



UNIVERSIDADE FEDERAL CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO VENCESLAU DE OLIVEIRA JALES

A DINÂMICA DO AMOR: UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA
SOBRE A TRANSIÇÃO DO AMOR-DESEJO AO AMOR-CARIDADE
EM AGOSTINHO DE HIPONA

FORTALEZA

2025

FRANCISCO VENCESLAU DE OLIVEIRA JALES

A DINÂMICA DO AMOR: UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA
SOBRE A TRANSIÇÃO DO AMOR-DESEJO AO AMOR-CARIDADE
EM AGOSTINHO DE HIPONA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

-
- J27d Jales, Francisco Venceslau de Oliveira.
A dinâmica do amor: uma investigação filosófica sobre a transição do amor-desejo ao amor
caridade em Agostinho de Hipona / Francisco Venceslau de Oliveira Jales. – 2025.
193 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.
1. Desejo. 2. Amor. 3. caridade. I. Título.

CCDD 100

FRANCISCO VENCESLAU DE OLIVEIRA JALES

A DINÂMICA DO AMOR: UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA
SOBRE A TRANSIÇÃO DO AMOR-DESEJO AO AMOR-CARIDADE
EM AGOSTINHO DE HIPONA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará do como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: 09/05/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Dr. Antônio Pereira Júnior
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN)

Prof. Dr. Marlesson Castelo Branco do Rêgo
Instituto Federal de Pernambuco (IFPE)

Prof. Dr. Nalfran Modesto Benvinda
Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL)

À minha esposa Maria da Conceição Sousa
Jales e à minha filha Maria Clara Sousa Jales.

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer outra coisa, agradeço a Deus, causa primeira de nossa existência, posto que sem Ele não havia vida, vontade, inteligência e nem as pessoas que me ajudaram nessa empreitada.

Agradeço inicialmente ao Prof. José Carlos Silva de Almeida que me convidou para fazer a seleção na UFC e se dispôs a me orientar nessa pesquisa. Sou também grato aos professores da banca da Qualificação, o Prof. Marcos Roberto Nunes Costa e o Prof. Antonio Pereira Junior, por suas valiosas críticas e sugestões. E agradeço ao Prof. Marlesson Castelo Branco do Rêgo e ao Prof. Nalfran Modesto Benvida por aceitarem participar da banca de Defesa Final.

Sou grato ainda àquelas pessoas que, há mais de vinte anos, quando eu concluía o mestrado, incentivaram-me a continuar as pesquisas em Agostinho; dentre elas, resalto os meus orientadores Prof. Francisco Manfredo Tomás Ramos, Prof. Jan Gerard Joseph ter Reegen e a coordenadora do programa de pós-graduação da UECE, Profa. Marly Carvalho Soares.

Agradeço também aos membros do GESA – Grupo de Estudos em Agostinho – que me acompanharam na leitura das grandes obras do Hiponense e, muitas vezes, encorajaram-me ao doutoramento. Dentre esses, merecem destaque o senhor Raimundo Nonato Filho que se disponibilizou a fazer a revisão ortográfica dos meus textos e Rafael Rodrigues Lopes que me ajudou nas traduções dos textos em inglês.

Entre os colegas do curso de Filosofia da UECE, além daqueles que me incentivavam a fazer o doutorado, saliento a figura do Prof. José Expedito Passos Lima que, mesmo não sendo especialista em Agostinho, se prontificou a ler o meu projeto fazendo valiosas contribuições.

Por fim, agradeço também aos colegas do GT de Agostinho que, ao longo dos anos nos quais me submeti às seleções de doutorado, leram o meu projeto e o aperfeiçoaram com suas críticas e sugestões, como a Profa. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, a Profa. Maria Célia dos Santos, o Prof. Marcos Roberto Nunes Costa e o Prof. Nilo Cesar Batista da Silva.

RESUMO

O objeto de estudo que propomos investigar nesta pesquisa é a concepção de amor no pensamento de Agostinho, no qual procuraremos entender como, na visão do Hiponense, o homem pode realizar, ainda nesta vida, a transição de um amor-desejo para um amor-caridade. A importância desta pesquisa se justifica pelo baixo número de estudos sobre esse dinamismo do amor; além da necessidade de se entender como o ser humano, que em essência é desejo, pode viver uma ética da caridade. Para tanto, além das ideias de amor, desejo e caridade, aprofunda-se também as de paixão, vontade, virtude, natureza humana e divina. Assim, explora-se no corpus agostiniano as principais obras que esclarecem esses conceitos. Ao final, conclui-se que este movimento de transformação do amor pode ocorrer de três formas em nossa vida: de um amor ao mundo para um amor a Deus; de um amor desordenado para um amor ordenado; e ainda, de um amor humano para um amor divino. Portanto, a contribuição deste trabalho consiste exatamente em oferecer uma explicação, segundo o pensamento de Agostinho, de como o ser humano pode realizar em sua existência a transição do amor-desejo para o amor-caridade.

Palavras-chave: desejo; amor; vontade; virtude; caridade.

ABSTRACT

The object of study that we propose to investigate in this research is the conception of love in Augustine's thought, in which we will seek to understand how, in the Hippoense's view, man can make, even in this life, the transition from a love-desire to a love-charity. The importance of this research is justified by the low number of studies on this dynamism of love; in addition to the need to understand how the human being, which in essence is desire, can live an ethic of charity. To this end, in addition to the ideas of love, desire and charity, those of passion, will, virtue, human and divine nature are also deepened. Thus, the main works that clarify these concepts are explored in the Augustinian corpus. In the end, it is concluded that this movement of transformation of love can occur in three ways in our lives: from a love of the world to a love of God; from an inordinate love to an ordered love; and again, from a human love to a divine love. Therefore, the contribution of this work consists precisely in offering an explanation, according to Augustine's thought, of how the human being can make the transition from love-desire to love-charity in his existence.

Keywords: desire; love; will; virtue; charity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS¹

<i>Ad Helv.</i>	<i>Consolação a minha mãe Hêlvia</i> , Sêneca
<i>An. et or.</i>	<i>A origem da alma</i> [419-420]
<i>Beata v.</i>	<i>A vida feliz</i> [novembro de 386- março de 387]
<i>Cat. Rud.</i>	<i>Primeira catequese aos não cristãos</i> [399]
<i>Civ.</i>	<i>A Cidade de Deus</i> [413/427]
<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i> [397/401]
<i>Conl. Max.</i>	<i>Debate com Maximino</i> [427-428]
<i>Corrept.</i>	<i>A correção e a graça</i> [426-427]
<i>Deus.</i>	<i>A imutabilidade de Deus</i> , Fílon de Alexandria
<i>D.L.</i>	<i>Vida e doutrina dos filósofos ilustres</i> , Diôgenes Laértios
<i>Disc. chr.</i>	<i>A disciplina cristã</i> [398-411]
<i>Div. qu.</i>	<i>Oitenta e três questões diversas</i> [388/396]
<i>Doctr. chris.</i>	<i>A doutrina cristã</i> [396; 426/427]
<i>Duab. an.</i>	<i>As duas almas</i> [391-392]
<i>EN.</i>	<i>Ética a Nicomáco</i> , Aristóteles
<i>Ench.</i>	<i>Enquirídio</i> [421-422]
<i>En. Ps.</i>	<i>Comentário aos Salmos</i> [392/422]
<i>Ep.</i>	<i>Cartas</i> [386-430]
<i>Epist.</i>	<i>Cartas morais</i> , Sêneca
<i>Ep. Io. tr.</i>	<i>Comentário da Primeira Epístola de São João</i> [406/407]
<i>F. et symb.</i>	<i>A fé e o Símbolo</i> [outubro de 393]
<i>Gn. Litt.</i>	<i>Comentário literal ao Gênesis</i> [401-415]
<i>Gn. Litt. Imp.</i>	<i>Comentário literal inacabado ao Gênesis</i> [393-394; 426/427]
<i>Gr. et lib. arb.</i>	<i>A graça e o livre-arbítrio</i> [424-427]
<i>Imm. an.</i>	<i>A imortalidade da alma</i> [387]
<i>Io. Ev. tr.</i>	<i>Comentário ao Evangelho de João</i> [406-421]
<i>Lib. arb.</i>	<i>O livre-arbítrio</i> [387/388-395]
<i>Mor.</i>	<i>Os costumes da Igreja Católica</i> [387/388]
<i>Nat. b.</i>	<i>A natureza do bem</i> [399]

¹ Às obras de Agostinho de Hipona seguem as datas de suas publicações. Às obras dos antigos seguem os nomes de seus respectivos autores.

<i>Nat. et gr.</i>	<i>A natureza e a graça</i> [Primavera de 415]
<i>Princ.</i>	<i>Tratado sobre os princípios</i> , Orígenes
<i>Rep.</i>	<i>A República</i> , Platão
<i>Resp.</i>	<i>A República</i> , Cícero
<i>Retr.</i>	<i>Retratações</i> [426/427]
<i>S.</i>	<i>Sermões</i> [392-430]
<i>Sol.</i>	<i>Solilóquios</i> [novembro de 386- março de 387]
<i>Spir. et litt.</i>	<i>O espírito e a letra</i> [412]
<i>SVF</i>	<i>Fragmentos dos estoicos antigos</i> , Arnim ²
<i>Trin.</i>	<i>A Trindade</i> [399-422/426]
<i>Tusc.</i>	<i>Discussões Tusculanas</i> , Cícero
<i>Vita Plotini</i>	<i>Vida de Plotino</i> , Porfírio
<i>Vera rel.</i>	<i>A verdadeira religião</i> [390/391]

² Hans Von Arnim é o autor contemporâneo que organizou a coletânea dos fragmentos dos estoicos antigos.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	EROS NA FILOSOFIA ANTIGA	18
2.1	Eros, amor e desejo em Platão	18
2.1.1	<i>O Banquete</i>	19
2.1.1.1	<i>O discurso de Sócrates</i>	23
2.1.2	<i>O Fedro</i>	28
2.1.2.1	<i>A palinódia de Sócrates</i>	30
2.2	Paixão, desejo e amor nos estoicos	33
2.2.1	<i>O Estoicismo</i>	35
2.2.1.1	<i>O estoicismo antigo</i>	37
2.2.1.2	<i>O amor na Stoá antiga</i>	45
2.2.1.3	<i>O estoicismo imperial e as concepções de amor em Sêneca</i>	49
2.3	Eros, amor e beleza em Plotino	54
2.3.1	<i>Estrutura do sistema plotiniano</i>	56
2.3.2	<i>O Amor nas hipóstases e no homem</i>	61
2.3.3	<i>Amor e beleza no retorno da alma</i>	64
2.3.4	<i>Da Beleza inteligível ao Uno</i>	67
3	O CONCEITO DE AMOR EM AGOSTINHO	72
3.1	O amor enquanto desejo	72
3.1.1	<i>O amor e o desejo</i>	73
3.1.2	<i>O amor e as paixões da alma</i>	76
3.1.3	<i>A cobiça e a caridade</i>	77
3.1.4	<i>O amor como desejo e a busca da felicidade</i>	79
3.1.5	<i>A natureza humana</i>	82
3.1.6	<i>O amor, o desejo e a essência humana</i>	87
3.2	O amor como virtude	89
3.2.1	<i>A virtude como moderação da alma</i>	90
3.2.2	<i>A vontade livre</i>	92
3.2.3	<i>A virtude como ordem do amor</i>	96
3.2.4	<i>A doutrina “uti-frui” e a ordem do amor</i>	101
3.2.5	<i>A concupiscência e a caridade</i>	104
3.3	O amor como fundamento da sociedade humana	106

3.3.1	<i>Exigências naturais, racionais e religiosas da sociabilidade humana</i>	106
3.3.2	<i>O amor é o alicerce da vida social</i>	110
3.3.3	<i>Dois amores fundaram duas cidades</i>	114
3.3.4	<i>Algumas questões acerca da doutrina das duas Cidades</i>	115
3.4	O amor enquanto caridade fraterna	118
3.4.1	<i>As exigências do amor ao próximo</i>	119
3.4.2	<i>A caridade para com os mais próximos</i>	122
3.4.3	<i>Misericórdia e sede de Justiça como expressões da caridade fraterna</i>	125
3.4.4	<i>O caráter universal da caridade</i>	129
4	O MOVIMENTO DO AMOR-DESEJO AO AMOR-CARIDADE	132
4.1	O desejo de Deus	132
4.1.1	<i>O desejo de Deus e a caridade</i>	134
4.1.2	<i>O que é esse Deus?</i>	138
4.2	O encontro, a fruição e o amor a Deus	143
4.2.1	<i>O amor, a fruição divina e a felicidade</i>	149
4.2.2	<i>A fruição de Deus, a ordem do amor e a caridade</i>	152
4.3	A vida humana sob o impulso do amor divino	156
4.3.1	<i>Amor, caridade e dileção</i>	156
4.3.2	<i>Em busca da perfeita caridade</i>	159
4.3.3	<i>A vida humana transformada pela caridade divina</i>	162
4.4	Os benefícios de amar com perfeita caridade	166
4.4.1	<i>A posse de Deus e a verdadeira liberdade</i>	166
4.4.2	<i>A possibilidade de ver Deus nesta vida</i>	168
4.4.3	<i>A possibilidade de fruir de Deus e do próximo</i>	170
4.4.4	<i>Tornar-se semelhante a Deus e ser filho de Deus</i>	171
4.4.5	<i>A caridade e a vida eterna</i>	172
5	CONCLUSÃO	174
	REFERÊNCIAS	181

1 INTRODUÇÃO

O amor é algo realmente presente na vida de todos nós. Afinal, parece ser impossível deixar de amar, uma vez que não amar seria o mesmo que não viver. Pois, como disse Agostinho: “Sereis preguiçosos, mortos, detestáveis, infelizes, se nada amais” (*En. Ps.*, 31, II, 5). No entanto, de que *amor* está se falando? Este é o problema, pois, em nosso cotidiano, o conceito de amor está mergulhado numa confusão tão grande que tem servido de justificativa para todo tipo de ação, tanto para as boas e sublimes como as más e desprezíveis³.

