20-21).

Com base na literatura, entendemos que a ideia de felicidade se apresenta a alguns homens como satisfação de muitos prazeres (passageiros), ou seja, eles a relacionam a momentos felizes e não a um sentimento constante. Perguntamo-nos: poderíamos estabelecer relações entre a infelicidade e o desejo de se suicidar? Aquele que tira a própria vida em decorrência de doença, velhice ou vergonha age com sabedoria?

Historicamente, deparamo-nos com episódios de suicídio. Na própria bíblia – que contém textos sagrados e históricos - encontramos menção a alguns casos de suicídio, assim como em textos que tratam da história do suicídio.

No *I Livro de Samuel* (31,4), do Antigo Testamento, por exemplo, há o episódio da morte de Saul: após presenciar a morte de seus três filhos, certo de que seria o próximo a perder a vida pelas mãos dos filisteus, ele decide tirar a própria vida lançando-se sobre uma espada. No *II Livro de Samuel* (16,23), encontramos outro episódio de suicídio: Aquitofel, ao ver que seu conselho de perseguir Davi não havia sido seguido, foi para sua casa e se enforcou.

No *Livro dos Juízes* (16,30), também do Antigo Testamento, encontramos a narrativa da morte de Sansão, juntamente com a dos príncipes e de todo o povo que ali se encontrava: quando empurrou com todas as suas forças duas colunas que sustentavam o templo, Sansão desejou que a um só golpe pudesse se ‘vingar’ dos filisteus, que, em outro momento, lhe tinham furado os olhos. No *Livro de Mateus* (27,5), do Novo Testamento, há o relato do suicídio de Judas: ele se enforcou em razão de um sentimento de ‘remorso’ porque ter entregado para condenação o sangue inocente (BÍBLIA, 2002).

Qual seria a finalidade da existência desses homens que voluntariamente tiraram a própria vida? Nesses quatro episódios, identificam-se motivações distintas para o ato de suicídio: desonra, vingança e remorso.

Em obras específicas que tratam da história do suicídio, podemos identificar vários outros motivos: miséria, doença, sofrimento físico, medo da punição, honra, recusa

da humilhação, amor, ciúme (MINOIS, 2018). Em face de tais motivações do ato suicida, poderíamos questionar se, diante de uma adversidade que a vida impõe, a ação de se matar é sábia.

Encontramos alguns exemplos de suicídio que, estando representados na literatura, tornaram-se inspiração para futuras gerações.

Um deles está representado na tragédia do escritor inglês Willian Shakespeare (1564-1616), intitulada *Romeu e Julieta*. Essa peça representa de forma dramática a história de amor de dois jovens que, proibidos de viver seu romance, escolhem a morte.

Em um de seus poemas, Shakespeare também se inspira no caso do suicídio da romana Lucrecia, que, para escapar da vergonha e da desonra do estupro, se mata:

[...]Even here she sheathed in her harmless breast
A harmful knife, that thence her soul unsheathed: That blow did bail it
from the deep unrest Of that polluted prison where it breathed: Her
contrite sighs unto the clouds bequeathed Her winged sprite, and
through her wounds doth fly Life's lasting date from cancell'd destiny
[...] (SHAKESPEARE, s/d).

Nos dois exemplos, Shakespeare representa casos de suicídio justificados pelo amor e pela desonra.

Em *Os sofrimentos do jovem Werther*,¹⁰⁴ Goethe (1749-1832) narra a história de uma frustração amorosa que resulta no suicídio do jovem Werther, que todo vestido e calçado, de casaca azul e colete amarelo, dispara um tiro de pistola sobre si mesmo.

Afirma-se que tanto o suicídio da romana Lucrecia quanto o do jovem Werther tornaram-se inspiração para futuras gerações, devendo, em certa medida, ser neutralizados. Acredita-se que a representação de casos de suicídio cometidos após romances não correspondidos tenha neutralizado as discussões a respeito da questão do

¹⁰⁴ *Os Sofrimentos do Jovem Werther* foi um divisor de águas na cultura e na ideologia do povo europeu em meados do século XVIII. Em 1774, um jovem alemão de apenas vinte e cinco anos destacou-se ao publicar a obra que seria conhecida como a precursora do romantismo europeu. Seu nome era *Johann Wolfgang von Goethe* (1749 – 1832). Trata-se de um romance epistolar, uma coletânea de cartas que o protagonista por nome *Werther* envia para seu amigo e confidente *Guilherme*. Essas cartas retratam toda a frustração amorosa de *Werther* com sua amada *Carlota*, e o fim trágico que dela resultou. Quando de sua publicação, o romance tornou-se viral entre os jovens da época. Não era difícil encontrar pelas ruas homens vestidos como *Werther*, mas o que parecia ser apenas uma inocente admiração tornou-se caso de polícia: constatara-se um crescente aumento das taxas de suicídios por toda a Europa. Esses casos foram atribuídos à influência negativa do romance de *Goethe* nos jovens amantes do século XVIII, já que os corpos eram encontrados com um exemplar do livro em seus bolsos. Isso contribuiu para que sua obra prima fosse proibida em diversos países. Essa onda de suicídios recebeu o nome de *Efeito-Werther* (BRITO, 2016). Há controvérsias sobre o impacto da obra sobre os jovens que se suicidaram no período: “[...] A acusação, obviamente é ridícula: Goethe escreve um romance, não uma apologia do suicídio. Torná-lo responsável pela morte voluntária de todos esses jovens é acusar toda a literatura” (MINOIS, 2018, p. 335).

suicídio, o que levou à criação de um tabu. Talvez a forma de abordagem do tema – suicídio após amor não correspondido - é que não tenha sido eficaz para provocar discussões sobre a problemática.

Retomando alguns princípios das escolas filosóficas helênicas, por exemplo, encontramos argumentos que contribuem para o entendimento acerca do questionamento se a ação de se matar é sábia. Na *Carta de Epicuro*¹⁰⁵ a Meneceu, na qual o autor escolhe como tema central a busca da felicidade, ele considera o homem sábio como o mais feliz porque teria a capacidade de gerir sua vida.

[...] Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. [...] O sábio, porém, nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele viver não é um fardo e não-viver não é um mal.[...] Mas pior ainda é aquele que diz: bom seria não ter nascido, mas, uma vez nascido, transpor o mais depressa possível as portas do Hades. Se ele diz isso com plena convicção, por que não se vai desta vida? Pois é livre para fazê-lo, se for esse realmente seu desejo [...]” (EPICURO, *Carta sobre a felicidade*, I).

Segundo Epicuro, a morte não é considerada um problema pelo sábio, pois é o nada. Ele assim se posiciona sobre o viver ou não viver: o homem é livre para decidir pela vida ou não - se de fato isso for de sua vontade. Entendemos que esse é o posicionamento do filósofo grego a respeito de se tirar a própria vida.

Perguntamo-nos: quem é esse homem sábio para quem o viver não é um peso e a morte não é uma preocupação? Entendemos que é aquele que não se preocupa com o que está por vir, que vive o presente sem considerar a vida um fardo ou algo ruim. Por isso, aquele que gere a própria vida com sabedoria, fazendo as escolhas certas e tendo como fim a vida feliz ou a satisfação dos prazeres, é considerado sábio.

No entanto, Epicuro não se refere à satisfação de qualquer prazer. Mesmo que os prazeres se constituam bens por sua própria natureza, nem todos devem ser escolhidos:

¹⁰⁵Epicuro foi um filósofo grego que nasceu na ilha de Samos, na Grécia no ano de 341 a. C. Seu pensamento foi difundido em numerosos centros epicuristas. Na *Carta de Epicuro*, já na saudação inicial a Meneceu, o autor aborda a dedicação à filosofia. Em suas palavras, ninguém, fosse jovem ou velho, deveria hesitar em se dedicar à filosofia: “[...] porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz [...]” (EPICURO, *Carta sobre a Felicidade*, I).

“[...] Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos” (EPICURO, *Carta sobre a felicidade*, I).

Em sua abordagem dos prazeres, ele está se referindo àqueles que servem para a satisfação das necessidades básicas do homem, outros, porém, seriam dispensáveis por serem inúteis. Adaptar-se às coisas simples, sem luxo, além de fazer bem a saúde – no caso da alimentação – ajuda a pessoa a enfrentar melhor as adversidades da vida. No caso, os prazeres¹⁰⁶ a que se refere são aqueles que proporcionam a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Assim não é o que se come, o que se veste, ou com quem se relaciona que proporciona prazer, mas a ação prudente e reflexiva de toda escolha humana. Nesse sentido, a vida feliz está relacionada à prática das virtudes, com destaque para a prudência. O sábio seria então o mais feliz por ter esta capacidade de compreender a finalidade da natureza, por ser indiferente à morte e por considerar que o bem supremo está em viver de forma simples.

Em período posterior ao de Epicuro, na Grécia antiga, surgiu a corrente filosófica helenística denominada de estoicismo. Sêneca (4-65 d.C.) foi um dos filósofos estoicos e, como Epicuro, valorizava a sabedoria como meio para se alcançar a felicidade. No percurso de sua vida, ele apresentou contribuições da perspectiva da filosofia estoica e se posicionou diante das questões de ordem política, filosófica e moral.

Dentre as epístolas escritas por Sêneca, analisamos as que ele endereçou a Caio Lucílio Júnior, seu discípulo e amigo. Nelas, encontramos conselhos a respeito da formação do sábio e dos valores que o homem romano precisava seguir para se aproximar desse ideal. Nessa correspondência, está contido o caráter pedagógico da orientação para a vida pública. Abordando uma grande diversidade de temas, o filósofo enfatiza que é por meio da filosofia que se chega à felicidade, pois é ela que ordena a vida, que dirige e guia o homem enquanto vacila em meio às incertezas, que concede a paz de espírito e que molda e constrói a alma. O homem não pode viver uma vida feliz sem o estudo da sabedoria e, quando esta chega, ele atinge seu auge. Este processo, segundo Sêneca, ocorre quando uma reflexão diária a respeito dos atos humanos indica o que se deve fazer e o que se deve deixar de fazer. De posse da sabedoria, o homem pode evitar situações que o atormentam, como o ódio, o ciúme e o desdém. Esse equilíbrio nas ações pode ser

¹⁰⁶ Para Epicuro, o verdadeiro prazer é a ausência de dor no corpo (aponia) e a falta de perturbação da alma (ataraxia). Considerando a aponia e a ataraxia, ele distinguiu os prazeres: 1) prazeres naturais e necessários (comer, beber e repousar quando há necessidade); 2) prazeres naturais, mas não necessários (comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se com apuro), 3) prazeres não naturais e não necessários (riqueza, poder, honras) (REALE, 1990).

encontrado na filosofia, que também deve ser praticada com calma e com moderação (SÊNECA, *Cartas de um Estoico*).

Sêneca aconselha Lucílio a refletir diariamente sobre o fim da vida, observar quais são os limites que a lei da natureza ordena aos homens e ter calma enquanto aguarda a última hora.

Apenas evitar a fome, a sede e o frio. A fim de banir a fome e a sede, não é necessário para você cortejar às portas dos ricos, ou submeter-se ao olhar severo, ou à bondade que humilha; nem é necessário para você percorrer os mares, ou ir à guerra; as necessidades da natureza são facilmente fornecidas e estão sempre à mão. [...] São as coisas supérfluas pelas quais os homens labutam, as coisas supérfluas que desgastam nossas togas a farrapos, que nos obrigam a envelhecer no acampamento, que nos levam às costas estrangeiras (SÊNECA, *Cartas de um estoico*, IV, 10).

Não há necessidade de se buscar além do que é necessário para viver: a própria natureza oferece o que é suficiente para a sobrevivência. Sêneca orienta um viver desapegado das riquezas. Na carta, ao tratar da velhice, ele menciona a atitude de Platão quando chegou na idade avançada: “[...] No entanto, por meio da vida frugal, estabelecendo um limite sobre tudo o que desperta os apetites, e por uma atenção cuidadosa a si mesmo, ele alcançou essa idade avançada, apesar de muitos obstáculos” (SÊNECA, *Cartas de um estoico*, LVIII, 30). Na sequência dessa reflexão, ele questiona: “[...] alguém deve fugir da extrema velhice e deve apressar o fim artificialmente em vez de esperar que ele venha [...]” (SÊNECA, *Cartas de um estoico*, LVIII, 32). Conclui:

[...] mas se a velhice começa a despedaçar a minha mente e a rasgar em pedaços as suas várias faculdades, se ela me deixa, não a vida, mas apenas o sopro da vida, sairei correndo de uma casa que está desmoronando e cambaleando. Não vou evitar a doença procurando a morte, desde que a doença seja curável e não impeça minha alma. Não porei mãos violentas sobre mim só porque estou com dor; pois a morte em tais circunstâncias é a derrota. Mas se eu descobrir que a dor deve sempre ser suportada, devo partir, não por causa da dor, mas porque ela será um obstáculo para mim no que diz respeito a todas as minhas razões para viver. Aquele que morre apenas porque está com dor é um fraco, um covarde; mas aquele que vive apenas para afrontar esta dor, é um tolo (SÊNECA, *Cartas de um estoico*, LVIII, 35-36).

Podemos perceber, portanto, que, de um lado, Sêneca não considera um problema morrer em decorrência da velhice. De outro, porém, pondera que, se essa condição for causa de prejuízo para a alma, deve-se dar fim ao problema, ou seja, deve-se encerrar a própria vida. De acordo com os princípios estoicos, “[...] Sêneca ressalta que a morte não precisava ser apenas natural, visto a sua indução por meio do suicídio ser legítima em

determinadas circunstâncias e se converter num exercício de virtude libertadora” (PIRATELI; PEREIRA MELO, 2006, p.68).

Tanto em Epicuro quanto em Sêneca não encontramos expressões que condenam o ato suicida desde que seja ‘consciente’. Segundo Andrés (1998), nem a filosofia estoica nem a epicurista condenavam o suicídio ou recomendavam que ato fosse praticado ou não.

Del número tan elevado de muertes, violentas y voluntarias, que nos narran los testimonios de la época nos puede deducir sin más que fueran mucho más numerosas que em otros momentos históricos, ni tampoco que el suicidio estuviera prestigiado o fuera um timbre de honor y de orgullo para los que practicaban. Es innegable que tanto la filosofía estoica como la epicúrea, las dos dominantes em la Roma de finales de la República y de principios del Imperio, no condenaban el suicidio, pero nunca lo alabaron ni lo recomendaron absolutamente (ANDRÉS, 1998, p. 184).

O autor afirma que, em determinados períodos da história, tirar a própria vida era uma forma de reagir às perseguições e de alcançar a liberdade.

La muerte voluntaria puede ser el método de obviar la tiranía y el poder tiránico, la esclavitud, los ultrajes y las vejaciones físicas, políticas y psíquicas, pero em esos casos es una elección voluntaria, consciente, meditada, nunca completamente libre, aunque sea um camino para lograr la libertad (ANDRÉS, 1998, p.191).

Houve, no percurso da história, homens que tiraram a própria vida: alguns seguindo ordens, outros por livre decisão. Sócrates, por exemplo, que fora condenado, teve que aceitar a ingestão de veneno.

No diálogo de *Fédon*, Sócrates diz aos amigos que, mesmo tendo sido instigado por seus defensores a viver longe da pátria, calado e em paz, não poderia ficar tranquilo fingindo candura: “[...] ao contrário, digo que o maior bem para um homem é justamente este, falar todos os dias sobre a virtude e os outros argumentos sobre os quais me ouvistes raciocinar, examinando a mim mesmo e aos outros, e que uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida [...]” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, I, XXVI). Em defesa de seus ideais, ele aceitou a condenação à morte, recusando-se a fugir: “[...] levou a taça aos lábios e com toda a naturalidade, sem vacilar um nada, bebeu até à última gota [...]” (PLATÃO, *Fédon*, I, LXVI).

Esse ato de Sócrates, embora o veneno tenha sido tomado por suas próprias mãos, foi mais uma ação impositiva do que deliberativa. Sem fugir da pena imposta pelos juízes

e recusando-se a fugir da prisão, ele não demonstrou intenção de se matar espontaneamente. Ele acreditava que o ato não só era imposto pelos seus acusadores, mas também era uma decisão dos deuses.