Além disso, se somarmos a necessidade que as pessoas têm de amar e ser amadas⁴ ao bombardeamento sentimental e erótico dos meios de comunicação, o resultado não poderia ser outro senão uma verdadeira banalização do amor. De forma que o verbete “amor” se tornou uma das palavras mais ambíguas da atualidade. Por esse motivo, em última instância, o nosso trabalho pretende ser uma contribuição na busca pelo sentido original desse vocábulo.

Para atingirmos esse objetivo, o ideal seria que pudéssemos fazer um estudo sobre a concepção de amor nos vários filósofos que trataram desse tema⁵. Todavia, na impossibilidade de efetivarmos uma pesquisa tão abrangente sem perder o rigor acadêmico, resolvemos delimitar nossa investigação às obras de Agostinho de Hipona.

Os motivos que nos levaram a decidir-se pelo Filósofo Africano foram muitos; porém, citaremos somente os mais importantes. O primeiro deles foi a descoberta de sua grande influência não apenas sobre todos os pensadores medievais⁶, mas também no pensamento de vários filósofos modernos e contemporâneos⁷. E como se não bastasse o seu alcance no meio

³ Nos textos do próprio Agostinho, se os tomarmos isoladamente, encontraremos essa dubiedade do amor. Pois, enquanto no *Comentário da Primeira Epístola de São João* ele afirma: “Ama, e assim não poderás fazer senão o bem” (*Ep. Io. tr.*, X, 7); no *Comentário aos Salmos* ele escreve: “Só o amor leva alguns até a praticar o mal” (*En. Ps.*, 31, II, 5).

⁴ O Filho de Tagaste, como qualquer ser humano, também sentia essa necessidade: “E o que é que me encantava, senão amar e ser amado?” (*Conf.*, II, 2, 2).

⁵ Para uma visão panorâmica do conceito de amor na maioria dos filósofos, vale a pena ler “O amor segundo os filósofos” (Schoepflin, 2004).

⁶ Sobre esse tema Étienne Gilson, no prefácio de sua “Introdução ao estudo de santo Agostinho”, afirma: “A cada passo, o historiador do pensamento medieval reencontra santo Agostinho, igualmente como Aristóteles; toda doutrina medieval invoca-lhes a autoridade para se estabelecer ou para se confirmar” (2010, p. 11).

⁷ A respeito da influência de Agostinho na filosofia moderna e contemporânea vale à pena ler o trabalho de Gareth Matthews “Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo” (2007). Entre esses destacamos Kierkegaard (1813-1855), Maurice Blondel (1861-1949), Martin Heidegger (1889-1976) e Hannah Arendt (1906-1975), que foram grandes leitores de Agostinho. Para os três primeiros, confira-se os verbetes de (Fitzgerald, 2018, p. 788-791; 186-188; 634-636). Para a última leia-se o artigo de Renato Carvalho Júnior “O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e santo Agostinho” (2007).

filosófico e teológico, que chega até os nossos dias, é preciso ainda reconhecer a importância fundamental de seu pensamento na formação de toda a cultura ocidental⁸.

Vale salientar que, embora ele não tenha escrito um texto específico para esse tema, toda a sua obra está marcada pelo amor em seus mais diversos aspectos⁹. Logo, a fim de tornarmos viável este trabalho, faremos um corte temático; por isso, delimitamos nossa pesquisa à ética agostiniana, uma vez que a mesma tem como fundamento, exatamente, o amor e a caridade¹⁰.

Todavia, percebemos ainda que outras variáveis estão envolvidas nessa discussão. Por isso, fez-se necessário investigarmos também o que é o *ser humano* e o que é o *ser* em si mesmo; uma vez que, para o bispo de Hipona, a antropologia e a ontologia são matérias indispensáveis para a compreensão da ética¹¹.

No entanto, o maior problema que surge quando se estuda essa temática é, sem dúvida, o de entender como Agostinho harmoniza os aspectos antropológico e ético do amor. Ou melhor, como pode um amor que é desejo¹² se transformar num amor que é virtude? Afinal, em sua obra, o desejo geralmente se mostra como ímpeto para a busca¹³, força para ação; enquanto a virtude, ao contrário, aparece como uma moderação da alma¹⁴ ou, no mínimo, sua ordenação¹⁵. Ora, o amor enquanto virtude é uma forma de caridade. Portanto, a questão central de nossa investigação é a seguinte: *como* o ser humano, que em essência é *amor-desejo*, pode viver uma ética do *amor-caridade*?

⁸ Acerca disso é marcante o que escreve Bernard Sesé: “Entre os Padres da Igreja [...], Agostinho de Hipona é, ao que tudo indica, aquele cuja fama e cuja influência têm sido – desde o tempo em que ainda vivia e até os nossos dias – das mais notáveis. ‘Se a época dos Padres da Igreja não tivesse tido Agostinho, e se a época das origens do cristianismo não tivesse São Paulo, o curso da história do Ocidente teria sido completamente diferente’” (2011, p. 5).

⁹ Arnaldo do Espírito Santo, em seu artigo “as imagens do amor em Agostinho”, escreve acerca dessa questão, nos seguintes termos: “A noção de amor em Santo Agostinho envolve matizes complexos e diversificados, pois que nos são dadas ao longo da sua obra definições que relevam do plano ontológico, outras que se inclinam para o domínio dos afectos e das emoções, outras que se situam no campo da ética religiosa, outras ainda que entram no âmbito da gnoseologia. [...] E outros mais, muitos mais, ficaram de fora desta lista. Não há pormenor nem aspecto da consciência humana que escape a essa torrente avassaladora que é o amor” (2002, p. 101-102). Sobre essa mesma questão, acrescenta-se as palavras do historiador Daniel-Rops: “Há nele um poder de amor que resplandece na sua obra e lhe dá um brilho único. Já se fez notar que as palavras mais frequentemente saídas da sua pena são *amor* e *caritas*; mais do que qualquer outro, ele é o Doutor do amor, o Doutor da caridade” (1991, p. 27).

¹⁰ De acordo com Olinto Pegoraro, para Agostinho: “Um só é o princípio da ética: o amor” (2013, p. 70-71). Ou como afirma Francisco Benjamim de Souza Neto: “A ética de Santo Agostinho é inequivocamente uma ética do Amor, mais precisamente da *dilectio* e, em linguagem cristã, da *charitas*” (1996, p. 41).

¹¹ Como afirmam Philotheus Boehner e Étienne Gilson: “Na doutrina de Agostinho, a metafísica é inseparável da ética” (2008, p. 167).

¹² “... o amor é uma espécie de desejo” – “... *el amor es una especie de apetito*”. ((*Div. qu.*, 35, 2. Tradução nossa)

¹³ “Quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado” (*Trin.*, IX, 12, 18).

¹⁴ A virtude como *moderação da alma* receberá uma atenção especial na subseção 3.2.1 do segundo capítulo.

¹⁵ “A virtude é a ordem do amor” (*Civ.*, XV, 22).

Percebemos que essa questão tem sido negligenciada e pouco explorada pelos intérpretes de Agostinho. E isso tem acontecido provavelmente porque muitos acreditam que este é um problema exclusivamente teológico que se resolve com o simples cumprimento da obrigação da moral cristã de obedecer à lei divina que exige que se ame a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo¹⁶.

Todavia, essa questão não interessa somente à teologia. Em primeiro lugar porque ela não diz respeito apenas aos cristãos, mas a toda pessoa humana. Segundo porque o desejo humano, por si mesmo, jamais alcançará a caridade, ainda que seja obrigado por um mandamento divino. Então, urge se questionar: por que Agostinho insistiu tanto numa ética do amor-caridade, como a única capaz de nos realizar plenamente, se ele sabia da força desordenada de nosso amor-desejo? Portanto, o escopo deste trabalho é expor claramente essa questão e tentar encontrar, para ela, uma solução.

Vale salientar que, o trabalho mais divulgado que investigou o conceito de amor em Agostinho com ênfase na distinção do binômio *desejo e caridade*, provavelmente, tenha sido a tese doutoral de Hannah Arendt publicada em 1929¹⁷. Uma década depois, apareceu o trabalho *Eros e Ágape* de Anders Nygren¹⁸ que, apesar de não ser uma obra específica sobre o amor em Agostinho, lhe dedicou um longo capítulo¹⁹. Nessa obra, o autor faz uma interpretação bastante polêmica acerca de como o Hiponense entendia a relação entre *eros* e *ágape* e de como ele harmonizava esses dois amores tanto em termos teóricos como na sua própria vida.

¹⁶ Em *A doutrina cristã*, Agostinho apresenta a lei divina nos seguintes termos: “Diz o evangelho: ‘Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a alma, de todo o entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos dependem toda a lei e os Profetas’. Portanto, o fim do preceito é o amor, mas esse amor é duplo. Tem por objeto a Deus e ao próximo” (*Doctr. chr.*, I, 6, 27).

¹⁷ Acerca da tese de Hannah Arendt, em recente artigo o pesquisador argentino Julián Ignacio Lopez afirma que “... embora, como dissemos, o amor seja uma questão muito central no pensamento de Agostinho e tenha sido estudado por muitos pesquisadores e especialistas, é provável que o último trabalho extenso e sólido que diz respeito específica e diretamente a essa distinção entre caritas e cupiditas, seja o conhecido estudo de Hannah Arendt, publicado como tese de doutorado intitulada [...] O conceito de amor em Santo Agostinho”. – “... si bien, como decíamos, el amor es una cuestión centralísima en el pensamiento de Agustín y ha sido estudiada por muchísimos investigadores y especialistas, es probable que el último trabajo extenso, sólido y concerniente concreta y directamente a esta distinción entre caritas y cupiditas, es el conocido estudio de Hannah Arendt, publicado como tesis doctoral [...] como *El concepto de amor en San Agustín*” (López, 2017, p. 13). A tese de Hannah Arendt foi defendida sob a orientação de Karl Jaspers e logo em seguida publicada pela editora Springer, de Berlim (Arendt, 1929).

¹⁸ Vale salientar que os dois volumes que compõem a obra de Anders Nygren foram publicados pela primeira vez, separadamente, entre os anos de 1932 e 1939; e somente em 1953 a sua obra é republicada, desta vez, num único volume.

¹⁹ É, no mínimo, curioso ver que o capítulo que Anders Nygren dedica ao amor em Agostinho tem nada menos que 100 páginas, por coincidência, o mesmo número de laudas da tese de Hannah Arendt sobre o conceito de amor em Agostinho (Nygren, 1953, p. 449-558).

Na verdade, o problema que elegemos como questão central de nossa investigação já havia sido levantada por Hannah Arendt na introdução de sua tese quando ela confessa que não entendia como Agostinho conseguia *tirar o amor ao próximo do amor enquanto desejo*. (1997, p. 12-13). No entanto, essa declaração ficou perdida no tempo, uma vez que seus leitores parecem não ter compreendido a gravidade do questionamento que ela, à época, estava fazendo. No entanto, Arendt apenas levanta o problema, sem o resolver; uma vez que afirma que constatou como Agostinho realizou essa transição; mas, logo em seguida, lembra que constatar não é o mesmo que explicar (1997, p. 13).

No caso de Nygren, embora este não faça referência explícita ao trabalho Arendt²⁰, tudo indica que ele não só o leu como também entendeu o questionamento feito por ela. De modo que diante da síntese feita pelo Hiponense entre as duas formas de amor, o referido autor o critica severamente acusando-o de ter corrompido a proposta do amor cristão²¹. Ademais, ele afirma que aquilo que o bispo de Hipona chamou de *caritas*, na verdade, não passa de uma mistura entre *eros* e *ágape*, na qual o mais prejudicado foi *ágape* que acabou perdendo a sua identidade²².

Essas afirmações provocaram uma forte reação entre os agostinólogos. No entanto, embora eminentes intérpretes, como Victorino Capánaga, Juan Pegueroles e Ragnar Holte, tenham examinado o trabalho de Nygren, estes se limitaram a criticar suas interpretações, procurando justificar a síntese feita pelo Hiponense entre *eros* e *ágape*, afirmando que o

²⁰ Quando está discutindo a conversão de Agostinho, Nygren abre uma longa nota de rodapé fazendo referência aos vários autores que escreveram sobre o assunto. E é assim, perdido no meio de um emaranhado de nomes e obras, que Hannah Arendt aparece em sua obra (Nygren, 1953, p. 462).