O fato, Símias e Cebete, prosseguiu, é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria uma grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: se há o que eu defenda com convicção é precisamente isso. Esse motivo de não me revoltar a idéia da morte. Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus (PLATÃO, *Fédon*, I, VIII).

Na perspectiva de Sócrates, o suicídio não era aprovado: ao homem não cabia a decisão de tirar a própria vida. Essa autoridade caberia aos deuses, sob cujo cuidado os homens se encontram. Antes de tudo, devia haver uma obediência à divindade. Por mais que esteja subentendido que Sócrates teria cometido suicídio, pois teve a oportunidade de fugir da pena, o fato leva-nos a refletir. A questão que se coloca nesse caso não é a de querer dar fim a própria vida, mas a crença do filósofo, portanto, do homem sábio, de que não se deve ter medo da morte porque há algo bom além desta vida.

Em *Da Tranquilidade da Alma*, Sêneca refere-se a episódios de morte de alguns homens ilustres que defenderam seus ideais e que não tiveram medo da morte.

Segue-se a parte que, não sem razão, costuma nos entristecer e conduzir à precaução. Quando homens de bem são levados para fins desastrosos. Assim, Sócrates é coagido a morrer no cárcere, Rutilio a viver no exílio, Pompeu e Cícero a entregarem suas cabeças a seus clientes, e Catão, imagem viva da virtude, joga-se sobre sua espada, fazendo perecer consigo, ao mesmo tempo, a República. [...] Eu vou chorar por Hércules, que foi queimado vivo; por Régulo, que foi crivado de dardos; por Catão, que suportou suas feridas. Todos estes alcançaram, pelo empenho de uma parte mínima da própria existência, agiram de forma a se fazerem eternos, e a morte foi para eles a porta para a imortalidade (SÊNeca, *A Tranquilidade da Alma*, XVI).

Sêneca reconhece o heroísmo desses homens e acredita que tenham alcançado a imortalidade. Considera que ao sábio é indiferente a morte natural ou voluntária. O importante para o filósofo não é viver muito, mas como viver; ele admira o saber viver diante do sofrimento, o que seria uma demonstração de fortaleza de espírito.

Na *Carta 70* destinada a Lucílio, ele fala do suicídio, não como um problema, mas como uma solução para o enfrentamento de algumas adversidades da vida.

Ele sempre reflete sobre a qualidade, e não sobre a quantidade, de sua vida. Assim como há muitos eventos em sua vida que lhe dão problemas e perturbam sua paz de espírito, ele se liberta. E este privilégio é dele, não só quando a crise está sobre ele, mas também quando a Fortuna parece estar traindo-o; então ele olha com cuidado e vê se deve ou não deve terminar sua vida por causa disso. Ele sustenta que não faz diferença para ele se sua decolagem é natural ou auto infligida, se ela vem mais tarde ou mais cedo. Ele não a considera com medo, como se fosse uma grande perda; porque nenhum homem pode perder muito quando ainda uma gotícula permanece (SÊNECA, *Ep.* 70, 5).

Sua ideia é de que a pessoa não precisa sofrer, pois pode se livrar de seus problemas: “[...] A humanidade está bem situada, porque nenhum homem é infeliz, exceto por sua própria culpa. Viva, se assim desejar; se não, você pode retornar ao lugar de onde veio” (SÊNECA, *Ep.* 70, 15). O filósofo defende ainda que a ação de tirar a vida pode adotada por qualquer homem e não apenas pelos grandes homens¹⁰⁷. Parece-nos claro que o posicionamento de Sêneca acerca do suicídio está em consonância com o pensamento estoico, cuja filosofia consiste na arte de viver e de morrer. Assim, se uma pessoa tinha pouca esperança para viver, o suicídio seria uma resposta possível aos problemas.

Talvez o filósofo estoico não pudesse imaginar que seu fim seria parecido com o de Sócrates. Sêneca, que foi tutor e conselheiro de Nero, tinha interesse pela filosofia e pela ética e queria guiar a carreira do imperador no sentido de um bom governo. Contudo, o jovem Nero não almejava trilhar sua carreira pública conforme os princípios apresentados pelo mestre. Em meio a várias discordâncias, Sêneca foi condenado por Nero a cometer suicídio e aproveitou a ocasião de sua própria morte para falar com seus

¹⁰⁷ É nesta única questão que chegará o dia em que precisamos testar nosso treinamento. Não precisa pensar que apenas os grandes homens tiveram a força de romper os laços da servidão humana; você não precisa acreditar que isso não possa ser feito senão por um Catão, que com a mão arrancou o espírito que não tinha conseguido liberar pela espada. Não, homens da mais baixa sorte escaparam por um poderoso impulso e, quando não lhes foi permitido morrer por sua própria conveniência, ou se escolher os instrumentos da morte, arrebatarem tudo o que estava disposto à mão, e por pura força transformaram objetos que eram por natureza inofensivos em armas próprias (SÊNECA, *Ep.* 70, 19).

amigos, como Sócrates o fizera antes de ingerir a cicuta e, como Sócrates, ele não demonstrou medo diante da morte, mas coragem e tranquilidade.

Ao abordarmos esses casos de suicídio que ocorreram na história de homens ilustres e considerados sábios, pretendemos refletir a respeito de uma questão primária em nossa pesquisa: o homem sábio buscaria tirar a própria vida? No caso específico de Sócrates e Sêneca, o primeiro teve que tomar cicuta (veneno causador de morte por paralisia da musculatura da respiração.) e o segundo, cortar seus próprios pulsos, eles não demonstraram o desejo de comer suicídio voluntário e o fizeram por obediência à lei. Os dois defendiam que o sábio não deveria ter medo da morte.

Devido às suas fortes convicções estoicas, Seneca morreu com dignidade em 65 EC. Seneca havia aprendido por meio dos ensinamentos do filósofo grego Epicuro que ninguém deveria ter medo da morte. Quando o dia chegou, ele se despediu dos seus amigos e abraçou sua esposa. Ela havia planejado morrer com ele, mas Nero deu ordens para pará-la. A morte dele não viria facilmente. Ele cortou as artérias dos seus braços mas, devido a sua dieta frugal e frágil estrutura, ele não morreria. Ele tomou veneno - como havia feito o famoso filósofo grego Sócrates - e então foi colocado em banho quente, onde ele foi sufocado pelo vapor (WASSON, 2020, s/p).

Verificamos até o momento que o suicídio não era um problema para esses dois filósofos, assim como não foi para Catão¹⁰⁸ (95/46 a.C.). Esse político romano e partidário da filosofia estoica também foi mencionado por Sêneca quando escreveu sobre a morte voluntária. Catão, que era opositor de Júlio César, percebeu que o poder deste ficaria ilimitado com a vitória sobre as tropas de Cipião. Nesse cenário, Catão decidiu pela própria morte¹⁰⁹.

Depois de receber a notícia da vitória de Júlio César sobre as tropas de Cipião, Catão jantou com seu filho e dois amigos próximos, ambos filósofos, deu uma caminhada com eles, em seguida ao que abraçou a todos e deles se despediu, pressagiando o que estava por vir. Retirou-se para seus aposentos, leu “Fédon” de Platão, e ficou furioso ao perceber

¹⁰⁸ Marco Pórcio Catão, também conhecido como Catão de Útica (95-46 AC), foi um ferrenho defensor da República, o mais importante opositor político de Júlio César: era conhecido por sua tenacidade, sua integridade moral e sua visceral aversão à corrupção predominante na Roma Antiga (BERTOLOTE, 2013, p. 124).

¹⁰⁹ “[...] Catão dedicou toda a vida ao engajamento político, não como um fim em si mesmo, mas para instaurar o reino do kosmos, que, para o mundo pagão, seria considerado sinônimo de Providência. Todas as suas lutas políticas se destinaram a combater a tirania, para salvaguardar as liberdades republicanas. Nesse sentido, muitas de suas escolhas – frequentemente difíceis e dolorosas – partiram de suas convicções filosóficas de estoico. O estoico acredita na imortalidade da alma e se dispõe a suportar todo tipo de sofrimento, físico e moral para concretizar os próprios ideais. Se não consegue levar seus ideais a cabo, escolhe o suicídio [...]” (FANTIN, 2019, p. 18)

que sua espada havia sido removida dali. Insistiu para que a trouxessem, e chegou a esmurrar um dos criados, no que machucou a mão. [...] trouxeram-lhe sua espada, que ele examinou e colocou ao seu lado, pediu que lhe fizessem um curativo no ferimento que sofrera com o murro que dera na boca do criado, deu ordens a seus subordinados administrativos e militares, o que tranquilizou a todos. Segundo seu criado de quarto, voltou a ler Platão e adormeceu. De madrugada, o criado ouviu o barulho de algo que caía, acorreu e viu que Catão sangrava abundantemente, com as vísceras saindo pelo talho que fizera no abdômen com sua própria espada, inconsciente, porém respirando ainda. Gritou por socorro, e enquanto tentavam colocar as vísceras de volta ao seu lugar, ele recobrou a consciência, empurrou os que tentam juda-lo e, com as mãos, passou a arrebentar as vísceras que conseguia agarrar e abrir ainda mais o talho. Morreu logo em seguida [...]. (BERTOLOTE, 2013, p. 124).

Foi por uma ‘livre decisão’ que Catão cometeu suicídio? Sua atitude, apesar de expressar a liberdade de escolha, teria sido motivada pela ‘inveja’ ou pela ‘raiva’ diante da vitória de Júlio César? Contraria esta ideia a interpretação de que Catão estaria antecipando a morte que lhe chegaria por ordens de César: “[...] O suicídio por Catão [...] não pode ser considerado exatamente como uma decisão plenamente livre, posto que ele cria que seria morto por ordem de César, o que era praticamente certo [...] uma alternativa a ser subjugado - desonrado - pelo inimigo” (BERTOLOTE, 2013, p. 125). O que seria mais digno: dar fim à própria vida ou esperar ser humilhado e morto por seus perseguidores? Catão considerou preferível tirar a própria vida a morrer por mãos vingativas. Hoje poderíamos julgar sua ação como uma atitude errada e precipitada, mas, considerando os ideais que defendia, podemos classificá-la como ‘normal’.

Minois (2018, p. 56) observa que, entre as civilizações ocidentais, “[...] a romana é considerada a mais favorável ao suicídio. A importância do estoicismo entre as elites e o número impressionante de personagens célebres que deram fim à vida solidificaram essa reputação”. Nesse excerto, o autor expõe a ideia de que os homens de reputação social influenciavam os demais homens da sociedade.

Sócrates, Sêneca e Catão, além de outros, são exemplos de homens que morreram e que não demonstraram medo da morte - seja ou não voluntária. As correntes filosóficas defendidas por esses três homens ajudam a compreender historicamente essa atitude de tranquilidade diante da morte: eles entendiam que, após a morte, havia um lugar melhor para estar. Além disso, na perspectiva dos gregos, a alma seria imortal e, na constituição do homem (corpo e alma), a alma seria a verdadeira essência, em detrimento da vida material.

Assim, nas correntes filosóficas que antecederam o cristianismo e buscaram entender a natureza humana encontramos questões que foram tratadas por filósofos de períodos posteriores ao surgimento do cristianismo, a exemplo de Agostinho.

Ele demonstrou sua preocupação com as questões do seu tempo e com o contexto social e religioso de ruptura e conflito que, em certa medida, precisava se fortalecer.

Com o trabalho dos Padres da Igreja e com uma nova proposta de vida, o cristianismo foi se consolidando. Agostinho, “[...] ao abstrair desse momento de profundas transformações sociais aquilo que estava perdendo seu sentido, concebeu, aperfeiçoou e propagou novos valores que estavam sendo requisitados [...]” (PIRATELLI, 2014, p. 133).

Atento aos conflitos sociais e religiosos que atingiam diretamente os homens, o bispo se posicionou em defesa do pensamento cristão e apresentou um projeto formativo, cuja finalidade era munir a sociedade de orientações sobre como se comportar, agir e reagir frente ao caos que se levantava.

3.2 A perspectiva cristã diante do caos

Conflitos, violência, invasões e morte são elementos da decadência romana e do cenário caótico enfrentado pelo bispo de Hipona. Parte dos romanos acusava o cristianismo pelo caos, mas entendemos que a discussão sobre as causas desse cenário envolve aspectos que não nos parecem tão simples. Assim, buscamos no percurso da história possíveis explicações para o processo.

Santos e Barros (2014) relacionam a decadência romana com os fatores internos e externos apontados por historiadores e filósofos da Antiguidade, os quais já ‘previam’ esse declínio:

[...] pensadores como Políbio, Dionísio e Cícero também trataram do assunto de maneira antecipada à queda do Império Romano, uma vez que para o primeiro a queda de Roma poderia acontecer em função do conflito de classes (interno) e possivelmente migrações (externas) de povos (bárbaros). Dionísio, letrado do século I a.C., de acordo com Hartog, ao se reportar à origem grega de Roma, assinalava uma “barbarização” sob o efeito de uma “mistura” que vem alterar uma genuína greccidade de origem, ou seja, com a evolução dos tempos Roma tenderia a ser um espaço bárbaro, conforme o movimento da própria história dos povos, o que reforça a tese posterior do bispo de Milão, Santo Ambrósio, ocasião em que durante as invasões germânicas à Roma, o referido Bispo considerava os Bárbaros (germânicos) enquanto inimigos externos, por sua vez afirmando que os inimigos internos seriam os próprios pecados romanos. Já para Cícero, a decadência de Roma seria fruto da falta de grandes homens e ocasionada também pela derrocada dos costumes (SANTOS; BARROS, 2014, p. 188).

Levantando as causas do declínio do Império, uma vertente dos romanos sobressaiu-se por atribuir a culpa aos cristãos: “[...] imputam a Cristo as desgraças que a cidade teve que suportar [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, I).

Contrapondo-se a essa acusação, Agostinho dispôs-se a demonstrar, em *A Cidade de Deus*, que os acusadores estavam equivocados ao atribuir ao cristianismo a responsabilidade pela ocorrência desses problemas. Refutando a ideia, ele ressaltava que graças ao amor por Cristo muitas vidas tinham sido poupadas¹¹⁰: “[...] Mas de facto os ferozes bárbaros pouparam-lhes a vida contra os costumes normais das guerras, por amor ao nome de Cristo. [...] Deveriam atribuir isto ao Cristianismo. Era a ocasião propícia para que dessem graças a Deus [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, I). O fato de a vida ter sido preservada e mesmo assim esses homens não reconhecerem a ação da divina Providência demonstrava que eram soberbos e de coração perverso. Era assim que Agostinho via esses homens.

Brown (2020) relata que, em meio aos conflitos que iam surgindo, Agostinho dirigia sermões àqueles que estavam confusos e ainda presos ao paganismo. Para anunciar a religião cristã, ele buscava nos salmos a expressão do amor e não da ameaça.

No cenário de conflitos políticos e religiosos, o bispo de Hipona foi consolidando suas ideias acerca do que observava e, na fase de maturidade intelectual, posicionou-se diante de algumas questões sobre a preservação da vida.

¹¹⁰ Nos primeiros capítulos de *A Cidade de Deus*, Agostinho afirmava que, por causa de Cristo, os bárbaros pouparam a vida daqueles que se refugiaram nos lugares sagrados. Muitos escaparam da carnificina porque fingiram ser servidores de Cristo e logo vomitavam maldições contra o nome Dele.

Antes de seu episcopado, Agostinho precisou lidar com a ação dos donatistas que estavam em terras africanas: um dos bispos donatistas (Proculeano) se declarava como o verdadeiro bispo da região, o mentor do catolicismo. Em outra região, o bispo donatista Optato espalhava a morte, o terror e a ruína por onde passava. Os donatistas não perdiam ocasião para insultar e perseguir os católicos. Agostinho não se calou e deu respostas aos que o procuravam e lhe pediam conselhos.

Nessas respostas, o bispo de Hipona retomou a história para demonstrar aos acusadores que nunca em uma guerra os vencedores teriam poupado os vencidos por amor aos seus deuses. Enquanto os romanos entregavam a defesa e a proteção da urbe aos deuses, atribuindo sua ruína à perda de seus deuses protetores, Agostinho refutava os que imputavam a Cristo os males de que estavam padecendo em consequência da corrupção de sua vida.

Ele argumentava que as crueldades ocorridas na destruição de Roma eram resultado dos hábitos de guerra, ao passo que as atitudes de absolvição tinham origem no poder do nome de Cristo:

[...] todas as devastações, chacinas, pilhagens, incêndios e tormentos, que se cometeram na recente catástrofe de Roma foram produto dos hábitos de guerra. O que porém de insólito ali ocorreu, ou seja, que, mudando o rumo dos acontecimentos de uma forma insuspeitada, a crueldade dos bárbaros se tenha tornado branda até o ponto de estabelecer que, por escolha, o público enchesse as basílicas mais amplas, onde ninguém seria ferido, donde ninguém seria arrancado, para onde eram levados muitos que deviam ser libertados pelos misericordiosos bárbaros, donde não seriam retirados por inimigos cruéis os que tinham que ser reduzidos aos cativeiros – quem não vê que tudo isto deve ser atribuído ao nome de Cristo, ao cristianismo, é cego; quem o vê e não o louva, é ingrato, quem se mostra contrário ao que louva, é insensato [...] (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, VII).

Assim, ele apelava pelo reconhecimento de que as vidas tinham sido poupadas por ação de Cristo, chegando a designar os bárbaros como misericordiosos. Convidava seus contemporâneos a reconhecer a ação de Cristo nos acontecimentos, fossem eles bons ou não. Com essa argumentação, procurava também a adesão ao cristianismo como a verdadeira religião: o que era até então seguido, ou seja, o culto aos deuses, não fora capaz de proteger aqueles que os cultuavam.

Contudo, consideramos necessário pontuar que, na perspectiva do bispo de Hipona, tanto homens bons quanto maus experimentavam graças e desgraças: “[...] ainda que estejam a sofrer o mesmo tormento, a virtude e o vício não se identificam. [...] O que

mais interessa não é o que se sofre, mas como o sofre cada um. Agitados com o mesmo movimento – a imundícia exala um fedor insuportável, e o unguento, um suave perfume” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, VIII).

A questão posta neste caso é que o Deus que Agostinho defendia estava para todos, mas havia diferença na forma como cada um O acolhia e procurava viver. Em Agostinho encontra-se a máxima de que o livre-arbítrio da vontade vem de Deus, sendo uma ferramenta de escolha: o homem poderia fazer o bom ou o mal-uso dessa opção. Ele questionava: qual o amor que os homens colocam em suas ações?

Agostinho, em um de seus tratados, analisou o que deveria ser amado pelo homem

Evidentemente, não devemos amar a todas as coisas destinadas a nosso uso, mas unicamente àquelas que por destino comum conosco relacionam-se com Deus [...]. 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 (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, I, 22).

Deus se apresentava como o primeiro a ser amado pelos homens e, na sequência, nós mesmos, nosso próximo e nosso corpo. Agostinho acreditava que amar a si e ao próprio corpo era tão natural que não havia necessidade de mandamentos explícitos para isso: “[...] Por conseguinte, não pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo” (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, I, 22). Aquele que ama o pecado odeia sua alma; em decorrência desse amor, a alma se torna doente e seu corpo mortal encontra tormentos. A imortalidade da alma e a incorruptibilidade do corpo são decorrência de uma vida sã e perfeita da alma e essa condição só é alcançada quando a alma se apega solidamente a Deus, que é imutável.

Ainda nessa discussão sobre o amor a si mesmo, ele lança a questão: pode o homem odiar a própria carne? Responde: “[...] Ninguém odeia a si próprio. [...] Ninguém odeia seu próprio corpo. [...] Logo, quando alguns dizem que prefeririam viver sem o corpo, enganam-se inteiramente. Porque não é a seu corpo, mas a corrupção corporal e seu pesado fardo que eles odeiam [...]” (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, I, 24).

Considerando os desafios enfrentados por Agostinho em sua proposta de formação, destacamos que, para instruir na fé aqueles que possuíam reservas em relação à fé em Cristo, ele usou uma pedagogia pautada no amor. Para acender a admiração por Deus, pela fé, ele apresentava um Deus de amor e de salvação. Sua finalidade era fundamentar a fé, suscitar a esperança e alimentar o amor daqueles que viviam os

sofrimentos, as guerras e os desafios de um espírito atribulado. Nessa perspectiva, apresentou um Deus que acolhia e não que excluía. “[...] Que maior causa pode haver da vinda do Senhor senão mostrar-nos Deus o seu amor? E *brilhantemente* o demonstrou, pois *éramos ainda pecadores quando Cristo morreu por nós!*” (AGOSTINHO, *A instrução dos catecúmenos*, I, 7). Mesmo em face dos pecados da humanidade, Deus se fez amor. Na mensagem propagada pelo bispo, Deus foi o primeiro a nos amar: ele entregou seu único Filho por toda a humanidade. Esperava-se que, com a proliferação dessa ideia, mesmo diante de problemas, o homem encontrasse a esperança em Cristo. Ao mesmo tempo, percebemos em Agostinho um cuidado pela vida, pois o homem não poderia dar fim a um bem concedido por Deus. Ou seja, para ele, o suicídio não seria a solução para os temores da vida.

Embora o suicídio tenha sido considerado como saída para alguns conflitos¹¹¹, no mundo romano, conforme Minois (2018), não houve um posicionamento comum diante desse problema. Posteriormente, conforme a época, as categorias sociais e as esferas sociopolíticas, surgiram novas variantes do problema.

Na sociedade romana, desde suas origens, havia a oposição ao suicídio, que era entendido como um ato antissocial; ao mesmo tempo, havia a admiração pela demonstração de liberdade do indivíduo, que, assim, procurava escapar dos abusos dos mais fortes e do governo tirânico. A legislação romana em oposição ao suicídio ficou mais rígida no século II, quando houve um declínio da popularidade do estoicismo e surgiram outras correntes filosóficas que condenavam o suicídio, como a dos neoplatônicos. A oposição sistemática ao suicídio concretizou-se no contexto histórico de Agostinho e sua proibição incorporou-se às estruturas fundamentais do pensamento cristão, em meio às quais foram criadas as bases da ética cristã sobre o suicídio (MINOIS, 2018; BARBAGLI, 2019).

A respeito da ética cristã, perguntamo-nos: quais seriam as bases nas quais Agostinho se apoiou para condenar o suicídio; com base em quais princípios ele fez a defesa pela vida? Acompanhando o itinerário de Agostinho, mostramos que, aos poucos,

¹¹¹Na *História do Suicídio*, Minois (2018) apresenta alguns motivos do homicídio de si mesmo com base em levantamentos de Yolande Grisé: “[...]suicídio por causa do ordálio nos tempos passados, quando o réu é submetido ao julgamento dos deuses e fica em uma situação de perigo mortal; suicídios lúdicos entre os gladiadores voluntários; suicídios “criminais”, cometidos por aqueles que mataram outra pessoa; suicídio por vingança e por chantagem; suicídios altruístas, para salvar outras pessoas; suicídio por luto; suicídio por autopunição; suicídios de fuga, para escapar de uma situação insuportável como sofrimento físico, derrota militar, ameaça de processos judiciais; suicídios políticos por medo, desgosto, vergonha, interesse; suicídios devidos à vergonha que se segue a um estupro [...]” (MINOIS, 2018, p. 60).

encontrando uma verdade que já havia procurado por outros caminhos, ele abraçou e passou a defender a fé professada pelo cristianismo.

Em *Confissões* ele declarou que Cristo estava o tempo todo com ele, mas que ele O procurara no mundo exterior: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais te amei! Eis que habitava dentro de mim e eu te procurava do lado de fora [...]”¹¹² (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 38). A partir do encontro com Deus, conforme ele próprio relatou, passou a reconhecê-Lo como autor do bem e não do mal¹¹³. Em várias páginas de *Confissões*, mesmo ressaltando que Deus tudo conhece, ele explicava o motivo pelo qual escrevia.

[...] Porventura, Senhor, tu que és eterno, já não conheces o que te digo? Não vês no tempo o que se passa no tempo? Por que motivo te narro então tantos acontecimentos? Não é, certamente, para que os conheças por mim, mas para despertar meu amor por ti e o amor daqueles que lerem essas páginas [...]”¹¹⁴ (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 1).

Na passagem citada, fica explícito que seu objetivo era despertar nos leitores o amor a Deus. Entre seus objetivos gerais, consta o de propagar a ideia cristã entre aqueles que precisavam de direcionamento: o fundamento de sua pregação era o amor ao próximo. Motivos imediatos o instigavam a escrever e abordar temas relacionados tanto à dimensão pastoral, quanto à dimensão apologética ou exegética. Consciente das críticas feitas à Igreja, Agostinho de Hipona posicionava-se e contextualizava os problemas que emergiam.

Dentre outras questões, ele discutiu o fim da vida temporal, a sepultura dos corpos humanos, a violação das virgens e a morte voluntária, que, naquele contexto, apresentava-se como uma forma de dar fim aos sofrimentos decorrentes dos conflitos ocorridos no período. Em *A Cidade de Deus*, particularmente, considerando o caos de então, ele apresentou um Deus que agia na história da humanidade.

¹¹² Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

¹¹³ Agostinho declarou em *O Livre-arbítrio* (1995) que a questão do mal e de seu entendimento atormentou-o demais desde sua juventude, levando-o a se precipitar na heresia dos maniqueus. Se não fosse por sua vontade de encontrar a verdade e por auxílio divino, não poderia ter saído de lá.

¹¹⁴ Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt [...] (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

Góes (2004) observa que as considerações de Agostinho sobre o suicídio não eram de ordem simplesmente moral: ele estava “[...] tematizando um assunto não só pertinente como carregado de evidente candência para o Norte da África, naquele momento. [...]” (GÓES, 2004, p. 33). Como bispo, em decorrência da sua atividade pastoral, ele precisava zelar pela vida de seu povo e, de certa forma, lhe dar esperança diante das tribulações ocasionadas pelos conflitos.

Percebemos, portanto, que ele se pronunciou no ambiente em que a Igreja sofria ataques e, em certa medida, passava por uma ameaça. Nesse ambiente, apresentou um modelo de homem, no qual este seria um cidadão do céu mesmo sendo terrestre, preparando, assim, o cristão para não cometer sacrilégios, como no caso do suicídio. Esse posicionamento acerca do suicídio fica explícito no primeiro livro de *A Cidade de Deus*.

3.3 Abandono da vida material

Conforme observamos em algumas correntes filosóficas da Antiguidade, o suicídio não se configurava como um problema. Em Epicuro e Sêneca, por exemplo, o suicídio era uma opção em uma situação controversa da vida; já, em Agostinho, o suicídio se configurava como pecado: o homem não deveria tirar a própria vida mesmo em caso de adversidade. Em nome do que ou de quem ele defendia a vida?

Em sua argumentação contra o suicídio, ele tinha como princípio que o homem, sendo uma importante criação de Deus, não poderia se desfazer de sua existência por vontade própria; a morte só poderia ocorrer por vontade divina.

Fundamentando-se no quinto mandamento da Lei de Deus, *Não Matarás*, Agostinho explicava que esse mandamento não se referia apenas a matar outra pessoa, mas também a si. Na reflexões contidas na primeira parte de *A Cidade de Deus*, ele compara a morte voluntária com o ato homicida: “[...] Sabemos que não há rei que consinta que se tire a vida, inclusive ao culpado, por iniciativa privada e, portanto, quem a si próprio se mata é homicida [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XVII). De seu ponto de vista, Judas, por exemplo, teria cometido dois crimes: um, por ter entregado Jesus Cristo à morte; outro, por ter-se suicidado posteriormente. Matar alguém constitui um crime e, no caso de Judas, o crime foi contra si, pois ele tirou a própria vida: “[...] retirou-se e foi enforcar-se” (BÍBLIA, 2017, p. 1754). Agostinho não aprovava a atitude de Judas – de se matar – mesmo sabendo que ele tinha colaborado para a morte do salvador.

O homem, perante a dor ou a desonra, não deveria tirar a própria vida. As mulheres, em muitas situações, eram violentadas sexualmente pelos invasores e viam no suicídio uma saída para fugir da desonra de terem sido abusadas. Mesmo nesses casos, Agostinho se posicionava contrário, defendendo a ideia de que, se o espírito não fora corrompido, mas somente o corpo, não havia porque duvidar da permanência da santidade do corpo. Assim, de acordo com Agostinho, apesar da consumação de um ato sexual, se este for sem o consentimento da vítima, não haveria manchas em sua alma: “[...] Quando o espírito se mantém firme, no propósito que lhe mereceu a santidade, mesmo corporal, não se arranca essa santidade pela violência da concupiscência alheia. A perseverança da sua continência mantém-lhe a santidade [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XVIII). Não se perde a santidade do corpo se permanece a santidade do espírito. Com esse posicionamento, Agostinho deixa evidente seu incentivo à vida, ou seja, a violação da integridade física não seria razão para que as mulheres deixassem de se firmes¹¹⁵, deixassem de preservar a própria vida.

Para retratar a violência contra si mesmo em razão de um abuso, Agostinho traz à tona o caso de Lucrecia¹¹⁶ (? – 509 a.C.), uma romana que se matou por causa da violência nela praticada: “[...] O filho do rei Tarquínio cevou a sua lascívia com violência no corpo dela [...]. Em seguida, amargurada pela ofensa contra si cometida e não a podendo

¹¹⁵Barbagli (2019) observa, que, antes de Agostinho, alguns Padres da Igreja haviam considerado legítima a morte voluntária de mulheres para defender a sua castidade. Era o caso de Eusébio de Cesareia, Ambrósio e Jerônimo.

¹¹⁶Tito Lívio, em *História de Roma*, descreve os fatos que motivaram o suicídio de Lucrecia. “[...]Em uma reunião entre príncipes, o marido de Lucrecia elogiou demasiadamente os dotes de sua esposa e este fato, após ter sido comprovado por eles, exaltou ainda mais a figura de Lucrecia. A beleza e virtude de Lucrecia acabou por seduzir o Sexto Tarquínio que, após alguns dias, às ocultas de Colatino (esposo de Lucrecia), voltou para Colácia. Sem que ninguém suspeitasse de suas intenções, Sexto Tarquínio foi bem recebido e hospedado na casa de Lucrecia. Sexto Tarquínio ao certificar-se de que não corria perigo e de que todos estavam dormindo, tomou a espada e ardendo em desejos aproximou-se de Lucrecia adormecida. Pondo-lhe com força a mão esquerda sobre o peito disse: "Silêncio, Lucrecia. Eu sou Sexto Tarquínio e tenho a espada na mão. Se disseres uma palavra, morrerás". Perturbada com aquele despertar, Lucrecia não tinha a quem pedir socorro. Tarquínio confessou-lhe seu amor, dirigiu-lhe súplicas e buscou perturbar os sentimentos de Lucrecia. Com severas ameaças, Tarquínio triunfou da obstinada virtude, e ele partiu contente por ter destruído a honra de uma mulher. Após o ocorrido, Lucrecia solicitou ao pai e ao marido que viessem imediatamente para casa, pois tinha ocorrido uma desgraça. Ao chegarem e perguntarem a Lucrecia como ela estava, respondeu: "Mal. Como pode ir bem uma mulher que perdeu a honra? Vestígios de outro homem, Colatino, acham-se em teu leito. Aliás, só meu corpo foi violado, minha alma permaneceu pura. Minha morte servirá de testemunha. Mas dai-me vossas mãos como garantia de que não deixareis impune o culpado. [...] Todos deram sua palavra, um após outro. Trataram de acalmá-la, afastando da infeliz mulher a culpa do delito, para lançá-la sobre o autor do atentado. Só a mente é capaz de pecar, não o corpo, diziam eles. Sem má intenção não existe culpa". Lucrecia então disse: "Vós cobrareis o que aquele homem deve. Mesmo isenta de culpa, não me sinto livre do castigo. Nenhuma mulher há de censurar Lucrecia por ter sobrevivido a sua desonra". Ao pronunciar essas palavras, cravou no peito o punhal que havia escondido em suas vestes e tombou agonizante em meio aos gritos do marido e do pai” (TITO LÍVIO, *História de Roma*, 58).

suportar, pôs termo à vida [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XIX). O episódio não foi esquecido no percurso da história e, de algum modo, serviu de ‘exemplo’ para outras mulheres que passaram pelo mesmo constrangimento, sendo levadas a tirar a própria vida.