²¹ Eis as suas palavras acerca dessa questão: “Em Agostinho há uma mistura de temas em larga escala. Ele fez mais do que qualquer outro, pela combinação de coisas neoplatônicas e cristãs, para importar o tema do Eros para o Cristianismo e para adquirir sanção eclesial para isso. Não foi sem razão que Karl Holl descreveu Agostinho como ‘um dos corruptores da moral cristã’. Se a visão de Agostinho é julgada pela ideia cristã primitiva de Ágape, apenas um veredicto é possível: a ideia cristã de amor sofreu seriamente ao ser combinada com o tema do Eros neoplatônico”. – “*In Augustine there is a blending of motifs on a large scale. He has done more than any other, by combining things Neoplatonic and Christian, to import the Eros motif into Christianity and to procure ecclesiastical sanction for it. It was not without reason that Karl Holl described Augustine as ‘one of the corrupters of Christian morality.’ If Augustine’s view is judged by the primitive Christian idea of Ágape, only one verdict is possible: the Christian idea of love has suffered seriously through being combined with the Neoplatonic Eros motif*” (Nygren, 1953, p. 459).

²² Sobre esse tema, é assim ele se expressa: “Agostinho tentou realizar uma fusão de elementos muito heterogêneos na sua doutrina da Caritas, uma fusão do antigo eudemonismo com o amor cristão, do desejo de Eros com a devoção de Ágape. O significado desta síntese é, em resumo, o seguinte: *o Mandamento Cristão do Amor dá a resposta final à questão da filosofia antiga sobre o ‘bem supremo’*. Nesta união, a ideia cristã do amor é o parceiro perdedor, e isso ocorre simplesmente porque o pensamento antigo tem permissão para colocar a questão”. – “*Augustine has tried to bring about a fusion of very hetero geneous elements in his doctrine of Caritas, a fusion of ancient euda:monism with Christian love, of the desire of Eros with the devotion of Ágape. The meaning of this synthesis is, in brief: the Christian Commandment of Love gives the final answer to the question of ancient philosophy about the ‘highest good’. In this union the Christian idea of love is the losing partner, and that is simply because ancient thought is allowed to put the question*” (Nygren, 1953, p. 503).

luterano não o tinha compreendido. Porém, na ânsia de defender Agostinho, eles parecem não ter se dado conta da gravidade da questão que aquele autor tinha revelado.

E foi assim, conjugando a questão levantada por Hannah Arendt, a interpretação polêmica de Anders Nygren e as críticas feitas a este pelos intérpretes supracitados, que surgiu a formulação do problema central de nossa tese. Afinal, apesar de ter dito que o amor-*ágape* é o único caminho seguro para a plena felicidade, Agostinho, de fato, realizou uma síntese entre *eros* e *ágape*. Porém, a grande questão, que ainda não foi satisfatoriamente esclarecida, é: *como* o ser humano pode viver essa ética do *amor-caridade* se ele, em essência, é *amor-desejo*?²³ Portanto, o objetivo deste trabalho é exatamente tentar explicar como o Filósofo Africano entende que seja possível, para o ser humano, realizar essa transição do amor-desejo (*eros*) para o amor-caridade (*ágape*).

Além dessa questão de fundo existem várias outras, não menos importantes, dentre as quais destacamos, cujo esclarecimento julgamos indispensável. Uma é a ambiguidade entre os conceitos de *vontade* e *desejo*; outra é a relação entre *desejo* e *paixão*. No primeiro binômio a imprecisão encontra-se, aparentemente, nos próprios textos de Agostinho; no segundo, a confusão, provavelmente, é oriunda de seus comentadores.

Essas dúvidas precisam ser elucidadas porque a obscuridade entre tais conceitos interfere diretamente na compreensão da questão principal de nossa pesquisa. Dito de outro modo, o esclarecimento dos conceitos de vontade, desejo e paixão, assim como as relações existentes entre os mesmos, são indispensáveis para o entendimento dos possíveis movimentos entre o amor-desejo e o amor-caridade.

Faz-se também necessário que esclareçamos as semelhanças e as diferenças entre os conceitos de *amor*, *dileção* e *caridade* no pensamento agostiniano, uma vez que o próprio Hiponense às vezes apresenta essas palavras como sendo sinônimas²⁴ e outras como se as elas fossem distintas.

As principais obras do Filósofo Africano²⁵ que examinaremos e citaremos largamente em nosso trabalho serão: *As 83 questões diversas*, *O livre arbítrio*, *A Doutrina Cristã*, *A Cidade de Deus*, *A Trindade* e o *Comentário da Primeira Epístola de São João*.

²³ No segundo capítulo, na subseção 3.1.6, intitulada: *O amor, o desejo e a essência humana*, aprofundaremos essa afirmação de que o ser humano é essencialmente amor-desejo.

²⁴ Um exemplo disso aparece em *A Cidade de Deus* (Civ., XIV, 7, 1).

²⁵ A fim de evitar as constantes repetições do nome de Agostinho, usaremos alguns títulos para se referir a ele. Alguns já bem conhecidos: o Hiponense, o bispo de Hipona; outros de nossa própria lavra, como: o Filósofo Africano, o Filho de Tagaste, o Catedrático de Milão etc.

Os comentadores que nos darão suporte nessa investigação são os seguintes. Para a explanação dos filósofos antigos serão essenciais os trabalhos de Giovanni Reale, Pierre Hadot, Roberto Radice, Hans Von Arnin, Lima Vaz, Bernardo Lins Brandão e José Carlos Bacarat Júnior. Para uma melhor compreensão de Agostinho, dentre os muitos outros intérpretes utilizados, destacaremos os textos de Hannah Arendt, Ragnar Holte, Victorino Capánaga, Juan Pegueroles, Agostino Trapè, Étienne Gilson, Peter Brown e Manfredo Ramos, assim como os léxicos organizados por Allan Fitzgerald e Cornelius Mayer.

A principal finalidade de nosso trabalho é formular uma argumentação filosófica capaz de elucidar a *dinâmica do amor* no pensamento de Agostinho. Delimitando melhor, o escopo desta pesquisa é explicar, a partir de sua antropologia, *como* o ser humano, que é movido naturalmente por um *amor-desejo*, pode alcançar uma vida ética pautada no *amor-caridade*.

Mais especificamente, nossos objetivos são: esclarecer as ambiguidades do conceito de amor em Agostinho; explicar em que sentido a sua ética do amor pressupõe as dimensões antropológica e ontológica; elucidar as diferenças e semelhanças entre os conceitos de amor, dileção e caridade e, por fim, clarear as possíveis diferenças e relações entre os conceitos de vontade, desejo e paixão.

Quanto à metodologia, recorreremos aos estudiosos que discutiram o conceito agostiniano de amor, com o intuito de ver como os mais autorizados intérpretes nacionais e estrangeiros entenderam essa questão. No entanto, nossas afirmações serão fundamentadas preferencialmente nas obras, previamente escolhidas, do próprio Agostinho, garimpando nelas todas as ocorrências dos conceitos de amor, desejo e caridade, e seus afins, tais como, vontade, virtude, paixão etc.

No entanto, a nossa investigação não se limitará a uma análise-comparativa. Ela será, sobretudo, temática e, por este motivo, outros textos do Hiponense serão requisitados desde que ajudem a esclarecer o nosso objeto de estudo. Portanto, além das obras supracitadas, não pouparemos esforços em examinar todas as fontes agostinianas disponíveis que, direta ou indiretamente, elucidem as questões que pretendemos solucionar.

O texto que ora apresentamos tem o seu desenvolvimento dividido em três capítulos. No primeiro, intitulado *Eros na filosofia antiga*, o objetivo é identificar as possíveis influências dos pensadores antigos na elaboração agostiniana do conceito de amor. Dentre esses filósofos destacamos Platão, os Estoicos e Plotino. Do fundador da Academia, investigaremos mais detalhadamente a ideia de amor que ele expõe n’*O Banquete* e no *Fedro*, sem deixar de recorrer, quando necessário, a outros diálogos. Com relação aos estoicos, examinaremos a ocorrência da nossa temática nos *fragmentos* da Stoá antiga e no *Epistolário* de Sêneca. No que

diz respeito a Plotino, analisaremos os vários tratados das *Enéadas* que, direta ou indiretamente, esclarecem a sua concepção de amor.

Iniciaremos o segundo capítulo que se intitula *O conceito de amor em Agostinho* investigando o *amor enquanto desejo* assim como todas as implicações desse entendimento na natureza humana e na vida ética. Depois disso, examinaremos o *amor como virtude* explicando a origem e o desenvolvimento dessa ideia no pensamento do Hiponense. A seguir abordaremos o *amor como fundamento das sociedades humanas* explicando como, na concepção agostiniana, dois amores dão origem a duas Cidades. E fecharemos esse capítulo fazendo uma exposição do *amor enquanto caridade fraterna* com uma explanação de todas as suas exigências éticas.

No terceiro capítulo, intitulado *O movimento do amor-desejo ao amor-caridade*, começaremos aprofundando o tema do desejo humano com uma análise do desejo de Deus, seguido de uma explicação do conceito de Deus formulado pelo bispo de Hipona. Logo depois, examinaremos o caminho, indicado por ele, para que o ser humano consiga encontrar Deus e, conseqüentemente, unir-se a Ele. A seguir, discutiremos a possibilidade de vivermos neste mundo sob a influência do dom da caridade. E finalizaremos este último capítulo com uma exposição sobre os principais benefícios experimentados por aqueles que amam os outros com essa caridade divina.

2 EROS NA FILOSOFIA ANTIGA

O objetivo deste capítulo é expor os conceitos de *desejo* e *amor* que a tradição filosófica greco-romana anterior a Agostinho formulou e que, direta ou indiretamente, ele absorveu e, por isso, se tornaram fundamentais para que o Hiponense elaborasse sobre esses temas as suas próprias concepções. Faremos isso de forma clara e sucinta sem a pretensão de sermos originais. Para tal propósito julgamos suficiente expor o pensamento desses filósofos acerca do tema em questão com base em suas fontes primárias, seguindo as interpretações de seus respectivos especialistas.

No entanto, não pretendemos tratar aqui de todos os pensadores antigos que falaram a respeito dessa temática, mas tão somente daqueles que exerceram alguma influência sobre o Filósofo Africano. Por isso, seguindo uma linha histórica, elegemos primeiramente Platão, em seguida, os estoicos e por fim Plotino. A escolha de Platão é praticamente obrigatória quando se quer falar sobre qualquer tema em Agostinho, posto que a tradição sempre atribuiu uma grande influência daquele sobre este. Quanto aos estoicos, embora não se tenha uma grande tradição de estudos a respeito da presença deles na obra do santo Doutor, atualmente, alguns estudiosos que vêm chamado a nossa atenção para existência dessa influência. Com relação ao maior expoente neoplatônico, recentes pesquisas têm demonstrado que, na verdade, Agostinho lia Platão sob a ótica de Plotino.

A importância deste capítulo é sobretudo a de se criar um ponto de comparação entre as concepções do Hiponense sobre *desejo* e *amor* com as dos pensadores que o antecederam. Pois só assim seremos capazes de avaliar e apreciar os pontos em o Filho de Tagaste realmente possa ter avançado em relação eles. Além disso, esse procedimento nos livrará do risco, muito comum entre nós, de se querer avaliar o valor das teses dos filósofos antigos a partir das contribuições dos contemporâneos, o que é extremamente equivocado e, por que não dizer, injusto, uma vez que estes é que, na verdade, são devedores daqueles.

2.1 Eros, amor e desejo em Platão

Entre os mais diversos temas que se possa tratar, o amor é, como disse Sócrates, um dos mais controversos ²⁶. Assim, o que seria o “amor platônico”? Ora, se por um lado essa expressão é tão divulgada, por outro, ela é também muito distorcida; pois, na maioria das vezes,

²⁶ O próprio Sócrates admite essa dificuldade ao afirmar: “O amor, devemos classificá-lo no número das coisas sujeitas a controvérsia ...” (*Fedro*, 263c).

o modo como as pessoas a entendem está muito distante daquilo que Platão escreveu e quis nos transmitir a respeito dessa temática em seus diálogos (Marques, 2010).

No entanto, a abordagem platônica sobre o amor não é a primeira na história da literatura ocidental, posto que o tema já aparecera na obra de Hesíodo (*Teogonia*, 115-150) e, mais tarde, entre os filósofos naturalistas, o amor foi o ponto central da cosmogonia de Empédocles (*frag.* 17-20)²⁷. Todavia, Platão é o primeiro a fazê-lo descer de sua condição de ordenador do cosmo para o cotidiano da existência humana.

Existem pelo menos dois textos do Fundador da Academia²⁸ que versam acerca desse tema, são eles: *O Banquete* e o *Fedro*. Porém, o único que trata especificamente do amor é *O Banquete*; pois o *Fedro*, discute também a beleza e a retórica (Reale, 1994a, p. 216). Por essa razão, para explicar o amor em Platão, delimitamos nossa investigação a esses dois diálogos.

2.1.1 O Banquete

Vale lembrar que *O Banquete* não é apenas uma obra prima de Platão; ela figura entre as mais belas da história da literatura universal (Reale, 2014, p. 164). E como se não bastasse isso, apesar de tão antiga, continua sempre atual, pois ninguém consegue fazer um estudo profundo sobre o amor sem recorrer a ela; uma prova disso é sua utilização pela psicanálise, tanto de Freud como de Lacan²⁹, e a partir deles, por muitos outros nomes das ciências humanas.