O posicionamento de Agostinho quanto a este caso parece ter sido de dúvida: como poderia o bispo de Hipona acreditar que Lucrecia havia consentido no ato? Com seu método habitual, ele se pergunta:

Será que talvez ela se não encontre lá por ter acabado com a sua vida, não inocente mas consciente da sua malícia? Será que (só ela o poderá saber), depois de violentada pelo tal jovem, ela mesma, arrastada pelo próprio prazer, consentiu — e foi tão grande a sua dor que decidiu expiar esse prazer em si mesma com a morte? (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XIX).

Desenvolvendo sua argumentação, ele pondera que não havia como afirmar o dito ‘houve dois e só um cometeu adultério’ pelo fato de que, de um lado, houve a intenção explícita da violência (Tarquínio) e, do outro, a adesão (Lucrecia).

Ao usar a expressão ‘SERÁ QUE?’, Agostinho nos dá a impressão de que tinha como objetivo levar seu interlocutor a pensar na suposta culpa da romana. Houve um consentimento momentâneo e posteriormente o remorso? Em conclusão, ele declara: “[...] Mesmo assim não devia suicidar-se, se é que havia possibilidade de fazer perante os seus falsos deuses uma frutuosa penitência [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XIX). Em caso de consentimento no ato de Tarquínio, Lucrecia poderia se penitenciar e não precisaria chegar ao extremo de tirar a própria vida.

Outro argumento foi de que, se Lucrecia tivesse permanecido viva depois da violência sofrida, poderia o público interpretar que ela havia consentido no ato. Ela mesma teria julgado que deveria apresentar uma prova aos olhos dos homens.

As interpretações de Agostinho a esse respeito terminam no capítulo XIX, no qual ele destaca que as mulheres cristãs, mesmo que tivessem vivido situações semelhantes à da romana Lucrecia, continuaram a viver: “[...] Não vingaram em si um crime alheio, para não acrescentarem o seu aos crimes dos outros” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XIX). O bispo de Hipona entendia que, no íntimo dessas mulheres, a castidade da alma permanecia e por isso não havia motivos para que dessem fim à própria vida.

Se as mulheres acometidas por violência sexual no período das invasões e das perseguições seguissem o exemplo de Lucrecia, certamente um número expressivo de suicídios seria concretizado. Enfim, para neutralizar essa prática, que não coincidia com os dogmas de sua fé, Agostinho se mobilizou e demonstrou por meio de exemplos e pautado na lei divina que o homem não deveria se matar. Em consonância com o preceito da lei, ‘não matarás’, que se aplica a matar o próximo e a si mesmo, pois quem a si próprio mata, mata um homem, Agostinho condenou o suicídio. Sua argumentação continha também a ideia de que não é direito do homem tirar a sua vida

— ninguém tem o direito de causar a própria morte por sua iniciativa sob o pretexto de se livrar de calamidades, porque cairia nas perpétuas; — ninguém tem esse direito em relação aos pecados alheios, porque começaria por ter um próprio e gravíssimo pecado quem ainda estava limpo de toda a mácula estranha; — ninguém tem esse direito em relação aos seus pecados passados: precisamente por causa deles é que lhe é mais necessária a vida presente para poder repará-los com a sua penitência; — ninguém o tem sob pretexto de desejar a vida melhor que o espera após a morte: esta vida não acolhe no seu seio os réus da sua própria morte (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXVI).

Nesse argumento contrário ao suicídio está, portanto, a ideia de que o homem não tem o direito de abrir para si mesmo as portas da eternidade.

Quanto aos casos em que alguns homens por ordem de Deus se matam, Agostinho declara: “[...] sobre isto não me atrevo a emitir temerariamente um juízo. Ignoro se a autoridade divina, servindo-se de alguns testemunhos dignos de fé, persuadiu a Igreja a honrar deste modo a sua memória” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXVI).

Sabe-se que a Igreja celebrava o martírio de pessoas que em defesa de sua fé se entregaram à morte¹¹⁷. Muitas pessoas foram consideradas e reconhecidas como mártires porque foram até o fim para testemunhar a fé. Fica, nesse sentido, a indagação: tirar a própria vida, como alguns fizeram em nome da fé, seria permitido?

Agostinho preferiu não dar grandes declarações sobre esse assunto, pois isso, em certa medida, estaria em contradição com sua condenação acerca do suicídio. Contudo, declara que, caso tenham se matado, essas pessoas o fizeram

¹¹⁷ De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (2017, p. 637) “O martírio é o supremo testemunho prestado à verdade da fé; designa um testemunho que vai até a morte. O mártir dá testemunho de Cristo, morto e ressuscitado, ao qual está unido pela caridade. Dá testemunho da verdade da fé e da doutrina cristã. Enfrenta a morte num ato de fortaleza”.

[...] não enganadas por erro humano, mas impelidas por mandato divino, sendo, portanto, não alucinadas, mas obedientes? [...] Efectivamente, quando Deus manda e mostra sem ambiguidade que é ele que manda — quem chamará delito a esta obediência? Quem acusará esta piedosa disponibilidade? (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXVI).

Como criatura de Deus, os homens não teriam o direito de tirar a própria vida, pois seriam os administradores e não os proprietários da vida que Deus lhes confiara, mas, caso alguém recebesse ‘uma ordem divina’ e tivesse certeza dessa origem, que assim fosse feito. Por mais que isso representasse um suicídio, não deveria ser julgado assim, pois quem obedece a Deus não deve ser considerado um homicida de si mesmo.

Encontramos, portanto, duas argumentações do bispo de Hipona acerca do ato suicida: uma condenatória, cuja ênfase era maior quando ele analisava o caso de pessoas que não seguiam a fé cristã; outra, suspensa de juízo, aplicada a pessoas que morriam em defesa da fé professada.

No início deste capítulo discorreremos sobre alguns episódios de suicídio no Antigo e no Novo Testamento. Particularmente no caso de Sansão, entendemos que foi um ato de vingança contra aqueles que o perseguiram. Já Agostinho justificou o ato, por considerar que ele foi decorrente de uma ordem do Espírito Santo, ou seja, foi um caso de obediência a Deus. Aparece então uma certa ‘desculpabilização’ pelo ato de tirar a própria vida.

[...] Assim Abraão, não só não é culpado do crime de crueldade como até foi louvado com o nome de piedade por querer executar o filho, não criminosamente, mas por obediência. Pergunta-se com razão se se deve tomar como uma ordem de Deus o caso de Jefté, que deu a morte à sua filha por ter sido ela quem, correndo, saiu ao seu encontro — pois ele tinha feito a promessa de imolar a Deus o primeiro ser que viesse ao seu encontro quando voltasse vitorioso da batalha. Nem Sansão seria de qualquer forma desculpado de se ter a si mesmo sepultado com os seus inimigos na ruína do templo, se o Espírito Santo, que por seu intermédio fizera milagres, lho não tivesse no íntimo ordenado. — Portanto, à excepção destes, a quem é dada a ordem de matar, quer de uma forma geral por uma lei justa, quer de um modo particular pela própria fonte da justiça que é Deus — o que matar um homem, quer se trate de si mesmo, quer se trate de qualquer outro, é arguido do crime de homicídio (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXI).

Neste trecho, aparecem as ressalvas de Agostinho de Hipona a casos que não deveriam ser condenados como crimes de homicídio: quando se obedecia a uma ordem divina para tirar a vida de alguém ou a própria vida. Desconsiderando as exceções, ele declarava que o ato de matar alguém ou a si próprio constituía crime, pois o abandono da

vida material não era justificativa para tal. Assim, na sua perspectiva, não se justificava a morte voluntária nem para evitar adversidades na vida, como sustentado por algumas correntes filosóficas, nem para evitar um pecado, pois, neste caso, se estaria cometendo um pecado para se evitar outro. O suicídio também não se justificava quanto provocado por violências cometidas contra mulheres castas: “[...] Se a vossa castidade foi um foguete dos inimigos, nem por isso, ó fiéis de Cristo, deveis sentir desgosto pela vida. Tendes motivos para uma grande e autêntica consolação, se mantiverdes a convicção firme de que não haveis participado [...]” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXVIII).

O suicídio para Agostinho não se constituía como prova de ‘fortaleza de ânimo’, caso em que não era digno de admiração. A pessoa que se entregava à morte diante de alguma adversidade da vida ou de algum pecado alheio, em sua perspectiva, não poderia ser digna de admiração, pois sua atitude demonstrava certa fraqueza, uma alma precária incapaz de tolerar contrariedades. Assim, “[...] não devem ser louvados pela sanidade de sua razão. [...] Antes se reconhece neste caso uma alma débil que não é capaz de suportar a dura servidão do seu corpo nem a estulta opinião do vulgo” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, XXII). O suicida poderia até ser admirado por alguém por demonstrar grandeza de ânimo, porém nunca por demonstrar a sabedoria.

Para defender sua ideia de que o suicídio era condenável, o bispo de Hipona usou o exemplo do discurso de Cristo sobre a missão dos doze apóstolos: “[...] Quando vos perseguirem numa cidade, fugi para outra. E se vos perseguirem nesta, tornai a fugir para a terceira [...]” (BÍBLIA, 2017, p. 1721). A estratégia de Jesus Cristo, ao orientar seus apóstolos para não se matar ou deixar se matar pelos inimigos, mas a fugir deles seria contrária à defendida pelos estoicos como um ato de sabedoria diante da vida: “[...] É tolice suportar o que se puder evitar¹¹⁸” (AGOSTINHO, *A vida feliz*, IV, 25). Para Agostinho de Hipona, esta não era a atitude de um homem sábio. Podemos então refletir: da perspectiva agostiniana quem é o homem sábio?

Em seus escritos, de modo particular em *Solilóquios*¹¹⁹, Agostinho declara que a sabedoria assim como a verdade têm origem em Deus: “[...] Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo,

¹¹⁸ Esta citação refere-se a uma passagem da peça Eunuco do dramaturgo cômico Terêncio (185 – 159 a. C.).

¹¹⁹ Solilóquios é o título que o próprio Agostinho deu a esta obra, que se compõe de 2 livros e 35 capítulos, 15 no Livro I e 20 no Livro II. A obra ficou inacabada, como se lê no fim do Livro II (AGOSTINHO, *Solilóquios*).

Pai da luz inteligível, pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti” (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 2).

A sabedoria, para o autor, se constitui como a verdade na qual se contempla o sumo Bem. O homem sábio é aquele que está de posse da verdade que provém de Deus. Dessa forma, em seu pensamento, existe uma forte ligação entre verdade, sabedoria e felicidade, questões almeçadas pelo homem e cuja fonte se encontra em Deus. Incluindo-se na questão, ele afirma que muitos homens – se não todos - desejam alcançar a verdade, a sabedoria e a felicidade.

Considerando que o tripé teria por base Deus, embora nem todos pensassem assim, o bispo de Hipona, expôs um projeto de formação humana pautado no amor ao próximo com raízes no pensamento cristão. A fim de concretizar este projeto, propôs um tipo de educação cuja finalidade seria guiar o homem a Deus, a única via a ser trilhada pelo homem ideal.

Em *De Beata Vita*, simbolicamente, Agostinho simula uma viagem em direção ao porto da sabedoria. Sua finalidade era expressar que, ao navegar rumo à terra firme da vida feliz – guiados pela razão e conduzidos pela vontade –, os homens tomam caminhos diferentes para alcançar o mesmo objetivo. Ele classifica esses navegantes em três categorias:

A primeira é daqueles que, tendo chegado à idade em que a razão domina, afastam-se da terra, mas não demasiadamente. Com pequeno impulso e algumas remadas chegam a fixar-se em algum lugar de tranquilidade, de onde manifestam sinais luminosos, por meio de obras realizadas na intenção de atingir o maior número possível de seus concidadãos, para estimulá-los a virem ao seu encalço. A segunda espécie de navegantes, ao contrário da primeira, é constituída dos que, iludidos pelo aspecto falacioso do mar, optam por lançar-se ao longe. Ousam aventurar-se distante de sua pátria e, com frequência, esquecem-se dela. Se a esses, não sei por qual inexplicável mistério, sopra-lhes vento em poupa, perdem-se nos mais profundos abismos da miséria. [...] Finalmente, há terceira categoria de navegantes, a meio-termo entre as outras duas. Compreende os que, desde o limiar da adolescência ou após terem sido longa e prudentemente balançados pelo mar, não deixam de dar sinais de se recordarem da doce pátria, ainda que no meio de vagalhões. Poderiam então recuperá-la, de imediato, sem se deixar desviar ou atrasar (AGOSTINHO, *A vida feliz*, I, 2).

Por meio dessa alegoria, Agostinho representou os homens que buscam um porto seguro para suas vidas, mas percorrem diferentes caminhos até chegar a ele. No primeiro caso, ele inclui as pessoas que, em busca de seus ideais, não se afastam totalmente de suas

raízes, sejam morais sejam religiosas, tendo clareza do caminho a ser percorrido bem como do que quer encontrar. Diferenciam-se, portanto, daquelas que almejam chegar a um destino, mas experimentam caminhos arriscados até o destino. Identificando-se com esta categoria, o bispo de Hipona relembra que, em seu percurso, não lhe faltaram névoas e tempestades até que chegasse ao porto da tranquilidade. Essas pessoas se esquecem e se afastam de suas origens, acabando por se iludir pelos falsos prazeres e honras. No entanto, algumas delas, por não terem se arriscado a ir longe demais, são trazidas de volta ao porto. Na terceira categoria, estão as pessoas que ficam meio termo: não ficam à margem do porto nem se distanciam por completo. Elas também encontram nevoeiros, saem da rota e quase naufragam, porém a uma certa altura da viagem tomam o controle da direção novamente e conseguem chegar ao destino.

A simbologia nos leva a refletir sobre os homens que, em busca de alguma satisfação pessoal ou coletiva, percorrem caminhos que os lançam na prática das virtudes ou dos vícios. Em meio a tempestades e nevoeiros, muitas pessoas não sabem como agir, perdem-se no percurso e se desligam do projeto e do sentido da própria vida. Enfim, somos instigados a pensar na questão de como queremos viver, já que essa questão implica escolhas, valores, princípios, ações, metas e objetivos de curto e longo prazo.

3.4 O sentido da vida: reflexões sobre o suicídio na atualidade

A busca do sentido ou do propósito para a vida é uma preocupação da humanidade que deu origem a várias teorias, seja no campo da filosofia e da religião, seja no campo da ciência. Na atualidade, deparamo-nos não mais com a frustração sexual, como nos tempos de Freud, mas sim com a frustração existencial. Hoje, o sofrimento não vem do sentimento de inferioridade, como nos tempos de Adler, mas de um sentimento de falta de sentido existencial.

Fazendo um paralelo com problemas de outros tempos, Viktor Frankl (1905-1997)¹²⁰ traz à tona um problema que cada dia mais está perceptível em diferentes

¹²⁰ Viktor Emil Frankl, um reconhecido neuropsiquiatra austríaco, criou um método terapêutico chamado logoterapia. Nasceu em uma família judaica em Viena. Seu pai era funcionário público e a família teve um cotidiano confortável até a Primeira Guerra Mundial, em 1914. Frankl entrou para a Faculdade de Medicina da Universidade de Viena e começou a estudar casos de depressão e suicídio. Por ser judeu, Viktor foi obrigado a fechar seu consultório particular depois de exército anexar a Áustria em 1938. Com a piora crescente do antissemitismo, ele e sua família foram enviados em 1942 para o campo de concentração Theresienstadt. Em 1944, os membros da família Frankl que sobreviveram foram enviados para Auschwitz (onde a mãe e Tilly Grosser, esposa de Viktor, foram assassinadas) (FUKS, 2019, s/p)

instituições sociais, inclusive nos espaços escolares: a falta de sentido para a vida em uma parcela da sociedade. Muitas pessoas recorrem ao suicídio por não encontrarem sentido em viver, sentido para a própria existência.

Analisando o problema, Viktor Frankl aponta alguns fatores que poderiam explicar o advento do vazio existencial:

[...] em contraposição ao animal, os instintos não dizem ao homem o que ele tem de fazer e, diferentemente do homem do passado, o homem de hoje não tem mais a tradição que lhe diga o que deve fazer. Não sabendo o que tem e tampouco o que deve fazer, muitas vezes já não sabe mais o que, no fundo, quer. Assim, só quer o que os outros fazem – conformismo! Ou só faz o que os outros querem que façam – totalitarismo. [...] esses dois sintomas não devem induzir-nos a omitir ou esquecer um terceiro, nomeadamente neuroticismo específico - a presença daquilo que tenho designado como *neurose noogênica* (FRANKL, 2015, p. 11).

Falta de tradição, de clareza sobre o que se quer para a vida e uma patologia denominada como neurose noogênica são as possíveis causas que levam os homens ao sentimento de vazio da própria existência. A terceira causa apontada pelo professor e psiquiatra “[...] deriva de conflitos de consciência, de colisão de valores e, *last but not least*, de uma frustração existencial, a qual, uma vez ou outra, pode expressar-se e manifestar-se sob a forma de uma sintomatologia neurótica” (FRANKL, 2015, p. 11). Se fossemos tratar da carência da tradição, entraríamos no campo da constituição das instituições sociais na atualidade, como é o caso do próprio núcleo familiar. Sem direcionamento sobre o que fazer e como fazer, as pessoas ficam à mercê de uma vida que lhe parece sem sentido.

Retrocedendo ao tempo de Agostinho (séculos IV e V), observamos que havia uma tradição familiar, educacional e religiosa que direcionava as ações dos homens para uma determinada finalidade na vida. Tomando o exemplo de vida do próprio bispo de Hipona, vemos que sua família - mais especificamente sua mãe Mônica – educava-o e incentivava-o a viver e a praticar atos de virtude conforme uma tradição religiosa, ou seja, conforme os ensinamentos de Cristo e de seus apóstolos. Via-se e acreditava-se que esse era o modelo de homem a ser seguido. Em sua educação, o primeiro objetivo de Agostinho era tornar-se um mestre da oratória e da eloquência, habilidade que, futuramente, lhe serviu para instruir na fé cristã muitos homens de seu tempo.

Hoje, no século XXI, qual a tradição que seguimos? O que crianças e jovens do tempo presente têm como modelo a ser seguido? Sobre essa questão, um tanto quanto complexa, somos chamados a refletir seja no núcleo familiar, seja no social e/ou religioso.

Estudando o fenômeno do suicídio e apoiado em estatísticas observadas em pesquisas por ele promovidas, Frankl observou que, nos Estados Unidos, o suicídio ocupava o segundo lugar no roll das causas mais frequentes de óbitos; além disso, o número de tentativas de suicídio era muito maior. Uma pesquisa com estudantes de uma universidade americana, a qual tinha como objetivo verificar os motivos que levavam a tentativas de suicídio, revelou que 85% não conseguiam ver nenhum sentido em suas vidas, mesmo sendo física e psicologicamente saudáveis, com boas condições financeiras e com um bom relacionamento familiar. O grande desafio seria levar esses estudantes a encontrar um sentido para a vida e realizar esse sentido¹²¹. Por meio de pesquisas¹²² sobre pessoas que não viam sentido na vida, ele constatou que, entre os alcoolizados, os dependentes de drogas e os criminosos, havia um grau de frustração existencial superior à média da população. Analisando o resultado dessas pesquisas, Frankl (2015, p. 68) observa: “[...] esta doença de hoje, a perda do sentido da vida, ultrapassa ‘sem concessão e controle’, particularmente entre os jovens, as fronteiras da ordem social capitalista e socialista”. Ou seja, de sua perspectiva, o problema do vazio interior não se restringe ao mundo ocidental, mas inclui vários outros continentes, inclusive países em desenvolvimento, o que torna possível afirmar que apresenta uma dimensão geográfica global.

Outro aspecto que se relaciona ao vazio existencial e pode resultar em suicídio, é o sentimento de tédio, desenvolvido no contexto do tempo livre: o homem existencialmente frustrado não sabe com que ou como preencher esse tempo. Frankl (2015, p. 70) exemplifica esse tédio com a crise dos aposentados, classificada por ele como neurose de desemprego permanente e neurose de desemprego passageiro. Menciona também a “[...] neurose dominical, uma depressão que acomete aquelas pessoas que se tornam conscientes do conteúdo raso de sua vida, quando, chegando o domingo e suspendendo-se do trabalho diário, se interrompe a atividade e se revela o

¹²¹ Para tratar a questão da falta de sentido da vida, Frankl fundou e desenvolveu a logoterapia. Existem associações e cátedras de logoterapia ativas em diversos países. No Brasil, existem a Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial Frankliana (Sobral), fundada em 1984 com a presença do próprio Viktor Frankl e atualmente sediada em São Paulo. Constam também outros centros e institutos em vários estados.

¹²² Resultados decorrentes de pesquisas realizadas pelas alunas de graduação e pós-graduação de Viktor Frankl e outros estudiosos.

vazio existencial”. Ele cita ainda o medo do vazio existencial. Para dominá-lo, muitas pessoas se entregam a um ritmo acelerado de vida, a uma espécie de automedicação da frustração existencial: “[...] quanto menos conhece o homem a finalidade de sua vida, mais ele acelera o ritmo com o qual a segue” (FRANKL, 2015, p. 71). Diante do exposto, qual seria a finalidade da vida humana? O que fazer para não entrar nessa crise existencial? Existe algo que não conduza o homem a esse conflito ou estará ele predestinado a viver em constantes crises existenciais a ponto de chegar ao suicídio?

Retomando nossa fonte principal de pesquisa, percebemos que, em certa medida, Agostinho também passou por uma ‘crise existencial’. No livro IV de *Confissões*, ele se refere ao seu sentimento de desgosto pela vida e de medo da morte depois que perdeu um querido amigo. Desde então, um grande sofrimento¹²³ encheu seu coração de trevas e ele passou a ver a morte em toda parte: “[...] Surgiu em mim um sentimento indefinido [...]. Tratava-se de um profundo desgosto pela vida, aliado ao grande medo de morrer [...].”¹²⁴ (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 11).

O descontentamento pela vida, nutrido por Agostinho em decorrência da morte do amigo, foi se esvanecendo aos poucos, quando novas esperanças e outras lembranças se lhe apresentaram. Dessa forma, ele conseguiu dar um novo sentido a sua vida: “[...] Eu era infeliz, como infeliz é todo espírito subjugado pelo amor às coisas mortais, cuja perda o dilacera, e então deixa perceber a extensão da infelicidade que já o oprimia antes de perdê-las”¹²⁵ (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 11). O homem anseia por algo que não é passageiro, pois aquilo que se pode perder – um bem material ou uma pessoa de estima – lhe causa infelicidade. Quando algo não é passageiro, o homem pode colocar o sentido da sua existência nas questões perenes.

Em sua fase de maturidade, tendo superado esses sentimentos, voltando-se para o contexto de conflito social e religioso de então, Agostinho apresentou aos homens um projeto formativo pautado na doutrina cristã. Em sua perspectiva cristã, o homem não

¹²³ Em fase já amadurecida, Agostinho, como cidadão romano e bispo de uma cidade romana, reflete sobre a devastação da grande capital do Império em um dos seus sermões. No Sermão sobre a devastação de Roma, ele observa o quanto Jó sofreu: “[...] E Jó suportou a tribulação e, por isso, elevou-se a uma santidade grande. Não importa o que um homem sofra, mas como ele se comporta no sofrimento. Ó homem, não está em tua mão sofrer ou não sofrer, mas sim se no sofrimento tua vontade se degrada ou se dignifica [...]” (LAUAND, 1998, s/p).

¹²⁴ Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

¹²⁵ [...] Miser eram, et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>).

deveria tirar a própria vida diante de alguma adversidade, pois a vida era um bem concedido por Deus e somente a Ele caberia tal decisão. A partir do momento que compreendeu a perspectiva cristã, a morte não o atormentava mais. O desespero demonstrado na morte do amigo não o acompanhou quando sua mãe faleceu: “De fato, não nos parecia justo celebrar o funeral com lamentos e choros, pois essas demonstrações servem usualmente para deplorar a morte como infelicidade ou como aniquilamento total, ao passo que essa morte não era uma desgraça, nem era para sempre [...]”¹²⁶ (AGOSTINHO, *Confissões*, IX, 29). Ressalvamos que essa declaração não significa que o filho de Mônica não sentiu dor pela sua partida: uma dor íntima o oprimia, mas não o perturbava, pois acreditava que haveria um lugar para a mãe junto de Deus.

Embora sofresse com as perdas, ele nutria em seu coração razões para se manter vivo, sua vida tinha um sentido. No entanto, nem todos os que conviviam com ele demonstravam que tinham esse sentido para a vida, principalmente quando enfrentavam problemas. Isso não era incomum nesse momento da história, principalmente quando se pensa nos conflitos sociais e religiosos de então.

Mesmo diante de um sofrimento, a vida pode ter um sentido. É dessa perspectiva que Frankl (2015, p. 74-83) defendeu a ideia de que, “[...] quando não é mais possível moldar o destino, então se faz necessário ir ao encontro deste destino com a atitude certa. [...] o que importa não é tanto que a vida de um ser humano seja dolorosa ou prazerosa, mas que seja carregada de sentido”. A vida do homem - incluindo a do homem que sofre - deve ter um sentido e não deve ser abandonada diante da adversidade. O psiquiatra observa ainda: “[...] Ninguém pode assumir dela isso, e ninguém pode substituir a pessoa no sofrimento. Mas na maneira como ela própria suporta este sofrimento está também a possibilidade de uma vitória única e singular” (FRANKL, 1987, p. 49). Ao se referir a essa atitude do homem diante do sofrimento, Frankl se aproxima de Agostinho.

Em um campo de concentração, na condição de prisioneiro juntamente com outros homens, Frankl observou que, mesmo sofrendo o horror daquele ambiente, alguns homens nutriam razões para continuar a lutar pela vida e não desejavam lhe dar fim.

Em Busca de Sentido, o autor relata, entre tantos outros casos, uma conversa com dois homens que já haviam demonstrado intenções de cometer suicídio, alegando que

¹²⁶ Neque enim decere arbitrabamur funus illud questibus lacrimosis gemitibusque celebrare, quia his plerumque solet deplorari quaedam miseria morientium aut quasi omnimoda extinctio. At illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur (S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

nada mais tinham a esperar da vida. Frankl percebeu a importância de lhes mostrar que a vida esperava algo deles, que alguma coisa na vida ou no futuro estaria esperando por eles. Na conversa, revelou-se que algo os esperava:

[...] que por um deles havia um ser humano esperando: seu filho, ao qual idolatrava, "esperava" pelo pai no exterior. Pelo outro "esperava" não uma pessoa, mas um objeto: sua obra. O homem era cientista e publicara uma série de livros sobre determinado tema, a qual não estava concluída e aguardava a sua conclusão. E para esta obra este homem era insubstituível, não podia ser trocado por outro. Mas ele não era nem mais nem menos insubstituível que aquele outro que, no amor da criança, era único e não podia ser trocado. Aquela unicidade e exclusividade que caracteriza cada pessoa humana e dá sentido à existência do indivíduo, faz-se valer tanto em relação a uma obra ou uma conquista criativa, como também em relação a outra pessoa e ao amor da mesma (FRANKL, 1987, p. 50).

O fato de o indivíduo não poder ser substituído ou representado em muitas situações revela a responsabilidade por sua vida e pela continuidade dela. A pessoa, tendo consciência do motivo de sua existência, consegue suportar as condições de sua existência. Frankl considera o princípio de que, quando a pessoa não espera mais nada da vida, é preciso ensinar-lhe o que a vida espera dela. No caso específico dos campos de concentração, o que importava para aqueles homens era: “[...]o objetivo da vida naquela totalidade que incluiu a morte”. Assim, não atribuíam sentido apenas à vida, mas também “ao sofrimento e à morte. Este era o sentido pelo qual estávamos lutando!” (FRANKL, 1987, p. 49).

Como já apontado, a questão da vida e de seu sentido atravessou séculos de análise, tanto no campo da filosofia, quanto no da ciência e da religião. Cientes de que não podemos dar conta de todas as reflexões e tomando o cuidado de não perder o foco da análise de nossa fonte de pesquisa, voltaremos nossa atenção para outro pensador que também se dedicou a pensar o sentido da vida e a perda desse sentido.

Em *O Mito de Sísifo*, Camus (1913-1960)¹²⁷ reflete sobre o sentido da vida e o suicídio. Esse filósofo faz uma relação entre o absurdo e o suicídio, pois considera que o suicídio é uma solução para o absurdo. Nossa primeira impressão sobre o ‘absurdo’

¹²⁷Albert Camus (1913-1960) foi um escritor, jornalista, romancista, dramaturgo e filósofo argelino. Recebeu o Prêmio Nobre de Literatura em 1957 por sua importante produção literária. Com o apoio da família, frequentou a escola e, com o incentivo de alguns professores, formou-se em filosofia e, a seguir, concluiu o doutorado. Homem de opinião e de ação, sempre se manifestou sobre os acontecimentos mundiais; suas obras são um testemunho das angústias, dos dilemas e da presença constante da morte em face dos diversos conflitos de sua época (FRAZÃO, 2021).

apresentado por Camus é de que a vivência do absurdo é que conduz alguns homens a praticar o suicídio: quando estes não vêem sentido nas ações cotidianas, preferem dar fim à vida. Alguns estudiosos analisam o suicídio como um fenômeno social, Camus o considera como algo individual.

O verme se acha no coração do homem. É ali que é preciso procurá-lo. É preciso seguir e compreender esse jogo mortal que arrasta a lucidez em face da existência à evasão para fora da luz. [...] Naturalmente, nunca é fácil viver. Continua-se a fazer gestos que a existência determina por uma série de razões entre as quais a primeira é o hábito. Morrer voluntariamente pressupõe que se reconheceu, ainda que instintivamente, o caráter irrisório desse hábito, a ausência de qualquer razão profunda de viver, o caráter insensato dessa agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento. [...] Uma pessoa se mata porque a vida não vale a pena ser vivida, eis sem dúvida uma verdade - improfícua, no entanto, pois não passa de um truísmo. Mas esse insulto à existência, esse desmentido em que ela é mergulhada provém do fato de ela não ter nenhum sentido? (CAMUS, 1989, pp. 8-9-10).

O autor trata do suicídio como uma questão individual, idealizada no coração do homem em razão de suas aflições. Para quem se mata, o sofrimento não possui utilidade: então, qual o motivo para continuar sofrendo? Não havendo motivos, retirar-se dessa vida significa uma solução imediata para não sofrer e uma aparente confissão do que foi superado pela vida. Para Camus, o suicídio não representa uma solução para os problemas, mas o fracasso daquele que acaba com a própria vida. Ou seja, sua ideia contraria que o suicídio é um gesto nobre de quem deseja abandonar a vida atribulada. Poderíamos então refletir se vale a pena viver o absurdo do cotidiano (todos os dias fazermos as mesmas coisas). É interessante notar que, para Camus, é esse absurdo que nos move diariamente, pois, para admitir que a vida é um absurdo, é preciso estar vivo. A existência do absurdo está ligada a condição de estarmos vivos. Por meio da ação constante de Sísifo, Camus descreve o aparente absurdo.