Passemos ao diálogo propriamente dito, iniciando pelo seu contexto histórico. Apolodoro é abordado por alguns amigos³⁰ que pedem que lhes relate as conversas que Sócrates e seus colegas tiveram no banquete em comemoração pelo prêmio recebido por Ágaton quando este vencera um concurso de poesias. Apolodoro afirma que não esteve presente naquele encontro, uma vez que já haviam se passado muitos anos desde o ocorrido e, à época, ele era apenas uma criança. Porém, Aristodemo, que acompanhava Sócrates a todos os lugares, esteve presente e lhe narrou tudo o que ouviu dos participantes. E Apolodoro depois teve a

²⁷ Para os fragmentos de Empédocles de Agrigento utilizamos o texto “A Aurora da Filosofia Grega” de John Burnet (2006).

²⁸ Algumas vezes, para evitar repetições no mesmo parágrafo, substituiremos o nome de Platão por esse título.

²⁹ Tem-se uma ideia mais aprofundada disso que estamos falando quando se ler em Camille Dummoulié, o capítulo: “O *Banquete* de Platão” (2005, p. 15-33).

³⁰ Entre os amigos de Apolodoro que o abordam pedido informações sobre o evento em questão, apenas o nome de Glauco é mencionado (*Banquete*, 172c-173a).

oportunidade de confirmar vários pontos da narrativa com o próprio Sócrates. Portanto, iria narrar tudo, exatamente, como ouviu de Aristodemo (*Banquete*, 172a-174a).

Quanto aos participantes desse *Simposio*³¹, pela ordem dos discursos temos: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Ágaton, Sócrates e Alcebíades. Quem são esses personagens? Fedro é um jovem que também participa de outros diálogos platônicos; Pausânias é um sofista; Erixímaco é médico; Aristófanes, um poeta cômico; Ágaton, o homenageado da festa, por ter vencido o concurso de poesias no dia anterior, e Alcebíades, um jovem general³². A presença mais estranha no evento é, sem dúvida, a de Aristófanes, posto que este havia escrito uma peça de teatro, intitulada *As Nuvens*, na qual fazia uma caricatura de Sócrates, que deu embasamento à sua condenação³³.

Na Grécia antiga, os banquetes eram tradicionalmente promovidos pela aristocracia como festas em homenagem a alguém ou por algum acontecimento importante. O evento transcorria geralmente da seguinte forma: iniciava-se com bebidas e comidas a vontade, depois havia a apresentação de artistas para diversão dos convivas, e concluía-se com as conversas entre os participantes sobre algum assunto escolhido por eles³⁴.

No entanto, naquela noite, o protocolo do evento foi alterado. Inicialmente, Pausânias, preocupado com um modo mais agradável de se beber, recomenda que todos moderem no consumo das bebidas, uma vez que, no dia anterior, a maioria tinha participado de outro banquete e ainda estavam de ressaca. Além disso, o médico Erixímaco, após elogiar a proposta de Pausânias, sugeriu também que fossem dispensadas as apresentações artísticas e se passasse direto para as discussões sobre o assunto escolhido. E todos aprovaram as sugestões (*Banquete*, 176a-e).

Quanto ao tema, atendendo a uma solicitação de Fedro que afirmara que ainda não se tinha feito nenhum debate sobre o deus *Eros*, apesar de sua grande importância, Erixímaco sugere então que esse fosse o objeto da conversa entre eles. E, para melhor organizar o colóquio, propõe que todos façam um discurso em elogio a *Eros*, começando por Fedro, já que ele propusera o tema, seguindo-se dos demais e concluindo-se com Sócrates (*Idem*, 177a-d). Assim, com a anuência de todos, se iniciam os panegíricos.

³¹ Vale lembrar que *O Banquete* de Platão, às vezes, é chamado de *Simpósio* ou de *Convívio*.

³² Para maiores detalhes sobre os personagens desse diálogo, vale a pena ler a introdução da sua edição portuguesa. (Azevedo, 1998, p. 15-16).

³³ Sobre as razões porque Platão colocou Aristófanes no diálogo *O Banquete* conferir (Robledo, 1986, p. 393).

³⁴ Sobre o modo como transcorriam os banquetes na Grécia antiga e o contexto cultural d'*O Banquete* de Platão pode-se conferir (Azevedo, 1998, p. 10-11) e também (Rocha, 2000a, p. 93).

A partir desse ponto far-se-á um resumo das ideias centrais dos discursos anteriores ao de Sócrates, com destaque especial para o de Aristófanes. Mas, antes precisamos responder uma pergunta importante: por que Platão elegeu essas pessoas para falarem antes de Sócrates, uma vez que as colocações deles em nada contribuiriam para a sua exposição? O que se pode deduzir é que Platão teria escolhido esses personagens, atribuindo-lhes determinadas falas, com a finalidade de que eles representassem aquilo que a sociedade grega pensava sobre o amor; para que, em seguida, Sócrates pudesse mostrar a novidade do seu pensamento.

Fedro realmente faz um elogio a *Eros*. De modo que, fundamentando seu discurso na *Teogonia* de Hesíodo, apresenta o *Amor* como o mais antigo dos deuses, nascido logo após o *Caos*, juntamente com a *Terra*. E prossegue afirmando que esse deus é a causa dos maiores bens que recebemos, sendo também aquele que inspira todas as boas ações que podem nos conduzir à plena realização. “Por tudo isso, sou de opinião que *Eros* é o mais antigo e o mais respeitável dos deuses, como também o mais autorizado para levar os homens à posse da virtude e da felicidade, tanto nesta vida como depois da morte” (*Banquete*, 180b).

O discurso de Pausânias vai noutra direção. Ele afirma que assim como há duas *Afrodites*, uma urânia e outra pandêmica, e estando *Eros* sempre a serviço delas, do mesmo modo também existem dois *Eros*. A *Afrodite* urânia é celestial enquanto a pandêmica é popular. À *celestial* se unem os amores nobres, enquanto à *popular* se ligam os inferiores. Os amores nobres são aqueles que têm como meta a educação dos jovens pelos sábios, visando educá-los na virtude; enquanto os amores inferiores se limitam ao prazer dos corpos, visando apenas a procriação (*Idem*, 180c-181c). Pausânias faz ainda uma clara defesa da pederastia colocando-a diretamente como a base da democracia, afirmando que entre os bárbaros ela é suprimida, exatamente, para impedir a educação dos jovens com a finalidade de fazê-los doces às decisões dos monarcas (*Ibdem*, 182b-c).

Erixímaco apresenta *Eros* como um deus cósmico, que rege todos os seres vivos. Ele concorda com a teoria de que existem dois amores, que se encontram no interior de nossos corpos: um promove a saúde, o outro desencadeia as doenças. E o médico competente é aquele que sabe como estimular os amores que desenvolvem a saúde e controlar os que causam as doenças. Pois, a medicina é a arte ou a ciência de gerar harmonia entre os elementos internos hostis, levando-os a amarem-se entre si (*Ibdem*, 186a-d).

Após uma crise de solução, que alterou a ordem dos discursos, Aristófanes, já recuperado, inicia o seu elogio a *Eros* dizendo que este não é propriamente um deus e que para se compreender a sua natureza é preciso remontar às origens da humanidade. A partir deste momento, Platão coloca na boca do comediante a narrativa que provavelmente se tornará a mais

famosa de todos os seus diálogos, desde que no século XV, Marsílio Ficino, ao escrever um comentário sobre *O Banquete* ³⁵, deu destaque ao que ficou conhecido como o “mito dos andróginos”.

De forma resumida, eis a narrativa feita por Aristófanes. Nos primórdios da humanidade, não havia apenas dois gêneros, como é agora, mas três, ou seja, o masculino, o feminino e o andrógino, que inclui os dois primeiros num único indivíduo. Estes últimos eram dotados de duas faces em uma cabeça e um pescoço; e, embora tivessem um único tronco, possuíam quatro braços e mãos, quatro pernas e pés. Essa composição física os tornava muito fortes, habilidosos e corajosos. Isso os levou a escalar o monte Olimpo para desafiar os seus habitantes. Irritados com tamanha arrogância, os deuses decidiram puni-los. Mas, ao invés de destruir os humanos, *Zeus* resolveu apenas enfraquecê-los, partindo-os ao meio. Para tanto, contou com ajuda de *Apolo*, que lhes cicatrizava as feridas deixadas pela divisão de seus corpos.

No entanto, o resultado de tal castigo foi desastroso, pois, quando esses se viram partidos ao meio, se agarravam cada um à sua metade, tristes porque não aceitavam a separação. Começaram, então, a definhar e muitos morreram. Diante dessa situação, *Zeus* decidiu realizar neles outra cirurgia. E, uma vez que, por ocasião da divisão, seus órgãos genitais tinham ficado na parte de trás, *Zeus* ordenou que *Apolo* os transferisse para frente combinando com a direção da face. O resultado foi que, embora todos continuassem na busca pela sua metade, agora podiam se relacionar sexualmente, o que lhes amenizava o sofrimento e devolvia-lhes o sentido da vida.

Isso possibilitou que as metades, provenientes dos andróginos, pudessem manter relações sexuais e gerassem descendentes. Quanto às outras, originalmente masculinas ou femininas, como a sua metade era do mesmo gênero, não lhes era possível procriar através do ato sexual. Mesmo assim, o relacionamento entre elas, de alguma forma, as completava e proporcionava-lhes um novo ânimo (*Banquete*, 189d-191e).

O próprio Aristófanes explica que esse mito revela que *Eros* surge a partir do momento em que cada um anseia por encontrar sua metade perdida a fim de unir-se a ela; e que o amor é exatamente essa constante busca pelo outro que há de nos completar (*Idem*, 193a). Desde então, essa procura se tornou o sentido de nossas vidas. E o comediante conclui dizendo: “Falo em tese, tanto do homem como da mulher, para afirmar que nossa espécie só poderá ser feliz quando realizarmos plenamente a finalidade do amor e cada um de nós encontrar o seu verdadeiro amado, retornando, assim, à sua primitiva natureza” (*Ibidem*, 193c).

³⁵ Atualmente dispomos de uma excelente tradução do texto de Marsílio Ficino intitulado “O Livro do Amor: comentário sobre o Convívio de Platão” (Ficino, 2017).

Ainda segundo Aristófanes, essa narrativa explica o fato de alguns sentirem atração pelo sexo oposto, visto que ambos, originalmente, formavam um andrógino; enquanto outros têm preferência pelo mesmo sexo, exatamente, porque seriam oriundos de um ser de um único gênero. No entanto, Aristófanes, indo além, defende a superioridade destes últimos em relação aqueles quando, ao falar sobre os pederastas, afirma: “... são esses, exclusivamente, [...] que se ocupam com os negócios públicos. Quando adultos, afeiçoam-se aos jovens, sem revelarem inclinação natural para o casamento e a procriação de filhos, que só aceitam como imposição legal” (*Banquete*, 192ab).

Esse mito é realmente muito atual, pois reflete bem o que a maioria pensa sobre o amor. Em geral, as pessoas vivem, inconscientemente, essa procura incessante pela sua outra metade. Afinal, se atentarmos para as letras das nossas canções de amor, elas não falam de outra coisa a não ser dessa busca incansável por alguém que seja capaz de nos completar e finalmente nos fazer felizes.

Todavia, essa narrativa mítica carrega consigo uma concepção antropológica bem diferente da atual. Pois, de acordo com ela, o que se procura não é o outro, mas a si mesmo, visto que, aquilo que cada um está buscando é a sua outra metade. Então, teríamos de admitir que nenhum de nós é um ser humano inteiro, ou melhor, nas palavras do próprio Aristófanes: “Cada um de nós, por conseguinte, só é homem pela metade” (*Idem*, 191d).

O discurso de Ágaton é, provavelmente, o mais fraco de todos. Pois, apesar de ele começar criticando os colegas pelo fato destes não terem previamente delimitado o objeto em questão ³⁶, quando tenta defini-lo, acaba fazendo uma série de elogios vazios de conteúdo. Suas afirmações são do tipo: *Eros* é o mais jovem e o mais belo de todos os deuses e a sua juventude é eterna (*Ibdem*, 195a-c; 197b); todas as atrocidades que ocorreram entre os deuses são de tempos anteriores ao seu nascimento, pois quando ele nasceu todos os conflitos foram resolvidos; ou ainda, que o amor da beleza fez surgir tudo o que existe de bom tanto para os deuses quanto para os homens (*Ibdem*, 197b).

2.1.1.1 O discurso de Sócrates

O discurso mais aguardado pelos integrantes daquele evento era, sem dúvida, o de Sócrates. Afinal, é chegada a hora para a qual converge o diálogo, o ponto alto d'O *Banquete*;

³⁶ Esse é o único ponto positivo do discurso de Ágaton, reconhecido pelo próprio Sócrates (*Banquete*, 199c).

visto que, até então, tudo fora preparado por Platão para que ele apresentasse o seu pensamento a respeito do amor através de Sócrates.

De início, ele pede licença aos colegas para fazer algumas perguntas a Ágaton, a fim de esclarecer determinadas questões. Porém, ao chegar a hora tão aguardada, quando se esperava que Sócrates fizesse uma explanação sobre o Amor, único assunto no qual admitia ter competência (*Banquete*, 177d), ele surpreende a todos dizendo que iria narrar um diálogo que teve com Diotima, sacerdotisa de Mantineia, com quem aprendera tudo que sabia acerca desse tema (*Idem*, 201e). Ora, a questão é por que ele fez isso, ou melhor, por que Platão o fez agir dessa maneira?

Quanto a Sócrates, é possível imaginar que ele tenha feito isso com o propósito de tornar suas palavras mais aceitáveis aos ouvintes (ROCHA, 2000a, p. 95), uma vez que iria discordar de quase tudo o que eles tinham afirmado. Essa tese se confirma pelo fato de Diotima ter usado o mesmo método que ele utilizava com os outros, ou seja, a maiêutica. Mas, quanto a Platão, que sempre falava através de Sócrates, por que justamente agora ele escolhe uma sacerdotisa para expor o seu pensamento? Na verdade, esse é um daqueles temas que Platão, de ante mão, já sabia que a pura razão não seria suficiente para dizer tudo o que era necessário; por isso, cede a palavra a Diotima³⁷ que, até onde é possível, explicará as coisas racionalmente, mas, ao se aproximar da conclusão, avisa que, dali em diante, se servirá dos mistérios (*Banquete*, 209e-210a).

No entanto, antes de iniciar o seu discurso, quando ainda estava interrogando Ágaton, Sócrates já deu o tom do que viria pela frente, levando-o a reconhecer que *Eros* não era um deus. E revela que fez com ele exatamente o que Diotima fizera consigo, obrigando-o a admitir que *Eros* não poderia ser um deus, mas, também não seria um homem. Portanto, se o *Amor* não é um homem nem um deus, não é mortal nem imortal, então, certamente, ele é um ser intermediário (*Idem*, 202d-e).

Mas, o que espécie de ente seria, então, *Eros*? Ele é um *daimon*³⁸, cuja função é fazer a mediação entre homens e deuses, uma vez que estes não se comunicam diretamente com aqueles. Ele leva as súplicas, oferendas e sacrifícios dos homens para os deuses e traz de volta as suas respostas. Isso é feito geralmente através de oráculos, sonhos e, às vezes, em estado de

³⁷ Sobre essa questão Anders Nygren, em sua clássica obra “Ágape e Eros”, faz um comentário valioso que vale a pena ser lido (1953, p. 163).

³⁸ A tradução de *daimon* por “gênio” ou “demônio”, como acontece na maioria das traduções d’*O Banquete*, não expressa o sentido original desse vocábulo, por isso optamos por preservar a forma grega aportuguesada.

vigília, como é o caso de Sócrates. Porém, existem muitos *daimones*, *Eros* é apenas um deles (*Ibdem*, 202e-203a).

Para esclarecer esse estado intermediário do *Amor*, Diotima recorre à narrativa mítica de sua origem e relata a seguinte estória. Certa vez os deuses deram uma festa para celebrar o nascimento da deusa *Afrodite*. Mas, *Penia*, a Pobreza, como de costume, ficou à soleira da porta esperando o fim do banquete para recolher as sobras de comida. Quando todos já estavam empanturrados e embriagados, *Penia* entrou no salão e vendo *Poros*, a Abundância, deitado num canto, ela, que sempre o desejou, deitou-se ao seu lado e dele concebeu um filho (*Banquete*, 203bc).

Deste modo, sendo *Eros* filho de *Penia* e *Poros*, ou seja, da Pobreza e da Abundância, isso o torna um ser intermediário, uma vez que traz em si as características de ambos. Assim como a mãe, ele é um vagabundo, indigente e maltrapilho que dorme ao relento; porém, tal qual o pai, ele é um empreendedor, ativo e habilidoso que está sempre em busca do que é belo e bom (*Idem*, 203d), visto que foi concebido no dia do nascimento de *Afrodite*. Todavia, ele nem é rico como o pai, nem pobre como a mãe.

Em todos os aspectos *Eros* é sempre assim: hoje alcança as coisas que deseja, amanhã as perde, já que não consegue retê-las. O mesmo acontece em relação à sabedoria, ele a deseja com todas as forças, por isso sempre está em seu encalço, mas quando a atinge não consegue conservá-la consigo. Portanto, ele não é sábio, visto que não é um deus, mas também não é ignorante; na verdade, “... sendo *Eros* amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria ...” (*Ibdem*, 204b), visto que ardentemente a deseja, mas nunca consegue possuí-la completamente.

Em seguida, Diotima, leva Sócrates a concluir que o *Amor* é um tipo de desejo, uma ânsia de procurar, de ir sempre em busca do que lhe falta; ou seja, o amor é um anseio que ambiciona possuir o que não tem; afinal ninguém desejaria ter o que já possui, a não ser que almejasse manter as suas posses, no sentido de jamais perdê-las.

No entanto, não há nada que alguém possa ansiar para si a não ser coisas boas. Logo, o amor é o desejo de possuir o que é bom, ou seja, o bem. Porém, como ninguém pensa em conquistá-lo para depois perdê-lo, então, esse bem não se quer apenas por um momento, mas o tempo todo; portanto, conclui-se que o amor é o desejo de possuir o bem para sempre (*Ibdem*, 206a).

Assim, se o amor é o desejo de possuir o que não se tem, e se essas coisas que perseguimos são boas, e se as queremos de modo que permaneçam para sempre, então, pode-se afirmar que o amor é um desejo de imortalidade. Afinal, como se poderia manter o que se

conquistou se a morte põe fim a tudo? Portando, a “... conclusão forçosa desse argumento é que o amor é o anseio de imortalidade” (*Ibdem*, 207a).

E o mais impressionante é que todos, conscientes ou não, buscam essa imortalidade. Pois, como disse Platão, pela boca de Diotima, ninguém se sacrificaria para realizar feitos grandiosos e extraordinários se não pensasse que dessa forma o seu nome seria sempre lembrado. Ora, isso acontece, exatamente, porque “... não há quem não ame a imortalidade” (*Banquete*, 208e).

Entretanto, antes de se continuar a falar do amor enquanto busca da imortalidade, é necessário voltar à questão da relação entre *amor* e *beleza*. Como vimos, *Eros* não é belo, mas seguramente deseja sê-lo, uma vez que não possui essa qualidade. Na narrativa mítica, isso é simbolizado pelo fato dele ter sido concebido, exatamente, na festa de nascimento da deusa da Beleza. “Assim, tornou-se Eros companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento ...” (*Idem*, 203c).

Porém, se até então vinha-se dizendo que o amor é anseio pelo bem, como é que, de repente, se pode afirmar que ele é desejo do belo? Para os paradigmas atuais, isso realmente parece estranho, mas não era assim na mentalidade grega antiga, pois naquela cultura se tinha como verdadeiro que tudo que é bom é igualmente belo e vice-versa. Essa identidade entre o belo e o bom, assumida por Platão em todos os seus diálogos, no caso específico d’*O Banquete*, revela-se exatamente um pouco antes de Sócrates começar a narrar o seu colóquio com Diotima (*Ibdem*, 201c).

E uma vez que *Eros* é desejo pelo belo, ele sempre será atraído pela beleza. No entanto, o amor não se contenta apenas em contemplá-la, ele também anseia em possuí-la. Todavia, como isso é impossível, resta-lhe, então, a possibilidade de unir-se à beleza com o intuito de fecundá-la.

Com relação a esse movimento do amor de unir-se à beleza para gerar nela, existem duas formas, que são: a fecundação dos corpos e a das almas. Muitos há que sendo férteis apenas fisicamente e diante de um corpo belo não conseguem pensar outra coisa a não ser em unir-se a ele para gerar uma nova vida. Outros, porém, sendo mais fecundos espiritualmente, ao verem um corpo atraente, ultrapassam esse estágio e contemplando a beleza da alma, que ali se esconde, procuram unir-se a ela com o objetivo de gerar coisas espiritualmente belas. E quantas produções admiráveis esses homens, férteis em espírito, nos deixaram nas mais diversas áreas da cultura (*Ibdem*, 208e-209a).

Entretanto, essas formas de fecundar no belo nada mais são do que expressões do desejo humano de imortalidade, embora isso se faça isso inconscientemente. Afinal, quando

alguém gera um filho, deixando outro para dar continuidade a sua vida, não está fazendo outra coisa senão tentando superar a própria mortalidade. E aqueles que nos deixam obras na política, na literatura e nas artes em geral, provavelmente, não esperam outra coisa senão fecundar almas na esperança de se imortalizarem através de seus legados.

Ao concluir essa explicação sobre os que são férteis espiritualmente, Diotima diz a Sócrates que ele poderia se tornar um desses homens, visto que talvez já estivesse pronto de ser iniciado (*Banquete*, 209e-210a); mas, o aprendizado sobre o amor não estava concluído, visto que ainda havia muito a ser aprendido. Contudo, avisa-lhe que, dali em diante, não será mais possível fazer uso apenas da razão, pois o amor é de uma tal complexidade que para continuar será preciso recorrer aos mistérios ³⁹. Então, antes de iniciar a nova etapa, ela faz a Sócrates a seguinte advertência: “... no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade. [...] Esforça-te por acompanhar-me até onde te for possível” (*Idem*, 210a).

Percebendo-o disposto a continuar, Diotima lhe revela a “escada do amor” ⁴⁰, que pode ser resumida nos seis degraus seguintes. Aquele que pretende tilhar esse caminho, desde jovem, deve ser orientado a procurar a beleza primeiro em um corpo belo, depois em dois e por fim em todos eles. Chegando a esse estágio, perceberá que a formosura física tem pouco valor e passará a contemplar a beleza das almas; e alcançando esse degrau entenderá que essa se constitui nas belas ações. Ao admirá-las, por um tempo, se tornará capaz de apreciar a beleza dos conhecimentos, e neste momento, produzirá belos discursos. Mas, após contemplá-los por um período, entenderá que há um conhecimento, que é o mais belo de todos, e apreciando-o, compreenderá que esse é o da própria beleza. Finalmente, contemplando o Belo, o desejará, e unindo-se a ele gerará em si coisas verdadeiramente belas, ou seja, gerará a verdadeira virtude (*Ibidem*, 210a- 212a). Dessa forma, o amor nos conduzirá da beleza dos corpos à Beleza em si, ou seja, nos transportará do mundo sensível ao mundo inteligível.

Refletindo sobre esse diálogo entre Sócrates e Diotima, é possível concluir que *Eros* é um amor aquisitivo com força para nos elevar ao divino. E dizemos que é dessa espécie porque está sempre à procura do que não tem, ou seja, ele nada pode oferecer; uma vez que, sendo pobre, sua capacidade é apenas de nos colocar em busca do que carecemos. Porém, a sua força aquisitiva nos impulsiona para o alto, sendo capaz de nos transportar do plano sensível ao inteligível, da beleza dos corpos à essência da Beleza. Todavia, embora nos conduzindo ao

³⁹ Sobre essa questão vale a pena ler a introdução que Anders Nygren faz ao tópico: “A ideia platônica de Eros”, que ele intitulou de: “A doutrina de eros como doutrina da salvação” (1953, p. 160-165).

⁴⁰ O termo “escada do amor” será dado depois quando os místicos se apropriam da “escalada platônica de amor”.

mundo divino, o *Eros* platônico é de caráter egocêntrico, visto que não é por outrem que faz isso, mas apenas em prol de si mesmo, uma vez que é a sua própria carência que ele anseia preencher (Nygren, 1953, p. 175-181).

2.1.2 O *Fedro*

Ao se iniciar a leitura do *Fedro*, a primeira dúvida que surge é: por que Platão escreveu um segundo diálogo sobre o amor se já havia dedicado *O Banquete* exclusivamente a esse tema? Uma leitura atenta de ambos, deixa a impressão de que este não esgotou completamente o assunto, constituindo, então, uma excelente introdução ao amor que é aprofundada, exatamente, no *Fedro* (Reale, 2014a, p. 168) Assim, com relação a essa matéria, o *Simpósio* é inconclusivo, podendo ser caracterizado como um diálogo aporético (NASCIMENTO, 2019, p. 111).

No entanto, para esclarecer essa questão, é preciso antes perguntar pelo lugar desses diálogos no conjunto das obras de Platão. Na verdade, eles pertencem à terceira fase de sua vida intelectual, chamada de período central ou fase da maturidade. Nessa etapa, datada entre 385 e 370 a.C., esses diálogos aparecem, juntamente com outros dois de grande importância, ficando os quatro na seguinte ordem: *Fédon*, *Banquete*, *República* e *Fedro* (BRISSON, 2008).

A sequência em que esses quatro diálogos são escritos não é casual, pois, embora o tema central do *Fédon* seja a imortalidade e o d’*A República* seja a política, eles também tratam de outros assuntos e um ponto comum entre os dois é exatamente a antropologia. Porém, uma leitura atenta de ambos revela que a abordagem desse tema é diferente num e noutro, o que vai influenciar diretamente nos subsequentes, ou seja, o conceito de homem do *Fédon* estará na base d’*O Banquete*, enquanto o d’*A República* aparecerá claramente no *Fedro*.

A antropologia que fundamenta a discursão da imortalidade da alma no diálogo *Fédon*, a concepção platônica mais divulgada, é a seguinte: o homem é essencialmente a sua alma, enquanto o corpo, na qual ela está encarcerada (*Fédon*, 62b), não passa de um instrumento pelo qual a mesma se expressa (*Crátilo*, 400c). E como a alma coincide com a própria razão, tudo aquilo que é irracional não procede dela, mas do corpo ⁴¹.