[...] vê-se apenas todo o esforço de um corpo estirado para levantar a pedra enorme, rolá-la e fazê-la subir uma encosta, tarefa cem vezes recomeçada. Vê-se o rosto crispado, a face colada à pedra, o socorro de uma espádua que recebe a massa recoberta de barro, e de um pé que a escora, a repetição na base do braço, a segurança toda humana de duas mãos cheias de terra. Ao final desse esforço imenso, medido pelo espaço sem céu e pelo tempo sem profundidade, o objetivo é atingido. Sísifo, então, vê a pedra desabar em alguns instantes para esse mundo inferior de onde será preciso reerguê-la até os cimos. E desce de novo para a planície (CAMUS, 1989, p. 71).

Camus chega a comparar essa situação com a condição de um operário, que trabalha todos os dias de sua vida fazendo as mesmas tarefas. Assim como a descida em busca da pedra se faz para a dor, também pode se fazer para a alegria. Nessa condição absurda de Sísifo, Camus observa: “[...] Cada um dos grãos dessa pedra, cada clarão mineral dessa montanha cheia de noite, só para ele forma um mundo. A própria luta em direção aos cimos é suficiente para preencher um coração humano. É preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, 1989, p. 72). Camus encontra na ação repetida de Sísifo um sentido que o move constantemente a executá-lo.

Encontramos no posicionamento de Agostinho, de Frankl e de Camus uma defesa pela vida mesmo diante dos sofrimentos e dos absurdos cotidianos. O primeiro partindo de uma defesa pautado nos princípios cristãos, o segundo em uma abordagem psicológica e o terceiro em uma perspectiva filosófica. Mesmo diante do sofrimento vale a pena viver!

3.5 Interesses civis e religiosos

Minois (2018) e Barbagli (2019) afirmam que o suicídio esteve presente no percurso da história. Com motivações e intensidades diferentes atingiu e continua atingindo pessoas de diferentes sexos e idades, ricos, pobres e de nacionalidades distintas. Não há como definir qual grupo específico é atingido pelo suicídio, pois o problema apresenta muitas faces.

Enquanto na Antiguidade houve suicídio de pessoas ilustres, ou suicídios ilustres’ na classificação de Minois (2018) - Lucrécia, Brutus, Catão e Sêneca-, na Idade Média, o suicídio não ocorria entre as elites porque, por uma influência clerical, rotulava-se o suicídio como uma prática covarde. No entanto, nessa mesma época, existiam modalidades diferentes de suicídio de acordo com as categorias sociais. “[...] O camponês e o artesão se enforcam para fugir da miséria e do sofrimento; o cavaleiro e o clérigo se matam para escapar da humilhação e privar o infiel de seu triunfo [...]” (MINOIS, 2018, p. 13). Nos dois casos, o objetivo era o mesmo; o que variava eram os meios e as motivações variam. O primeiro tipo de suicídio era identificado como covardia e fuga; o segundo, como um gesto corajoso e fiel. De uma perspectiva sociológica¹²⁸, eles estariam

¹²⁸ Emile Durkheim (1858-1917) foi um sociólogo e filósofo francês considerado o fundador da sociologia científica. Procurou elaborar uma ciência do fato social, marcada por uma preocupação ética buscando caracterizar o fato social como fenômeno coletivo, valorizando inclusive a interpretação histórica. Assim, estudou a criminalidade em seu *De la division du travail social* (1893), o suicídio em seu *Le suicide* (1897), e a magia em *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), que constituem aplicações de seu método de análise apresentado em *Les règles de la méthode sociologique* (1895). Exerceu grande influência no

classificados como suicídio direto do tipo egoísta (primeiro caso) e suicídio indireto do tipo altruísta (segundo caso).

No contexto sociopolítico decorrente das mudanças do Império no fim do século IV e início do século V, surgiu a condenação do suicídio, a qual vigorou até o século X. O conjunto de transformações do Império exigiu uma mudança na legislação e nas regras para garantir o equilíbrio social.

Em plena crise econômica e demográfica, o Estado romano se transforma, a partir de Diocleciano e Constantino, em um sistema totalitário no qual o indivíduo perde qualquer direito de dispor da sua pessoa. Nos campos se amplia o sistema do colonato. [...] ele não pode se casar, tornar-se religioso ou soldado sem a aprovação do senhor. A partir de 332, Constantino determina que todo colono fugido seja devolvido aos eu senhor. [...] A carência aguda de mão de obra e de braços para defender o Império exige a requisição de cada vida humana para apoiar a economia e a defesa. Por conseguinte, a legislação civil, tradicionalmente muito tolerante em relação ao suicídio no mundo romano, ficou mais dura (MINOIS, 2018, pp. 33-34).

Com o intuito de neutralizar ou ao menos diminuir a prática do suicídio que, nesse momento, resultava na diminuição da força de trabalho, os bens do suicida passaram a ser confiscados. Nesse caso, a relação do suicídio com o confisco de bens seria um ato punitivo à família de quem tira a própria vida, o que funcionaria como uma estratégia do Estado para diminuir tais casos.

No século IV a Igreja também assumiu ações para promover e proteger a vida humana, revalorizando o casamento. As formas de contracepção, o aborto, o infanticídio e o abandono de crianças passaram a ser proibidos. Essas medidas foram adotadas para proteger a existência ameaçada pela queda da natalidade.

A ação do poder civil e religioso tinha a finalidade de paralisar um ato que, em certa medida, ameaçava a continuidade da espécie humana. A repressão ao suicídio se justificava por este ser um crime contra Deus (com exceção do martírio voluntário), contra a natureza e contra a sociedade. “[...] As autoridades civis e religiosas travam o mesmo combate contra o suicídio, e suas mensagens dissuasivas se completam: confisco de bens e condenação eterna. Nas duas esferas, a proibição do suicídio acompanha o recuo da liberdade humana [...]” (MINOIS, 2018, p. 36).

desenvolvimento da sociologia no séc. XX (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 58). Na obra *O Suicídio*, Durkheim argumenta que as causas do suicídio se encontram nos fatores sociais.

De acordo com o *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), na questão da condenação eterna¹²⁹ dos suicidas, há a seguinte indicação: “[...] Não se deve desesperar da salvação das pessoas que se mataram. Deus pode, por caminhos que só Ele conhece, dar-lhes ocasião de arrependimento salutar” (JOÃO PAULO II, 2017, p. 595). Contudo, o documento é muito claro quanto ao posicionamento contra o suicídio: “[...] O suicídio contradiz a inclinação natural do ser humano a conservar e perpetuar a própria vida [...]” (JOÃO PAULO II, 2017, p. 594). Com base no que consta no texto da CIC, aparecem ressalvas em relação à salvação das pessoas que se matam e os fundamentos teológicos¹³⁰ da proibição do suicídio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao avançarmos com as leituras de nossa fonte de pesquisa, fomos percebendo que Agostinho, antes de se preocupar ou se dedicar a questões que envolviam outros homens, expôs reflexões que primeiramente inquietavam seu ‘coração’. Entre embarques e desembarques (Tagaste, Madoura, Cartago, Hortênsio, Maniqueísmo, Nova Academia, Roma, Milão, Cassiciaco, Ambrósio, Óstia, Cartago...), ele foi dando forma ao pensamento que serviu de base filosófica e teológica para homens dos séculos seguintes. Podemos afirmar que, de dúvida em dúvida, ele foi traçando seu percurso filosófico e que uma semente, depositada por sua mãe, já o acompanhava desde a infância. No momento oportuno, essa semente germinou, dando sentido a seu percurso teológico.

¹²⁹ O suicídio foi motivo de representação na literatura, condenável em alguns casos, louvável em outros. Na obra “*A Divina Comédia*” do escritor, poeta e político florentino Dante Alighieri (1265- 1321), encontramos uma referência ao destino daquele que tira a própria vida. No Canto I do poema já se tem ideia pelos caminhos que Dante percorrerá: Inferno, Purgatório e Paraíso. No canto XI do Inferno, os poetas chegam à beira do sétimo círculo e, sufocados pelo mau cheiro daquele lugar, Virgílio explica a Dante a configuração dos círculos infernais: “[...] o primeiro, que é o sétimo, é o círculo dos violentos. Como a violência pode dar-se contra o próximo, contra a si próprio e contra Deus, o círculo é dividido em três compartimentos, cada um dos quais contém uma espécie de violentos [...]. Os dois Poetas entram no segundo compartimento, onde são punidos os violentos contra si e os dilapidadores dos próprios bens. Os primeiros são transformados em árvores, cujas negras folhas as Hárpias dilaceram; os outros são perseguidos por cães famintos que os despedaçam [...]” (ALIGUIERI, 2003, pp. 97-113).

¹³⁰ O Catecismo da Igreja Católica (CIC), que é uma exposição da fé da Igreja e da doutrina católica, trata do suicídio de modo específico nos parágrafos 2280, 2281, 2282 e 2283: “[...] Cada um é responsável por sua vida diante de Deus, que “lhe deu e que dela é sempre o único e soberano Senhor. Devemos receber a vida com reconhecimento e preservá-la para honra dele e salvação de nossas almas. Somos os administradores e não os proprietários da vida que Deus nos confiou. Não podemos dispor dela (2280). [...] É gravemente contrário ao justo amor de si mesmo. Ofende igualmente ao amor do próximo, porque rompe injustamente os vínculos de solidariedade com as sociedades familiar, nacional e humana, às quais nos ligam muitas obrigações. O suicídio é contrário ao amor do Deus vivo (2281). Se for cometido com a intenção de servir de exemplo, principalmente para os jovens, o suicídio adquire ainda a gravidade de um escândalo. A cooperação voluntária ao suicídio é contrária à lei moral. Distúrbios psíquicos graves, a angústia ou o medo grave da provação, do sofrimento ou da tortura podem diminuir a responsabilidade do suicida (2282). A Igreja ora pelas pessoas que atentaram contra a própria vida (2283)”.

Descobrimos, então, um homem que, além de ser conhecido como filósofo e teólogo do Ocidente, preocupou-se com a formação humana, assumindo o papel de educador do seu tempo, principalmente quando estava na função de bispo. As condições vivenciadas pelo povo africano colocavam a necessidade de alguém que orientasse esse povo na fé e, ele, usufruindo as oportunidades que sua posição lhe conferia, mobilizou-se para educar esses homens.

No percurso deste estudo, analisamos algumas das questões trazidas à tona por Agostinho. Entre elas, demos atenção à felicidade, um dos pontos que ocupou parte de sua trajetória de vida; discutimos uma questão que definitivamente não foi fácil de entender de imediato. O homem feliz seria capaz de tirar a própria vida, cometendo o suicídio? Se nós nos contentássemos com a máxima de que feliz é o homem que possui o sumo Bem e que, nessa condição, portanto, este homem não tiraria a própria vida, já teríamos um posicionamento. Contudo, outra questão se colocou: é possível alcançar o sumo Bem na vida terrena? Pode o homem nesta vida ser feliz?

Convicto de que aqueles que usam a razão desejam ser felizes e que a fonte dessa felicidade é Deus, Agostinho fundamentou-se na fé cristã para alcançá-la. O homem, ao ter o que deseja, é feliz; contudo, esse desejo deve almejar coisas boas e justas. Nessa máxima do autor, pudemos encontrar um projeto de formação humana. Na concepção do bispo, a religião cristã possuía um conjunto doutrinário e moral capaz de levar o homem à felicidade e este, ao encontrar a felicidade e a sabedoria que provém de Deus, encontraria motivos para querer preservar a própria vida.

Analisando seu posicionamento acerca da felicidade, encontramos o vínculo que ele fez com a prática das virtudes: sendo virtuoso, o homem se aproxima de Deus e, tendo essa proximidade com o divino, valoriza o que é eterno e imutável. A felicidade à qual Agostinho se referia não está ligada aos prazeres temporais, mas àqueles que permanecem. Para ele, a prática da virtude não era o único meio para se alcançar a felicidade, nem tão pouco dependia exclusivamente da determinação da razão humana. Pelos próprios esforços, o homem não seria capaz de alcançar a felicidade. Esse processo só se efetivaria com a ação da graça de Deus: é por meio da graça que se deseja as coisas boas e é ela que tornará o homem feliz. O bispo de Hipona não desprezou a razão nesse processo, mas pensou em uma harmonia entre o racional e a concepção espiritual da felicidade. Tanto a sabedoria quanto a felicidade - que são desejáveis aos homens - devem ser mediadas por Deus e por sua graça. Em estado de pecado, a capacidade humana

de alcançar a sabedoria fica afetada e sua capacidade de conhecer a verdade fica impossibilitada. Essa condição se reverte quando o homem é purificado dos seus pecados.

Em seu percurso, percebemos seu entendimento de que o homem, em posse da felicidade e da sabedoria que provém da mediação divina, estaria mais fortalecido para enfrentar as adversidades e os sofrimentos que cotidianamente apareceriam em sua vida. Ele considerava que, para chegar à sabedoria é preciso exercitar o espírito de modo contínuo e intenso. A atribulação temporal fortalece espiritualmente o homem, pois o fardo que lhe é dado nunca será maior do que consegue suportar. É com esta argumentação, contida em um de seus sermões sobre a decadência de Roma, que o bispo procurava mostrar que, mesmo na adversidade, se deve confiar no criador.

Fazendo uso de sua responsabilidade pastoral, Agostinho arquitetava formas de cristianizar aqueles que estavam em seu entorno. Dessa ótica, sua educação tinha o propósito de guiar o homem a Deus, levá-lo a uma renovação interior e a um comportamento moral que aspirasse interesses divinos. Considerava, contudo, que, para que este processo se concretizasse, era necessário que o homem se preparasse para contemplar Deus: a alma deveria se habituar a passar dos eventos corpóreos para os incorpóreos.

Na perspectiva de Agostinho, nesse processo de aprendizado, quem ensina efetivamente é Cristo: por meio de sua Iluminação (luz divina presente no interior do homem) chega-se à Verdade. Entretanto, a alma só é iluminada à medida que o homem se afasta das coisas temporais e corporais, ou seja, do pecado. Esse caminho de santificação seria difícil: necessitava de uma compreensão de si mesmo para, a partir daí, cada um ir encontrando um sentido para sua vida. Agostinho descobriu na educação cristã um meio para conduzir à saúde da alma: encontrando-se primeiro consigo mesmo e depois com Deus por meio do mistério da graça.

A proposta formativa de Agostinho tinha como finalidade atender uma humanidade que ele acreditava estar corrompida pelo pecado. Em certa medida, ele almejava reparar esta condição conduzindo o homem a uma perfeição espiritual, ou seja, pautando-se nos escritos do cristianismo, pela via interior, ele pretendia promover o progresso constante do homem rumo à sua perfeição. Ao arquitetar essa educação cristã, ele se fundamentou nas sagradas escrituras, especialmente nos escritos paulinos e propôs uma trajetória: tratar da vida interior e, passando pelos degraus de desenvolvimento do homem velho (exterior e terreno), chegar ao homem novo (interior e celestial).

O itinerário rumo à perfeição humana contemplaria o exercício de boas ações, por meio das quais o homem pode elevar seu grau de santidade até chegar à felicidade e à sabedoria que provém do alto.

Perguntamos: estaria todo homem apto ou desejoso de participar desse processo? Ao avançar nesses degraus, estaria o homem poupado do desejo de tirar a própria vida?

Talvez seja uma grande pretensão da nossa parte fazer tal afirmação, mas percebemos no itinerário de Agostinho que a aproximação do homem com o divino e o seguimento dos escritos sagrados constituem condições para o bem viver do cristão. Ser feliz, para Agostinho, é uma condição que todos desejam alcançar, mas nem todos conseguem, pois não vivem com retidão. Ele atribui a vida feliz à boa vontade e a infeliz, à má vontade. São decisões e escolhas a ser tomadas pelo homem.

Só se ama aquilo que se conhece. Nesse princípio de Agostinho, o homem, para amar a Deus, deve primeiro conhecê-lo: como se pode amar o que não se conhece? Agostinho se esforçou, por meio de escritos, sermões e pregações, para educar o ‘velho homem’ e promover a ascensão do ‘novo homem’. Para este homem que estava se consolidando com base no cristianismo, a única vida feliz seria conforme os bens da alma. Assim, a fé em Deus é imprescindível na vida mortal porque, em meio aos males transitórios, pode-se caminhar com fortaleza e esperança para os bens eternos, que não são passageiros e trazem a felicidade.