No entanto, ao escrever *A República*, Platão reelabora a sua antropologia. Pois, embora o homem continue sendo visto como essencialmente alma e o corpo como seu túmulo

⁴¹ Essas ideias ficam bem claras no capítulo “O corpo humano segundo Platão” da obra “Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão” de Giovanni Reale (1999, p. 214).

(*Górgias*, 492e-493a) ⁴², agora a própria concepção de alma é aprofundada e a mesma aparece como sendo tripartida em intelectiva, irascível e concupiscível (*Rep.*, 439d-e/580d). A partir dessa nova visão, os aspectos irracionais do homem já não têm origem no corpo, mas na própria alma, especialmente, na sua parte concupiscível (Rocha, 2000a, p. 100-101).

Ditas essas coisas, passemos ao *Fedro*, no qual aparecem, além de Sócrates, dois interlocutores, um presente e outro que, embora ausente, tem uma importante participação. No primeiro caso trata-se de Fedro ⁴³, aquele mesmo jovem que iniciou a série de discursos sobre *Eros* n’*O Banquete*. No segundo, nos referimos a Lísias, um logógrafo escolhido como representante dos retóricos aos quais Platão desejava criticar (FERREIRA, 1997, p. 11). Alguns intérpretes afirmam que ele o incluiu nesse diálogo com o intuito de ridicularizá-lo porque Lísias teria sido um dos articuladores da trama que levou Sócrates a um julgamento que culminou na sua morte (Gomes, 2000, p. 09).

O diálogo tem início com Sócrates vendo Fedro caminhar pela estrada em direção a saída dos muros da cidade, então, o chama e pergunta: “... de onde vens e para onde vais?” (*Fedro*, 227a). Ele responde que está vindo de um encontro com Lísias no qual o ouvira pronunciar um belo discurso e está caminhando para recordá-lo e guardá-lo na memória. Sócrates, dizendo-se um viciado em discursos (*Idem*, 228bc), pede para acompanhá-lo; porém, desconfia que Fedro o tem escrito consigo e, insiste para que o leia. Ele concorda e os dois procuram um lugar aprazível onde possam abrigar-se do sol e conversar tranquilamente.

O texto de Lísias que Fedro diz falar a respeito do amor, na verdade, trata sobre o relacionamento amoroso entre um velho, o amante, e um jovem, o amado, no qual aquele procura convencer este de que seria melhor ele relacionar-se com um amante que não ame do que com um que ame (*Ibdem*, 227c). Assim sendo, quase todo o discurso se resume a apresentar uma série de vantagens dessa forma de relacionamento comparada àquela em que amante e amado estão apaixonados (*Ibdem*, 231a-233a). O que Lísias, de fato, propõe é um tipo de envolvimento, supostamente, amoroso, no qual não haveria amor, ou seja, um verdadeiro egoísmo a dois.

De início, ironicamente, Sócrates elogia a exposição de Lísias. Mas, em seguida, faz algumas apreciações destacando, por exemplo, o caráter repetitivo do seu texto, como se ele “... não tivesse recursos suficientes para desenvolver o mesmo assunto” (*Ibdem*, 235a). Porém, sua crítica mais contundente é de que o discurso, que acabara de ouvir, fala muito sobre o amor,

⁴² Essa visão do corpo como túmulo ou sepulcro da alma reaparece no *Fedro* (250c).

⁴³ Como o nome do diálogo e do interlocutor de Sócrates coincidem, quando estivermos falando do personagem escreveremos Fedro, mas quando referirmos à obra grafaremos *Fedro* em itálico.

mas, não se preocupa em conceituá-lo (*Fedro*, 237cd), o que, para Sócrates, é um erro grosseiro de retórica ⁴⁴.

Diante dessas críticas, Fedro pede a Sócrates que faça uma exposição sobre o mesmo assunto, corrigindo as falhas percebidas no texto que acabaram de ler. Ele se diz incapaz, mas acaba cedendo à insistência do jovem. Porém, é de chamar a atenção o fato de Sócrates fazer o seu discurso sempre com a cabeça coberta como se tivesse vergonha do que estava pronunciando (*Idem*, 237a). Ora, isso acontece, porque, embora o faça de maneira mais bela e crítica, ele parece defender ideias semelhantes às de Lísias (Ferreira, 1997, p. 12).

A única diferença no discurso de Sócrates que se pode destacar é que ele inicia a sua exposição definindo claramente a questão, ao dizer “... que o amor constitui um desejo” (*Fedro*, 237d) e que todos desejam, inclusive aqueles que não amam (*Idem*, 237d). Em seguida ele explica que em nossa alma existem dois tipos de impulsos: “um, que é inato, reside no desejo de prazeres; o outro é adquirido e consiste na reflexão que aspira o melhor” (*Ibidem*, 237d).

Ao finalizar esse primeiro discurso, Sócrates prepara-se para ir embora, mas alguma coisa parece impedi-lo. Além disso, Fedro insiste para que ele fale mais sobre o assunto, pois, durante sua exposição ele havia anunciado existência de um desejo bom e superior, mas falou apenas daquele que é mau e inferior. Diante da insistência daquele jovem e da advertência de seu *daimon* (*Ibidem*, 242bc), Sócrates sente que deve ficar e fazer um novo discurso; pois, tanto o de Lísias quanto o seu foram vergonhosos e uma ofensa ao deus Eros (*Ibidem*, 242e-243a) ⁴⁵.

2.1.2.1 A palinódia ⁴⁶ de Sócrates

Desta vez, com a cabeça descoberta, Sócrates inicia um segundo discurso, ou seja, sua palinódia ⁴⁷. E já começa negando as declarações de Lísias, bem como algumas que ele mesmo emitira em sua primeira exposição, com as seguintes palavras: “Deve referir-se que não é verídica esta afirmação que, na presença de um amante, declara ser preferível conceder os

⁴⁴ A necessidade e a importância de se definir o objeto em questão logo no início de qualquer discurso ou conversa já fora bastante desenvolvido n’*O Banquete*, inicialmente no discurso de Ágaton e posteriormente no de Sócrates (*Banquete*, 195a e 199c).

⁴⁵ Vale destacar que no *Banquete* (202d-203c) *Eros* é apresentado como um *daimon*, filho de *Poros* e de *Penia*, no entanto, aqui ele aparece como um deus, filho de *Afrodite*. Veja-se, por exemplo, o que Sócrates diz diante de uma possível dúvida de seu interlocutor: “O quê?! Não consideras que o Amor nasceu de Afrodite e é um deus?” (*Fedro*, 242d).

⁴⁶ A *Palinódia* é um poema ou discurso no qual o autor se retrata daquilo que dissera anteriormente em outra exposição.

⁴⁷ “Assim, antes de sofrer algum castigo pela calúnia contra o Amor, esforçar-me-ei por pagar a palinódia, com a cabeça descoberta ...” (*Ibidem*, 243b).

favores a quem não ama, sob pretexto de que aquele se encontra em delírio, enquanto este mantém o bom senso” (*Fedro*, 244a).

Em seguida, com o propósito de explicar a origem e a natureza da alma humana, Sócrates recorre a uma narrativa mítica, que ele introduz com as seguintes palavras: “Podemos compará-la à força inata que une uma biga alada e seu cocheiro” (*Idem*, 246a).

Tudo começa com um cortejo das bigas aladas dos deuses seguidas pelas dos homens voando pelo céu em direção à planície da Verdade a fim de contemplarem as Ideias. Porém, há uma diferença fundamental entre elas, pois enquanto as dos deuses são ligadas por dois cavalos obedientes, as dos homens são emparelhadas por um cavalo dócil e outro indisciplinado. De modo que os aurigas divinos conduzem suas bigas tranquilamente, enquanto os humanos o fazem com muita dificuldade (*Ibdem*, 246ab). E são tantos os problemas enfrentados por estes aurigas que suas bigas, chocando-se umas às outras, acabam perdendo as asas e caindo por terra. E quando isso acontece, as almas humanas precisam se revestir de corpos, tornando-se suas prisioneiras. Além disso, neste processo de encarnação, elas esquecem as Ideias contempladas durante o cortejo divino.

Porém, a Ideia da beleza reluz mais do que todas as outras. E a sua luminosidade é tão intensa que as coisas aqui de baixo que participam dela podem ativar, através da nossa visão, a sua lembrança (*Idem*, 250d). Daí porque tudo o que é belo neste mundo chama a nossa atenção, especialmente os corpos. E como essa formosura pertence a alguém, quando vemos uma pessoa bela somos atraídos e nos aproximamos dela.

A partir desse momento, em nossa alma surge uma tensão entre os cavalos e o cocheiro; pois, enquanto o corcel dócil caminha e se aproxima respeitosamente, o indisciplinado dispara e quer logo chegar sempre mais perto, então, é necessário que o auriga o refreei. Essa tensão acontece várias vezes, pois o equino indócil lhe dá muito trabalho. Até que, depois de muitos repuxões, o cocheiro o domina e, só então, pode aproximar-se da pessoa desejada e contemplar a sua beleza (*Ibdem*, 253e-254e).

O corcel dócil do amante está satisfeito em obedecer ao seu auriga, e nisso tem a concordância do animal bom da pessoa amada. Porém, o equino indisciplinado do amante planeja aproveitar essa calma para usufruir dos prazeres sensuais desse encontro e nisso conta com o aval do animal de mesma índole do amado. Essa trama acaba provocando uma nova tensão entre os cavalos e o cocheiro (*Ibdem*, 255e-256a).

Qual dupla de corcéis terá o comando dessa situação? Isso dependerá muito da habilidade dos aurigas. O certo é que se os cavalos indisciplinados tiverem o domínio, amante e amado se entregarão aos prazeres que os corpos podem oferecer-lhes, perdendo assim a

chance de atingirem a visão do Belo. No entanto, se os corcéis dóceis forem dominantes, aquele que ama, além de contemplar a Beleza inteligível, será também capaz de conduzir a alma de seu amado à mesma experiência e os dois viverão de forma sábia e virtuosa.

O mito se conclui com a narrativa do julgamento final e os consequentes prêmios e castigos que esperam todos os homens após esta vida terrena. E o critério do mesmo será a forma como cada uma viveu seus relacionamentos amorosos. A maior recompensa será concedida àqueles que amaram com virtude e sabedoria e o pior dos castigos será infringido aos que se entregaram um ao outro sem amor (*Fedro*, 256b-e).

A própria narrativa deixa claro que as bigas aladas representam as almas dos deuses e dos homens. E o fato destas últimas seguirem o cortejo divino significa que as nossas almas já existiam antes de nascemos; portanto, a origem e a natureza delas é divina. Quanto ao fato de a biga humana ser composta por um cavalo dócil e outro rebelde guiados por um auriga, isso representa as três partes da alma (*Idem*, 253cd). O corcel bom e dócil simboliza a parte irascível, enquanto o mau e indisciplinado, a parte concupiscível; o cocheiro, por sua vez, significa a inteligência ou a razão (*Rep.*, 439d-e/580d).

Ao caírem na terra, dependendo do número de realidades que foram capazes de admirar durante o cortejo divino, as almas se encarnam, em ordem decrescente, em nove condições de vidas diferentes. Aquela que visualizou a maior quantidade de Ideias virá a este mundo como um filósofo, enquanto a que tiver visto o menor número delas nascerá como um tirano (*Fedro*, 248d-e). Porém, uma coisa será comum a todas as almas: ao nascerem, elas esquecerão as realidades que contemplaram enquanto seguiam os deuses.

Todavia, há uma maneira de recordarmos as realidades que visualizamos durante o cortejo divino. De todas as Ideias que admiramos naquele mundo, a mais brilhante é, sem dúvida, a da Beleza (*Idem*, 250d), e dela participam as belezas sensíveis; de modo que a visão (*Ibidem*, 250d) destas pode despertar em nós a recordação daquela. Pois o seu brilho é tão intenso que, através das belezas de cá, a Beleza de lá emite eflúvios tão fortes aos nossos olhos que somos irresistivelmente atraídos (Ferreira, 1997, p. 17).

Portanto, se, diante da pessoa amada, nos comportamos com sabedoria e virtude, sua formosura nos recordará o Belo em si; de modo que seremos conduzidos da beleza sensível à Inteligível e desta à Verdade e à Sabedoria (*Idem*, p. 18). Tudo isso é, exatamente, aquilo que Platão chamou de reminiscência, que no presente diálogo acontece por intermédio do amor (*Fedro*, 254b).

E para redefinir o amor, Sócrates, contrapondo-se às ideias de Lísias, afirma que o delírio, ou seja, a loucura não é um mal, ao contrário, é um dom divino, afinal é por sua

mediação que nos vêm os maiores bens (*Fedro*, 254b). Além disso, explica ainda que existem quatro tipos de loucuras concedidas pelos deuses que são: a inspiração mântica, a mística, a poética e a amorosa (*Idem*, 265b); sendo esta última “... a melhor de todas as possessões divinas [...], tanto para o que a possui como para quem dela compartilha” (*Ibidem*, 249e). Portanto, de acordo com Sócrates, o amor é um delírio, ou melhor, “... uma forma de loucura” (*Ibidem*, 265a).

No entanto, essa divide-se em duas: “... uma nascida das enfermidades humanas e a outra provocada por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais” (*Fedro*, 265a). Essas correspondem, exatamente, às duas formas de amor já mencionadas no primeiro discurso de Sócrates (*Idem*, 237d-238a). Sendo assim, os que, por causa da beleza da pessoa amada, se entregam aos prazeres, são arrastados pela loucura humana e ficam presos ao amor vulgar. Porém, os que, diante dela, amam com virtude e sabedoria são possuídos por uma loucura divina e conduzidos pelo amor à Beleza.

Ao longo da narrativa mítica, intermeada pelas interpretações do próprio Sócrates, percebe-se que, assim como n’*O Banquete*, no presente diálogo Platão também apresenta, não de forma tão clara como naquele, uma “escada do amor”. Porém, aqui no *Fedro*, esta é composta por apenas três degraus, a saber: no primeiro, o amor do amante pela beleza do corpo da pessoa amada; no segundo, os dois amam o conhecimento do que é belo; e, no último e mais alto degrau, o amor de ambos pelo Belo em si (Montenegro, 2014, p. 126).

Ao final da narrativa, quando anuncia os prêmios da vida após a morte, Platão deixa claro que a melhor forma de amar é a daqueles que se conduziram no amor com virtude e sabedoria, posto que reserva a eles a maior de todas as recompensas, ou seja, a suprema felicidade (*Fedro*, 256a-b). Por outro lado, ele não condena os que amaram de uma forma vulgar, uma vez que lhes concede uma recompensa menor, uma espécie de prêmio de consolação (*Idem*, 256c-d). No entanto, não poupa os que experimentaram os prazeres da convivência amorosa de forma egoísta, ou seja, sem amor; ameaçando-lhes com a pior de todas as condenações (*Ibidem*, 256e).

2.2 Paixão, desejo e amor nos estoicos

O contexto histórico da Grécia antiga no qual surgiram as escolas filosóficas do epicurismo, estoicismo e ceticismo era muito diferente dos tempos da Grécia clássica. Por isso, em contraposição ao anterior que já era denominado de helênico, esse período passou a ser chamado de helenístico.

Vale destacar que a pólis grega não era apenas uma simples organização política. Nela, o cidadão não só se sentia seguro e protegido, mas também capaz de realizar-se plenamente como ser humano, posto que era livre e participava ativamente da vida política de sua cidade. De forma que o cidadão grego não era apenas alguém que morava na pólis, ele também vivia pela cidade e para a cidade. Na verdade, a pólis era um verdadeiro horizonte existencial para o povo helênico ⁴⁸.

No entanto, quando as monarquias alexandrinas se fixaram, as pólis, pouco a pouco, se desarticularam e os gregos foram perdendo a sua liberdade política (RADICE, 2016, p. 17), visto que os cidadãos se tornaram súditos de um monarca estrangeiro ⁴⁹. A consolidação dessa nova realidade sócio-política, faz surgir entre eles uma questão: como o ser humano pode realizar-se sem a pólis? Essa pergunta vital os angustiava profundamente e precisava ser respondida. Portanto, era chegada a hora de repensar toda a filosofia. Por esse motivo surgiram as escolas epicureia, estoica e cética.

Diante desta nova conjuntura, tornou-se urgente que o homem grego reinventasse a si mesmo. E é assim, na luta para sobreviver e realizar-se, que ele se descobre como indivíduo, ou seja, percebe que sua vida não se resume ao um engajamento político e que, em seu interior há uma riqueza de impulsos, desejos, sentimentos e afetos que foram esquecidos por conta da exigência de uma cidadania que supostamente o realizaria plenamente.

Dessa forma, surgiu uma nova concepção antropológica que seria o alicerce de todas as escolas filosóficas desse período. Pois, o homem grego helenístico precisava ver a si mesmo, antes de tudo, como um indivíduo se quisesse, de fato, se tornar protagonista da sua própria história ⁵⁰.

Como fruto desse protagonismo do indivíduo surge uma nova ética. E se no período clássico ela estava sempre ligada à política, na era helenística, esse vínculo foi parcialmente rompido⁵¹. No entanto, a ética continuará sendo o único caminho capaz conduzir o homem à sua plena realização. E a filosofia será, sobretudo, um saber que deveria ensiná-lo a arte do bem viver.

⁴⁸ Sobre a pólis como horizonte existencial do homem grego antigo vale a pena ler de Thiago Adão Lara o capítulo “*Da pólis ao cosmos: o período helenístico*” (Lara, 1989, v. 1, p. 163-171).

⁴⁹ Num posicionamento contrário, Vegetti afirma que tudo isso não passa de um famoso mito historiográfico (2014, p. 261).

⁵⁰ Sobre o surgimento do indivíduo como protagonista da sua história vale a pena ler: (Vaz, 1999, p. 130-132).

⁵¹ Esse rompimento entre ética e política é muito claro entre os epicuristas. Entre os estoicos, porém, essa questão é bem mais complexa, pois, mesmo considerando a política uma realidade indiferente, a virtude deve ser vivida sob qualquer regime. No entanto, apesar de não terem fechado com nenhum sistema político específico, eles desenvolveram a ideia do cosmopolitismo e quanto foi oportuno não se furtaram de agir para influenciar positivamente na vida política. Para um maior aprofundamento dessa questão vale a pena ler “A marca do estoicismo na política romana” de Christelle Veillard (2013, p. 229-238).

Assim sendo, naquela época, o que os jovens esperavam ao entrar numa escola de filosofia não era somente aprender a raciocinar logicamente ou fazer especulações metafísicas; o principal objetivo deles era tornarem-se sábios e encontrarem o caminho da vida feliz. Por isso, ao procurarem essas escolas, deveriam estar dispostos a uma verdadeira conversão filosófica (Vaz, 1999, p. 129-130).

Em contrapartida, as escolas garantiam que, seguindo as orientações de seus mestres, eles seriam capazes de realizar em si próprios uma verdadeira terapia interior que curaria todos os sofrimentos de suas almas. Afinal, como afirmava Cícero: “A filosofia é, seguramente, a medicina da alma; cuja ajuda não deve ser buscada no exterior, como nas doenças corporais, mas deve ser buscada com todos os recursos de nossas forças, para que nós mesmos possamos nos curar” (*Tusc.*, III, 6).

Portanto, enquanto no período clássico a filosofia apresentava um conhecimento mais teórico-especulativo⁵² da realidade, nas escolas helenísticas, com um caráter mais ético-existencial, a mesma assumiu uma nova finalidade tornando-se uma verdadeira terapêutica da alma humana⁵³. É verdade que cada uma das escolas apresentava uma proposta doutrinária diferente referente ao bem viver e à terapêutica da alma, mas se procurarmos saber qual delas teria sido a mais florescente, viva e inovadora, certamente, teremos de reconhecer que foi a estoica (Nussbaum, 2003 p. 396-398).

2.2.1 O Estoicismo

Nos últimos anos do século IV a.C.⁵⁴ Zenão de Cítio fundou a escola estoica. Certa vez, estando com seu navio ancorado no porto de Atenas, ele entrou numa loja de livros e começou a ler as *Memoráveis* de Xenofonte. Fascinado com aquilo que estava lendo, pergunta ao proprietário onde poderia encontrar um homem como Sócrates. “Naquele exato momento Crates passava por lá, e o livreiro apontou para o filósofo e disse: ‘Segue aquele homem!’ Desde então ele se tornou discípulo de Crates” (*D.L.*, VII, 3).

⁵² Pierre Hadot discorda desta visão de que as escolas clássicas foram mais teórico-especulativas (HADOT, 2017, p. 89-109).

⁵³ A respeito dessa função terapêutica da filosofia helenística vale a pena conferir o trabalho de Martha Nussbaum intitulado “*La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*” – “A terapia do desejo: teoria e prática na ética helenística” (Nussbaum, 2003).

⁵⁴ Há divergências quanto o ano da fundação da escola. Pois, enquanto Radice diz que “... o estoicismo subiu a ribalta do pensamento grego nos últimos anos do século IV a.C.” (2016, p. 17). Por outro lado, Barnes e Gourinat afirmam: “A escola estoica foi fundada em Atenas por Zenão de Cítio, no início do século III antes de nossa era” (2013, p. 19).

Após ter deixado Crates, Zenão passou ainda vinte anos ouvindo outros mestres; entre eles figuram os acadêmicos Xenócrates e Polémon, o megárico Stilpon e o dialético Diodoro (*Idem*, VII, 2.16). Só então ele decidiu abrir sua própria escola, mas, como não era ateniense, não lhe foi possível comprar um terreno para acolher seus discípulos. Por isso, começou a expor suas ideias em frente a Colunata Pintada na ágora, naquela que tinha as pinturas de Polígnotos. No início seus seguidores foram denominados de zenonianos, mas como Colunata em grego se diz *Stoá*, os atenienses passaram a chamá-los de estoicos (*D.L.*, VII, 5).

Com a morte de Zenão, a escola passou a ser dirigida por Cleantes e, em seguida, por Crisipo⁵⁵. Nesse período ela ficou circunscrita basicamente a Atenas. Sua expansão começa com Panécio, responsável por introduzi-la em Roma (Bréhier, 1998, p. 323) e Possidônio, o mestre de Cícero. No entanto, foi só a partir do suicídio de Catão de Útica, por causa da vitória de Júlio César sobre Pompeu, que o estoicismo passou a ter uma maior visibilidade em Roma (Gourinat; Barnes, 2013, p. 21 e 26).

Até aqui, coletamos informações encontradas nos comentadores do estoicismo. Todavia, se quisermos ler suas fontes propriamente ditas nos depararemos com uma grande dificuldade. Pois, embora se saiba, pelo relato de outros, que os estoicos produziram muitos escritos, quase tudo se perdeu. O que se tem do antigo e médio estoicismo são apenas testemunhos e fragmentos de seus textos. Esses se compõem de passagens da doutrina que se encontram em escritores que os leram ou participaram de suas palestras ou debateram com eles.

Entre os autores não estoicos, mais conhecidos, que nos transmitiram os ensinamentos do *Pórtico* podemos citar: *Diógenes Laércio*, historiador e autor de *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*; *Cícero*, um Acadêmico, que é considerado uma das fontes mais importantes do estoicismo; *Plutarco* de Queroneia, platônico que conhecia bem a doutrina da *Stoá*; *Galeno* de Pérgamo, filósofo e médico pessoal de Marco Aurélio; *Sexto Empírico*, um cético que menciona frequentemente os estoicos; *Alexandre* de Afrodísia, que teve acesso direto aos seus textos; e *Plotino*, que demonstra conhecer bem suas obras⁵⁶. Por outro lado, os estoicos da era imperial, tiveram seus textos integralmente preservados. De modo que, além de darem suas contribuições à doutrina da escola, converteram-se também em importantes fontes dos ensinamentos dos mestres dos períodos antigo e médio.

⁵⁵ Diferente de Cleantes que em nada alterou os ensinamentos de Zenão, Crisipo escreveu tanto que muitos os consideram o segundo fundador do estoicismo.

⁵⁶ Sobre a situação das fontes da antiga *Stoá* e os principais autores, não estoicos, que nos transmitiram os seus ensinamentos conferir Gourinat e Barnes (2013, p. 29-32).

Aliás, diferente do epicurismo que permaneceu inalterado em seus preceitos, a *Stoa* foi uma filosofia dinâmica que, ao longo de sua história, possibilitou que seus seguidores dessem contribuições pessoais à doutrina da escola. Pode-se observar isso tanto no período médio, com Panécio e Possidônio, quanto no imperial com Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Os primeiros, mais ousados, chegaram a fazer revisões, alterações e correções na doutrina; os últimos, mais fiéis, embora sugerindo algumas críticas, contentaram-se em fazer acréscimos para melhorar os ensinamentos dos antigos.

O *Pórtico* dividiu a filosofia em três partes: lógica, física e ética (*D.L.*, VII, 39). No entanto, esta divisão não é uma invenção estoica, pois a mesma aparece também, com algumas nuances, em outras escolas helenísticas⁵⁷. Todavia, os mestres antigos criaram várias comparações para explicar o valor de cada uma das partes da filosofia, bem como para deixar claro a articulação entre elas.

Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física (*Idem.*, VII, 40).

Essas partes estão harmonicamente integradas formando um verdadeiro sistema. Aliás, segundo alguns estudiosos, esse termo aparece com os estoicos, de modo que é somente a partir deles se pode falar, propriamente, em sistema filosófico (Vaz, 1999, p. 143-144).

2.2.1.1 O estoicismo antigo

Neste tópico pretendemos expor, em linhas gerais, a doutrina estoica antiga tendo como fonte os fragmentos atualmente disponíveis, especialmente, os de Zenão e Crisipo⁵⁸. No entanto, o objetivo final é esclarecer o conceito de *desejo*, que pressupõe uma compreensão das paixões; estas, por sua vez, são um capítulo da ética, que está diretamente ligada à física. Por isso dar-se-á destaque à física e à ética com o propósito de atingir o significado de *desejo* e, a partir deste, a concepção estoica de *amor*.

⁵⁷ De acordo com Lima Vaz: “... Zenão recebe da Academia a divisão da Filosofia em Lógica, Física e Ética” (1999, p. 149).

⁵⁸ Serão tomadas como fontes primárias do estoicismo antigo os textos: **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres** de Diôgenes Laértios e o **Stoicorum Veterum Fragmenta** de Hans Von Arnim. De Laértios utilizaremos a tradução brasileira; quanto aos *SVF* faremos uso da tradução italiana.