Os homens têm grande sede de ser feliz, desejam realização, viver em plenitude, tanto na vida familiar, como na profissional e pessoal. Vivem na esperança de ser felizes, na ilusão de que essa condição será alcançada unicamente com esforço próprio, como se cada um fosse o centro de tudo. Julgam que serão plenamente felizes quando puderem se saciar de todos os bens ao alcance da natureza humana. Tais bens poderiam ser alcançados nesta vida pelos caminhos interiores da prudência, da temperança, da fortaleza e do espírito de justiça. Porém, segundo Agostinho, o homem por si não alcança a plenitude na vida. Ele precisa da graça de Deus.

Na aproximação do homem com Deus, percebe-se o sentido da vida. Em sua condição de criatura, o homem sente o valor de ser amado pelo criador e acredita que há algo a ser feito na vida terrena e que desistir seria contra os planos de Deus. O princípio do quinto mandamento da Lei de Deus é de que a vida humana pertence a Deus, do começo ao fim. Ninguém, por nenhuma circunstância, pode reivindicar para si o direito de se destruir. O suicídio seria, portanto, contrário ao amor de Deus.

Proclamado como ato de heroísmo em alguns episódios da história, o suicídio, em geral, é alvo de reprovação social, já que configura uma ofensa a Deus e à sociedade. O homem que recusa o dom da vida, que provém de Deus, comete uma falta, assim como o homem que recusa estar na companhia de seus semelhantes. Se o homem existe é para glorificar a Deus e servir à sociedade de que faz parte; nesses termos suicidar-se é insultar Deus e à sociedade.

Sobre a questão da legitimidade do suicídio, mostramos que diversas soluções foram pensadas em conformidade com o contexto histórico e a corrente filosófica. Em determinadas tradições antigas, o suicídio foi condenado ou admitido dependendo de suas razões. Agostinho, porém, deixou expresso em *A Cidade de Deus* que seu posicionamento era contra a prática do suicídio sem reservas porque este seria um crime contra si mesmo e, portanto, um pecado que, em razão da própria morte, excluía a possibilidade de arrependimento. Apesar de o suicídio não ter sido um tema recorrente em suas reflexões e produções escritas, ele precisou abordá-lo por uma necessidade que se colocava em sua época.

No cenário de crise do Império romano, diante de atos suicidas, Agostinho propôs uma instrução cristã para aqueles que, procurando escapar de algum tipo de violação, idealizavam ou praticavam o suicídio ou demonstravam medo da morte.

Importante destacar que, em sua argumentação, estava contido o princípio de que a religião cristã tinha desmistificado o papel dos deuses na vida de muitos homens. A Igreja tinha assumido o papel pedagógico de formar o novo homem, para que ele deixasse de cultuar falsos deuses e reconhecesse Deus como autor e princípio de toda criação.

Na condição de sacerdote e de pregador, o bispo de Hipona buscou ensinar por meio das escrituras sagradas, defendeu a fé que professava, mostrou o que era bom e se dispôs a despertar os indiferentes. Ministrando a palavra de Deus ao povo, ensinou os cristãos de forma apropriada, destacando que a vida é um bem criado por Deus e que sua privação é uma perda. Com a morte, o homem se privaria da sabedoria que é adquirida por um crescimento espiritual que se realiza no corpo. O homem não teria, em sua concepção, o direito de eliminar um bem que só administra.

Agostinho argumentava que o ser humano ama a vida no corpo e teme seu fim, ou seja, ninguém quer morrer. O desejo de preservar a própria carne faz parte da natureza. Até mesmo o sofrimento é um bem, pois indica a luta pela sobrevivência. O amor pela vida está na raiz do ser humano. Assim, quando se pensa no suicídio, o que, de fato, se procura não é a morte, mas uma existência melhor ou a tranquilidade. Entendemos que

nas ideias de Agostinho, tanto a sabedoria quanto a felicidade, são essenciais no exercício espiritual que se deve dar na reflexão do sentido da vida.

Embora sejam poucas as obras nas quais Agostinho se dedicou ao suicídio, ficou evidente que seu empenho para defender a preservação da vida está intimamente ligado à doutrina cristã: ao reconhecer que, na ‘cidade terrena’, há um projeto cristão por meio do qual pode alcançar a ‘cidade celeste’, a pessoa também reconhece sua função enquanto criatura. A sabedoria para o bispo de Hipona, seria então, um dos remédios para o suicídio.

No decorrer da história, o suicídio apresentou-se como um fenômeno que procurou ser estudado, abafado e combatido, adquirindo assim várias nuances de abordagem. Despontando já na Antiguidade, o problema permanece com expressividade no século XXI.

Quando nos propusemos a discutir a perspectiva agostiniana sobre suicídio tínhamos como foco de reflexão a questão que se apresenta no tempo presente. Tendo estudado algumas configurações e motivações do suicídio no percurso da história, consideramos necessário verificar como o fenômeno vem se apresentando na contemporaneidade.

Se, em determinados períodos da história, o suicídio expressou a reação às perseguições e o desejo de alcançar a liberdade, o que expressa neste momento?

Na atualidade, o suicídio se configura como um problema de saúde pública, cuja causa é multifatorial e envolve aspectos de ordem social, ambiental, psicológica, genética e biológica.

De acordo com dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), mais de 800 mil pessoas morrem por suicídio todos os anos, sendo essa a segunda principal causa de morte em jovens de 15 a 29 anos. Há indícios de que, para cada adulto que morre por suicídio, existem 20 outros tentando suicídio. O impacto desse ato nas famílias, amigos e comunidades é devastador e de longo alcance (WHO, 2018).

Outros dados contidos no relatório da OMS indicam que cerca de 75% de todos os casos de suicídio globalmente ocorrem em países de baixa e média renda. Nos países de alta renda, três vezes mais homens morrem por suicídio do que mulheres; em países de baixa e média renda, a diferença de números entre homens e mulheres é menor. Em algumas regiões, as taxas de suicídio aumentam constantemente com a idade, enquanto em outras há um pico nas taxas de suicídio entre jovens. As taxas de suicídio são altas em pessoas com 70 anos ou mais, tanto para homens quanto para mulheres em quase todas

as regiões do mundo. Em países de baixa e média renda, as taxas de suicídio de jovens, adultos e mulheres idosas são muito mais altas do que em países de alta renda; em países de alta renda, as taxas de suicídio de homens de meia-idade são muito mais altas do que em países de baixa e média renda. De acordo com a OMS, os fatores de risco para suicídio podem incluir: “[...] tentativa(s) anterior(es) de suicídio, problemas de saúde mental e distúrbios, uso problemático de substâncias, perda de emprego ou perda financeira, trauma ou abuso e dor crônica ou doença, incluindo câncer, diabetes e HIV/AIDS” (WHO, 2018).

A OMS divulgou em 2021 dados mais recentes sobre a questão do suicídio em âmbito mundial e constatou que 700 mil pessoas morreram por suicídio. Os dados de 2019 são: 77% dos casos de suicídio ocorreram em países de baixa e média renda; essa foi a quarta principal causa de morte entre as pessoas de 15 a 29 anos: 1 a cada 100 mortes foram por suicídio; 58% dos suicídios aconteceram antes de 50 anos de idade.

Considerando a necessidade de reduzir as taxas de suicídio, surgiu o Plano de Ação em Saúde Mental (2013-2030), intitulado de LIVE LIFE, cuja meta é diminuir os casos em um terço até o final do período.

A Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) promoveu uma pesquisa relacionada ao perfil do comportamento suicida entre os jovens, intitulada “*Violência autoprovocada na infância e na adolescência*”. Nessa pesquisa foi constatado que, no período analisado, o comportamento suicida predominou entre adolescentes na faixa etária de 15 a 19 anos, sexo feminino, cor branca. O local de maior ocorrência foi a residência e o meio mais utilizado foi o envenenamento (FIOCRUZ, 2021). Além disso, foram constatados casos de vulnerabilidade no lar: violência, falta de cuidado e de apoio inter-relacional. Os dados revelam histórias de rejeição, maus-tratos físicos, agressões verbais, violência sexual, uso de álcool e drogas. Dentre os vários motivos disparadores do ato, os mais recorrentes relacionam-se a um contexto de vida já marcado por grande mal estar emocional, desafetos, insatisfações e vulnerabilidades. Conforme os dados, o problema do suicídio está relacionado a fatores como: “[...] violências e problemas na família, desentendimentos e rompimentos com namorados, abuso sexual, bullying, abuso de álcool e drogas, assalto, pressão escolar, obesidade e interação em redes sociais virtuais, como Youtube, WhatsApp e comunidades especializadas [...]” (FIOCRUZ, 2021).

Assim, no que diz respeito à ocorrência de suicídio na contemporaneidade, os fatores identificados, em certa medida, distanciam-se daqueles apresentados em outros

períodos da história. Hoje em dia, entre outros fatores, os laços familiares instáveis são considerados pontos que merecem atenção em relação ao pensamento suicida.

Nossa experiência nos espaços escolares dados obtidos por meio da pesquisa da Fiocruz a respeito do perfil de grande parte dos jovens, cuja falta de sentido para a vida¹³¹ está relacionada a uma constituição familiar instável. Assim, o suicídio não seria mais motivado por desonra, por motivos religiosos ou por guerras, mas sim pelas aparentes ausências e carências. Esse sentimento, muitas vezes camuflado pelo uso de drogas, é acompanhado por sintomas físicos (aperto no peito, vontade de chorar, formigamento em algumas partes do corpo)¹³². Ainda de acordo com a pesquisa da Fiocruz (2021), os casos de suicídio, tanto os concretizados quando as tentativas, ocorrem em situações nas quais a organização familiar é de famílias reconstituídas em que se observa a presença de apenas um responsável. Casos de rejeição, abandono, abuso sexual, conflito com os responsáveis, pais desaparecidos ou presos também são relacionados a suicídio entre jovens. Nesse cenário gerador de insegurança, a atenção a esses adolescentes e uma rede de apoio eficaz se fazem necessárias.

A pesquisa nos alerta também para o fato de que, muitas vezes, os profissionais que atuam no ambiente escolar têm dificuldade para identificar comportamentos suicidas e distinguir as questões que afetam esses jovens. Em geral, esses comportamentos vêm seguidos de problemas de desempenho escolar, dificuldades na socialização, mudanças periódicas de instituições de ensino ou mesmo abandono escolar. Problemas que parecem típicos de desinteresse pelos estudos por parte dos estudantes podem na verdade ser indicativos de comportamentos suicidas.

Considerando que a faixa etária de 15 a 29 anos é de um público em idade escolar e que muitos problemas surgem nesse ambiente, concordamos com Frankl (2018, p. 26): “[...] Nesta nossa época, a educação tem que cuidar não só de transmitir o conhecimento, mas também de refinar a consciência, de modo que o homem aguace o ouvido a fim de perceber as exigências e desafios inerentes a cada situação [...]”.

Cotidianamente percebemos que, em razão de situações que surgem no ambiente escolar e que às vezes se sobrepõem ao próprio processo de ensino e de aprendizagem, a

¹³¹ Abrimos um parêntese neste momento da pesquisa para relatar que o tema ora discutido não está em hipótese alguma distantes de nós.: há poucos dias nos deparamos com duas tentativas de suicídio pelo sexo feminino de pessoas que fazem parte do nosso ambiente escolar. Não houve a consolidação, mas houve a intenção, fator que muito nos preocupa.

¹³² Estes indicativos são dados observados no cotidiano escolar em conversas com os estudantes que muitas vezes pedem ajuda. Não há um estudo consolidado da nossa parte que comprove estes dados, se constitui em experiências cotidianas.

escola vem extrapolando sua função primária. De nossa perspectiva, a atenção às exigências contemporâneas que aparecem nos ambientes escolares se faz necessária porque, em algumas situações, apenas nesse espaço o indivíduo poderá ser percebido em suas necessidades particulares, mesmo que estas não sejam as educacionais, próprias do ambiente escolar.

O suicídio é considerado a linguagem do silêncio, pois poucos querem falar sobre o assunto. De acordo com a psiquiatra Ana Beatriz Barbosa Silva (2019), estamos vivendo uma epidemia de ansiedade, de depressão e de suicídio. Este último ainda é um grande tabu dentro da própria imprensa, gerado, segundo ela, por uma abordagem equivocada, como aconteceu com o romance de Goethe em 1774. Séries televisivas também podem ser gatilhos para atos suicidas. É possível que o suicídio abordado nas ficções e noticiado pela imprensa como atos de rebeldia ou de protesto tenha gerado uma onda de suicídios por ignorância. Há casos também em que o suicídio é romantizado pela própria imprensa, que omite, muitas vezes, o que está por trás do ato suicida: vícios, dependências, depressão e desespero. O suicídio não se configura como ideologia, manifestação política ou cultural, mas sim como desespero de um ser humano.

A psiquiatra entende que o suicídio é uma epidemia que acomete a sociedade; é o contrário da essência da vida. Portanto, é necessário falar sobre o assunto, buscando ações que sejam eficazes para reverter as estatísticas que se apresentam. Seria ignorância de nossa parte não combater o suicídio e suas causas, declara a psiquiatra. O suicídio acontece por um ato de desespero de quem não consegue dar continuidade à vida, acreditando que deixar de viver seria uma grande saída. Com base em estudos, a psiquiatra relaciona o suicídio a outros fatores, além dos mencionados: transtorno de humor (bipolaridade e depressão recorrente), uso de substâncias tóxicas, esquizofrenia e transtorno da personalidade. Ela alerta para a necessidade de se obter o diagnóstico precoce e correto para que haja o tratamento e a prevenção do suicídio. 90% dos casos, se tratados a tempo e adequadamente, são evitáveis.

Acredita-se que todos os que estão em torno de uma pessoa com ideação suicida podem ajudar no processo de identificação do problema, principalmente a mudança de comportamento. Além do acompanhamento profissional, a pessoa que pensa em cometer suicídio pode contar o apoio do Centro de Valorização da Vida (CVV). Esse serviço, fundado no Brasil em 1962, funciona de forma ininterrupta desde então. Não possui fins lucrativos, nem vínculos político-partidários, religiosos ou governamentais. De forma sigilosa e gratuita, contando com voluntários, o CVV oferece apoio emocional e

preventivo do suicídio. Nos *Relatórios Trimestrais das Atividades Nacionais*, é possível acompanhar numericamente a procura pelos atendimentos por região (DDD) em todo o país. No período de julho a setembro de 2022, os números nacionais foram de um milhão, nove mil, quinhentos e cinco (1.009.505) ligações atendidas pelos voluntários do CVV. Desse total, trinta mil, setecentos e oito (30.708) ligações ocorreram no estado do Paraná. Os casos de procura pelo serviço são expressivos da quantidade de pessoas com pensamento suicida em todo o país. O atendimento a esse serviço pode ser pelo telefone 188, e-mail, chat e voip.

O problema pode estar ao nosso lado e envolver seja um familiar, um amigo ou um estudante. Por isso, cotidianamente, precisamos estar atentos aos indícios de que alguém precisa de ajuda. Além dos serviços mencionados, temos o *Setembro Amarelo*, um mês dedicado à reflexão e às mobilizações acerca do assunto: o dia 10 deste mês é, oficialmente, o Dia Mundial de Prevenção ao Suicídio. Apesar de o combate ao suicídio se estender por todo o ano, o *Setembro Amarelo* é uma grande campanha que visa diminuir o número de casos concretizados .

Nos espaços escolares e na condição de profissionais da educação não podemos omitir esta realidade. Precisamos agir: seja como ouvintes, caso alguém nos procure diretamente, seja como mediadores, fazendo os encaminhamentos cabíveis à rede de proteção dos municípios.

Enfim, a última abordagem situa o suicídio atual em um quadro patológico, o que confirma nossa análise de que, no decorrer da história, a questão do suicídio perpassou por abordagens variadas, transitando pela área filosófica, religiosa, moral e médica. Seja qual for a nuance que a questão do suicídio tomou no decorrer da história, o que nos importa é que, com base em nosso estudo e em nossa compreensão, possamos ajudar os nossos pares. Não podemos desconsiderar o fato de que, a cada 40 segundos, uma pessoa morre por suicídio em todo o mundo e que a cada três segundos há uma tentativa contra a própria vida.

Consideramos ainda que a educação tem um dever moral e ético frente a promoção humana e a reflexão acerca do sentido da vida.

REFERÊNCIAS

Fontes

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. VOLUME I (Livro I a VIII). Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna. Lisboa, 1996.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. VOLUME II (Livro IX a XV). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2.a Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna. Lisboa, 2000.

AGOSTINHO, Santo. *O Livre-Arbitrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo - Editora Paulus, 1995. Patrística.

AGOSTINHO, Santo. *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo - Editora Paulus, 1986. Patrística. 153 p.

AGOSTINHO, Santo. A Vida Feliz. In: _____. *Solilóquios e A Vida Feliz*. Tradução de Aduary Fiorotti (Solilóquios) e Nair de Assis Oliveira (A vida feliz): Editora Paulus, 1998. 157 p.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo- Editora Paulus, 1997. Patrística: 10. 450 p.

AGOSTINHO, Santo. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo- Editora Paulus, 2002. Patrística: 17. 277 p.

AGOSTINHO, Santo. *A Instrução dos Catecúmenos*. Tradução de Maria da Glória Novak. Petrópolis, Rj. Editora Vozes, 2020. 187 p.

AGOSTINHO, Santo. *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução de Aloysio Jansen de Faria; revisão da tradução Frei Graciano González. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997a. 192 p.

SANT' AGOSTINO. *Confessionum*. S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. 2022. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

SANT' AGOSTINO. *Possidio: Vita Di Sant'Agostino*. S. Aurelli Augustini Opera Omnia. Editio latina. 2022. Recuperado de <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>

Bibliografia

ABP - Associação Brasileira de Psiquiatria. *Suicídio: informando para prevenir*. Brasília: CFM/ABP. 2014.

ALFÖLDY, Gésa. *A História Social de Roma*. Tradução Maria do Carmo Cary. 1ª edição. Lisboa, Editora Presença. 1989.

AMBRÓSIO, Ambrósio de Milão. *Explicação do símbolo/Sobre os sacramentos/ Sobre os mistérios/Sobre a penitência*. Paulus. Patrística, s/d. Recuperado de <https://ortodoxia.pt/data/Patrística-5.pdf>

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Heresia Medieval. *Revista USP*. São Paulo (37): 216-221, março/maio 1998.

ANDRÉS, G.H. *Las designaciones de la muerte voluntária en Roma*. HypnoΣ, São Paulo, a. 3, n. 4, p. 181-194, 1998.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AYOUB, Cristiane N. A. Agostinho contra Tito Lívio: pudor, estupro e suicídio feminino. *Dissertatio*. Volume Suplementar 10, dezembro. 2020.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Enéadas I, li e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas. Campinas. São Paulo, 2006. Tese de doutorado. Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas.

BARBAGLI, Marzio. *O suicídio no ocidente e no oriente*. Tradução de Federico Carotti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BERTOLETE, José Manoel. Suicídio: território do livre-arbítrio ou da doença mental? *Rev. Simbio-Logias*, V.6, n.8, Nov/2013.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIOTECA DIGITAL MUNDIAL. *Sobre a vida de Plotino. As seis Enéadas*. Recuperado de <https://www.wdl.org/pt/item/8915/#q=en%C3%A9adas&qia=pt>

BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do Cristianismo*. Tradução Neuza Capelo. Editora Fundamento. 2012.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOSCH, Philippe Van Den. *A Felicidade e a filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOURDÉ, Guy. MARTIN, Hervé. *As Escolas Históricas*. Fórum da História. Publicações Europa-América. 1983.

BRITO, Jonatas. Os Sofrimentos do Jovem Werther – Goethe. *Garimpo literário*. 2016. Recuperado de <https://garimpoliterario.wordpress.com/2016/09/04/resenha-os-sofrimentos-do-jovem-werther-goethe/>

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Riberio. 11ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2020.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1992.

BUTLER, Alban. *Vida dos Mártires*. Tradução. Gabriel Lied, Rafael Salvi, Wilson Ribeiro. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2020

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo. Unesp, 1999.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo - Ensaio sobre o Absurdo*. Tradução de V. Rumjanek. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Guanabara, 1989.

CARLAN, Cláudio Umpierre. Constantino e as transformações do Império Romano no século IV. *RHHA*. S/d.

CARLAN, Cláudio Umpierre. O Império Romano no século IV e os conflitos religiosos. *RJHR*. 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução: Angélica Chiapeta. São Paulo. Martins Fontes, 1999.

CICERO, Marcus Tullius. *Tusculan Disputations*. 2004.

CONTALDO, Silvia Maria de. *Cor Inquietum: Uma Leitura de Confissões*. Porto Alegre. 2011. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

CORREIA, Joana Paula Pereira. *O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã*. Vitória. 2014. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. 10 lições sobre Santo Agostinho. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Philosophiae portus e arx philosophiae: apropriação e superação agostiniana da tradição filosófica Grego-Romana em relação à felicidade. *Trans/Form/Ação* 37 (3). Dez. 2014a. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/trans/a/ynmCxVwcFJVHLSZLdvBVH5z/?lang=pt>

DURKHEIM, Émile. *A Evolução Pedagógica em França. A igreja primitiva e o ensino*. Educação, Sociedade & Culturas. Arquivo, 1982.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FATOS RÁPIDOS SOBRE OS PRIMEIROS 7 CONCÍLIOS ECUMÊNICOS. *FASBAM: Faculdade São Basílio Magno*. 2021. Recuperado de

<https://fasbam.edu.br/2019/05/22/fatos-rapidos-sobre-os-primeiros-7-concilios-ecumenicos/>.

FANTIN, Maria Célia Martirani Bernardi. Pier Della Vigna x Catão de Útica: dois suicidas da Divina Comédia dantesca. *Criação & Crítica*. N. 23, abr/2019, p. 15-27.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

FELDMAN, Sérgio Alberto. Judeus na Antiguidade Tardia, a construção da alteridade sob Agostinho. *Dimensões*, vol. 25, 2010, p. 131-147.

FIOCRUZ. *Pesquisa analisa o perfil do comportamento suicida entre jovens*. 2021. Recuperado de <https://portal.fiocruz.br/noticia/pesquisa-analisa-o-perfil-do-comportamento-suicida-entre-jovens#:~:text=Segundo%20a%20OMS%2C%20o%20suic%C3%ADdio,da%20vida%20e%20da%20morte>

FITZGERALD, Allan. *Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus. Coleção Filosofia Medieval. 2018.

FONSECA, Paulo Pedro. *O Arianismo. A negação dos dogmas*. Editora Viseu, 2018.

FRANCISCANOS. *São Marcelino de Cartago*. Recuperado de <https://franciscanos.org.br/vidacrista/calendario/sao-marcelino-de-cartago/#gsc.tab=0>

FRANKL, Viktor. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. 1ª edição. São Paulo: É Realizações, 2015.

FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido. Um psicólogo no campo de concentração*. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Porto Alegre: Sulina. São Leopoldo, Sinodal, 1987.

FRAZÃO, Dilva. Biografia de Albert Camus. *E biografia*. 2021. Recuperado de https://www.ebiografia.com/albert_Camus/

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FRIGHETTO, Renan. Da antigüidade clássica à idade média: a idéia da *Humanitas* na antigüidade tardia ocidental. *Temas Medievais*. v.12 n.1. Buenos Aires. 2004.

FUKS, Rebeca. Viktor Frankl: Neuropsiquiatra austríaco criador da logoterapia. *E biografia*. 2019. Recuperado de https://www.ebiografia.com/viktor_frankl/

GARCIA, Néelson Jahr. Biografia do autor. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Edição: Ridendo Castigat Mores. S/d.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GONÇALVES, Edson Poujeaux. A Vida de Paulo. Chamada para os gentios. SEP – *Seminário Evangélico de Patos*. Pernambuco. Patos, 2007.

GRACIOSO, Joel. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, p. 11-30. Edição Especial. 2012.

GUIZOT, François. *História da Civilização na Europa*. Versão Portuguesa do Marquez de Sousa Holstein. 2ª edição. Lisboa. 1907.

HOBUSS, João Francisco Nascimento. *Introdução à história da filosofia antiga*. Pelotas: NEPFIL, 2014.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. Martins Fontes. São Paulo, 1995.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro, 2001.

JOÃO PAULO II. *CATICISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC)*. Edições Loyola, São Paulo, 2017.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Tradução Edson Bini. Edições Loyola, São Paulo, 2008.

LAUAND, Jean. *Cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

LÍVIO, Tito. *História de Roma*. Introdução, tradução e notas de Paulo Matos Peixoto. Volume primeiro. Editora Paumape S.A. São Paulo, 1989.

LUCA, Tânia Regina. Notas sobre os historiadores e suas fontes. *MÉTIS: história & cultura*. 2012.

LACERDA, Lu. Nove perguntas para a psiquiatra Ana Beatriz Barbosa Silva, sobre suicídio: “Um grande tabu, e acho que por ignorância”. *Lulacerda*. Rio de Janeiro. 23/06/2019. Recuperado de <https://lulacerda.ig.com.br/nove-perguntas-para-a-psiquiatra-ana-beatriz-barbosa-silva-sobre-suicidio-um-grande-tabu-e-acho-que-por-ignorancia/>

MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 13ª edição revista e ampliada. ZAHAR. Rio de Janeiro, 2007.

MARTIN, Thomas R. *Roma antiga: de Rômulo a Justiniano*. Tradução: Iuri Abreu. L&PM Editores, 2014.

- MENDES, Claudinei Magno Magre. A importância da pesquisa de fontes para os estudos históricos. *Acta Scientiarum Education*, v. 33, n. 2, p. 205-209. 2011.
- MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. Traduzido por Fernando Santos. São Paulo. Editora Unesp, 2018.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Traduzido do espanhol por Antônio José Massano e Manuel Palmeirim. Publicações Dom Quixote Lisboa, 1978.
- MORO, Juliana Figueiredo. Sêneca e o Conceito de Virtus no Império Romano. *International Congress Of History. V Congresso Internacional de História*. 2011.
- NETO, Helmut Steinwascher. O Edito de Milão e o princípio da liberdade religiosa. *Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo*. 2015.
- NUNES, Benedito. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2000. Porto. 3ª edição. Belém: EDUFPA.
- OLIVEIRA, Raimundo. *Seitas e Heresias. Um sinal do fim dos tempos*. CPAD. Rio de Janeiro. 34ª Edição. 2008
- OLIVEIRA, Osmar Nascimento de. OLIVEIRA, Terezinha. O Conceito de Felicidade na filosofia: Aproximações entre Boécio, Aristóteles, Epicuro e Sêneca. *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Universidade Estadual de Maringá. UEM. 2012a.
- OLIVEIRA, Terezinha. Ética e conhecimento na formação da pessoa (professor): uma abordagem no âmbito da História da Educação. *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba, v. 12, n. 36, p. 421-440, maio/ago. 2012.
- PAPA BENTO XVI. AUDIÊNCIA GERAL. *Santo Ambrósio*. Recuperado de https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071024.html
- PEREIRA, João Dias. Nota Bibliográfica sobre Santo Agostinho. In: AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. VOLUME I (Livro I a VIII). Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Av. de Berna. Lisboa, 1996.
- PIRATELI, Marcelo Augusto. MELO, José Joaquim Pereira. A morte no pensamento de Lúcio Aneu Sêneca. *Acta Scientiarum Human and Social Sciences*. Maringá, v. 28, n. 1, p. 63-71, 2006.
- PIRATELI, Marcos Roberto. A Educação em Santo Agostinho. In: _____. (org.). *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: história, música, filosofia e educação*. Maringá. Eduem, 2014. p. 133-154.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 1972. Porto. 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2000. Porto. 3ª edição. Belém: EDUFPA.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Maria Lacerda de Souza. S/da.

PLATÃO. *As Leis*. I.D.P. 1ª edição. 2004. Livro Digital. Recuperado de <https://www.baixelivros.com.br/ciencias-humanas-e-sociais/filosofia/as-leis>

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Livro de domínio público. S/db. Recuperado de <https://portalconservador.com/livros/Platao-Fedon.pdf>

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro. Ed. PUC: Rio. Loyola. 2001.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução, apresentação, introdução, notas e ensaio final de Américo Sommerman. São Paulo. Polar Editorial, 2002.

POLÍBIO. *História Pragmática*. Livros I a V. Trad. Breno Battistin Sabastiani – 1 ed. – São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2016.

RAGAZZINI, Dario. Para quem e o que testemunham as fontes da História da Educação? *Educar*. Curitiba, n.18. 2001. Editora da UFPR.

REALE, Giovanni. ANTISIERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I, 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

ROCHA, Hylton Miranda. *Pelos Caminhos de Santo Agostinho*. São Paulo. Edições Loyola, 1989.

PARANÁ. SECRETARIA DA EDUCAÇÃO. PDE: *Programa de Desenvolvimento Educacional*. Dia a Dia educação – Portal Educacional do Paraná, 2021. Recuperado de <http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=20>

SANTOS, Roberg Januário. BARROS, Lucilvana Ferreira. Santo Agostinho e a decadência romana: recepções clássicas e fundamentação do pensamento cristão no ocidente. *Revista Labirinto*, Porto Velho-RO, Ano XIV, Vol. 20, p. 184-202, 2014. ISSN: 1519-6674.

SANTOS, Danilo Nobre dos. *A felicidade e sua busca no De beata vita de Santo Agostinho*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.

SÊNECA. *Cartas de um estoico: Um guia para a Vida Feliz*. Introdução, tradução e notas de Alexandre Pires Vieira. Volume I. São Paulo, SP: Montecristo Editora, 2017.

SÊNECA. *Da Tranquilidade da Alma. Da Vida Retirada. Da Felicidade*. Traduzido do latim por Lúcia Sá Rebello & Ellen Itanajara Neves Vranas. L&PM POCKET, s/d.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação*. Universidade de São Paulo. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.32, n.3, p. 619-634, set./dez. 2006.

SHAKESPEARE, William. *The Rape of Lucrece*. W. G. Clark, W. Aldis Wright, Ed. S/d. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.03.0062%3Asection%3DThe+Rape+of+Lucrece>

SILVA, Gilvan Ventura. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na antiguidade tardia. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 6, n. 1, jan.-jun., 2013.

SILVA, Gilvan Ventura. Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, p. 212-233, 2017.

SILVA, Gilvan Ventura. SOARES, Carolline da Silva. Autoridade episcopal e conflito político na antiguidade tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 13, maio. 2012.

SILVA, Gilvan Ventura. Violência e intolerância religiosa no baixo império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361). *PHOENIX*, Rio de Janeiro, 9: 128-149, 2003.

SOMMERMAN, Américo. Vida e Obra. In: PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo. Polar Editorial, 2002.

SOUZA, Edvaldo Ribeiro de. *Virtude e Felicidade nos Tratados 19 e 46 de Plotino*. Universidade Federal de São Paulo Escola de Filosofia. Guarulhos. 2016. Dissertação de Mestrado.

SOUZA, Mariana Rossetto. PEREIRA MELO, José Joaquim. A Educação em Santo Agostinho: processo de interiorização na busca pelo conhecimento. *EDUCERE*. 2009.

SOUZA, Mariana Rossetto. *Santo Agostinho e a educação: a caminhada do homem em busca do mestre interior*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Maringá (UEM). 2013.

THORNTON, D. D. Augustine. In: *St Ambrose: his life, times, and teaching*. New York: Pott, Young & Co, 1879, p. 44 - 48.

VASCONCELLOS, Pedro L. *Paulo de Tarso: um apóstolo para as nações*. São Paulo: Paulus, 2013.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão [312-394]*. Tradução de Marcos de Castro. 2ª edição. Civilização Brasileira. 2011.

WASSON, Donald L. *SÊNECA. World History Encyclopedia*, 2020. Traduzido por Lucas de Carvalho Silva.

WHO. (2018). *Preventing suicide a community engagement toolkit. World Health Organization*. Recuperado de <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/272860/9789241513791-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y>