Para os estoicos, tudo é físico, corpóreo e não há nada além disso. Logo, é inútil ocupar-se de metafísica, pois, não existe esse tipo de realidade, como pensavam Platão e Aristóteles⁵⁹. E quanto à lógica, essa nada mais é do que uma construção mental produzida pela razão com a finalidade de nos tornar capazes de compreender e explicar a realidade. A ética, por sua vez, é a tentativa de elaborar-se, a partir da física, uma proposta de bem viver que seja capaz de nos fazer felizes.

No entanto, para se compreender a extensão da física estoica, faz-se necessário entender antes o que seja o *logos*. A natureza é composta de dois princípios, que são: *logos* e *matéria*; o primeiro é ativo e o segundo passivo. A atividade do *logos* é dar forma à matéria (D.L., VII, 134); esta, uma vez formada, é expressão daquele. No entanto, a atividade do *logos* sobre a matéria não é algo que ficou num passado distante, ela continua acontecendo, pois, o *logos* é fogo divino, o que faz da natureza uma realidade dinâmica⁶⁰.

Por sua vez, o *logos* lança na matéria as razões seminais ou sementes racionais e estas lhe dão forma (Crisipo, SVF, II, 1027[1]). Esse processo é dinâmico, de modo que, ao receber essas sementes, a matéria produzirá os seres, que irão evoluindo até atingirem a perfeição das formas recebidas (*Idem*, SVF, II, 986). Todavia, o desenvolvimento destes seres⁶¹ dependerá das circunstâncias a que forem submetidos.

Entretanto, todas as coisas, todos os viventes, inclusive o homem, fazem parte desse processo e devem evoluir até a perfeição. E quando atingirem esse ponto, o *fogo divino* queimará e destruirá tudo. Contudo, isso ainda não será o fim, pois o *logos* reiniciará o processo e tudo voltará a acontecer outra vez.

Os estoicos afirmam que os planetas [...] em tempos definidos determinam a conflagração e a destruição da realidade. Então, novamente, o cosmos se reformará como era no início [...]. E Sócrates e Platão e cada homem com seus amigos e concidadãos retornarão; [...] cada cidade e aldeia, cada campo, se elevarão iguais. A regeneração do todo não será um caso único, mas será repetida várias vezes: ou melhor, as mesmas coisas se seguirão indefinidamente sem parar (*Ibidem*, SVF, II, 625)⁶².

⁵⁹ Vale salientar que os estoicos antigos elaboraram uma doutrina dos incorpóreos, mas, jamais afirmaram que estes fossem realidades metafísicas (Rocha, 2000b, p. 117).

⁶⁰ Vemos aqui uma clara referência a tese de Heráclito quando ele diz: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (Heráclito, *frag.*, 30).

⁶¹ E Pierre Hadot afirma que “... a razão cósmica corresponde a uma necessidade rigorosa, ainda mais porque os estoicos a representam sobre o modelo heraclítico de uma força, o Fogo, sopro e calor vital que, misturando-se totalmente à matéria, gera todos os seres, como uma semente na qual todas as sementes estão contidas e a partir da qual elas se desenvolvem” (2017, p. 192).

⁶² “Gli Stoici affermano che i pianeti [...] in tempi prefissati determinano la conflagrazione e la distruzione della realtà. Poi, di bel nuovo, il cosmo si riformerà così com'era all'origine: [...] E torneranno ad esserci Socrate e Platone e ciascun uomo coi suoi amici e concittadini; [...] ogni città e villaggio, ogni campo, risorgerà

A primeira fase desse processo eles a chamaram de conflagração universal e a segunda de palingenesia. Essa é a famosa tese estoica do eterno retorno, que muitos, por desconhecerem a filosofia helenística, atribuem-na a Friedrich Nietzsche.

Todavia, não devemos nos preocupar com a conflagração universal, uma vez que ela só acontecerá quando tudo atingir a perfeição. O importante é que o *logos divino* tem um *destino* e uma *providência* para todas as coisas. Esses dois conceitos se completam na teoria estoica, embora pareçam se confundir (Cleanto, *SVF*, I, 551). No entanto, podemos dizer que o “... destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos” (*D.L.*, VII, 149); e que “... a providência move tudo segundo uma distribuição ótima e mais específica dos seres, sem nada descuidar” (Cleanto, *SVF*, I, 548). Portanto, enquanto o destino é uma teleologia racional, a providência é o próprio *logos* conduzindo esse plano até que toda a natureza atinja o seu *telos*.

Ora, o homem faz parte desse processo; então, afinal, o que é ele? Antes de responder essa pergunta, é importante saber que, para os estoicos, não existe uma disciplina específica para estudá-lo; visto que a filosofia se divide apenas em lógica, física e ética. O ser humano acaba sendo o elemento central de todas elas; pois, de que se ocupa a ética, senão do seu comportamento ideal; e o que estuda a lógica, senão o seu correto modo de pensar. A parte da filosofia que procura entendê-lo é a física. Esta, por sua vez, começa dizendo que o homem é o ser mais completo do cosmo, ou seja, um microcosmo; e da mesma forma que a natureza é composta de matéria e logos, ele também se compõe desses dois princípios⁶³, sendo que nele a matéria é o corpo e o logos é a alma.

Mas, qual a relação entre a razão humana e o logos universal? Aqui, como sempre, os paradigmas modernos dificultam a compreensão dos antigos; pois, se na visão atual, a racionalidade é exclusiva do homem, para os estoicos, a própria natureza é dotada de razão. Ademais, enquanto a razão cósmica é fogo-divino que se espalha por toda a natureza, a alma humana individual é apenas uma das suas incontáveis centelhas (*D.L.*, VII, 156-157). No entanto, o homem é o mais perfeito de todos os seres, exatamente, porque é o único no qual o *logos* toma consciência de si (Radice, 2016, p. 109-110).

uguale. La rigenerazione del tutto non sarà un caso unico, ma si ripeterà più volte: o meglio, le stesse cose si susseguiranno indefinitamente senza sosta”. (Tradução nossa).

⁶³ Sobre essa questão Zeferino Rocha afirma: “Para os estoicos, a mais importante materialização do fogo, no processo evolutivo da formação do cosmo, era o homem. Ele era um microcosmo e tinha também o duplo princípio (matéria e causa) que se encontrava na origem do mundo” (2000b, p. 119).

Embora se tenha chegado à definição de homem, até aqui tratou-se apenas de física. A questão agora é saber como os estoicos fizeram a passagem da física para a ética. Ora, a resposta a essa questão está implícita nas afirmações anteriores, pois, uma vez que o homem é o único capaz de conhecer tanto a racionalidade da natureza quanto a sua própria, logo, somente ele tem condições de viver eticamente (*Idem*, 2016, p. 127). Portanto, a ética outra coisa não é senão a física levada às suas últimas consequências; assim, pode-se dizer que a ética é o fruto natural e maduro da física (Vaz, 1999, p. 154).

Com o intuito de esclarecer melhor essa transição da física para a ética, os fundadores do *Pórtico* criaram o conceito de *oikeiosis*. Esse termo grego que é, comumente, traduzido por *apropriação* corresponde à uma espécie de *regra universal de sobrevivência* de tudo o que vive. Isso significa que todo vivente, recebe do *logos*, como *primeiro impulso*, o conhecimento de seu próprio ser, que o leva, conseqüentemente, a apropriar-se de si mesmo e buscar sua auto conservação.

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. [...] Crisipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. [...] Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim (*D.L.*, VII, 85).

O homem, como integrante da natureza, também é atingido pela *oikeiosis*. Contudo, nele, a mesma alcança um outro nível, tornando-o diferente das plantas e animais, adaptando-se às suas potencialidades. De tal modo que, esse seu *primeiro impulso* é otimizado pela sua racionalidade. Acerca disso, os estoicos afirmam:

... a natureza não faz diferença alguma entre as plantas e os animais [...]. E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso (*Idem.*, VII, 86).

No entanto, diferente dos outros animais, nele a razão é naturalmente submetida a um processo de amadurecimento que só se completa por volta dos 14 anos de idade (Zenão, *SVF*, I, 149[1]). Assim, no início da vida ele parece em nada diferenciar-se dos irracionais; no entanto, quando chega à maturidade da razão, seu impulso primeiro é de apropriar-se e conservar a própria natureza, ou seja, sua racionalidade. Afinal, o “... que tem o homem de seu? A razão. Graças a ela, vale mais que os animais, e, entretanto, menos que os deuses. A perfeição

da razão é, portanto, o bem específico do homem, enquanto todos os outros caracteres ele divide com os animais e os vegetais” (Crisipo, *SVF*, III, 200a [1])⁶⁴.

Quando falamos em ética, logo nos vem à mente o *bem viver*, ou seja, um modo de vida que nos garanta a verdadeira felicidade. Nesse sentido, Zenão e Crisipo afirmavam que a finalidade da ética pode ser resumida às seguintes regras: *viver conforme a natureza*, *viver de acordo com a razão* e *viver na virtude*. Essas três fórmulas se completam e se equivalem, visto que tanto a natureza cósmica quanto a humana são dotadas de racionalidade. Logo, para o ser humano, viver na virtude é o mesmo que seguir a natureza ou a própria razão⁶⁵.

Sendo assim, a virtude é o bem do homem porque o torna pleno, já que o faz viver em harmonia com a razão. Além disso, a virtude implica necessariamente em sabedoria; uma vez que apenas o sábio conhece o *logos* da natureza e age de acordo com ele. O vício, no entanto, implica em ignorância; já que o tolo, desconhecendo a racionalidade cósmica, age contra ela. Portanto, enquanto o ignorante, mergulhado nos vícios, se enche de inquietações; o sábio, vivendo na virtude, goza de paz e felicidade. Eis o que diz Crisipo acerca disso:

Qual é a natureza específica do homem? *A razão, que quando é reta e perfeita dá ao homem a plenitude da felicidade*. Por conseguinte, se toda coisa quando realiza perfeitamente o seu bem específico é digna de louvores e atinge o seu bem natural, e se o bem específico do homem é a razão, então, uma vez que este a tenha realizado plenamente, será digno de louvores e terá atingido o seu fim natural. *Uma tal razão perfeita leva o nome de virtude e é exatamente a coerência moral*. (Crisipo, *SVF*, III, 200a [2]. grifo nosso)⁶⁶.

Até aqui fica evidente que a ética estoica é fortemente influenciada pelo moral intelectualista de Sócrates. No entanto, esses filósofos enfrentaram, pela primeira vez, o espinhoso problema da *acrasia*, que nos coloca a questão: como alguém que conhece o bem pode agir mal? De início, eles parecem concordar com Sócrates, mas o tempo, as circunstâncias e as evidências os levam a admitir que, realmente, há pessoas que mesmo conhecendo o bem

⁶⁴ “*Che cos'ha l'uomo di suo? La ragione. Grazie ad essa vale piu degli animali, e però meno degli dei. La perfezione della ragione è dunque il bene specifico dell'uomo, mentre tutte gli altri caratteri egli li condivide con gli animali e i vepetali*”. (Tradução nossa).

⁶⁵ Sobre essa questão Zeferino Rocha afirma: “Posto isto, facilmente se compreende que, para os estoicos, o objetivo da ética pudesse ser resumido, como fizeram Zenão, Cleanto e Crisipo, nas seguintes fórmulas: viver de conformidade com a Natureza [...], viver de conformidade com a razão [...] e viver segundo a virtude [...]. Estas fórmulas, elaboradas em momentos diversos da sistematização teórica da doutrina estoica, mutuamente se completavam e se explicavam. A natureza, cujo modelo assegurava a retidão ética do agir humano, era tanto a natureza cósmica regida pelas leis universais, quanto a natureza do homem individual” (2000b, p. 120-121).

⁶⁶ “*Qual è la natura specifica dell'uomo? La ragione, che quando è retta e perfetta dà all'uomno la pienezza della felicità. Di conseguenza, se ogni cosa quando realizza perfettamente il suo bene specifico, è degna di lode e raggiunge il suo fine naturale, e se il bene specifico dell'uomo è la ragione, allora, una volta che questi l'abbia pienamente realizzata, sarà degno di lode e avrà raggiunto il suo fine naturale. Una tale ragione perfetta prende il nome di virtù e altro non è che la coerenza morale*”. (Tradução nossa).

não conseguem agir de acordo com este (Crisipo, *SVF*, III, 389). Então, se questionam: afinal, por que isso acontece? E para responder essa pergunta, eles tiveram que acrescentar à sua ética um capítulo especial sobre as paixões.

No entanto, antes de examinar a teoria das paixões faz-se necessário entender o que são os *indiferentes*. De acordo com os estoicos o único bem é a virtude e o único mal é o vício. Porém, entre o bem e o mal existem muitas coisas que, por si mesmas, não são nem boas nem más. Apolodoro de Selêucia explica claramente essa questão, dizendo:

Nem boas nem más são aquelas coisas que não trazem vantagem nem dano à verdadeira essência do homem, como a vida, a saúde, o prazer, a beleza, o vigor físico, a riqueza, a boa fama, a nobreza de origens; e também as condições contrárias a estas não são nem boas nem más, por exemplo, a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a fraqueza, a pobreza, o ser desconhecido, as origens humildes e outros estados semelhantes (Apolodoro de Selêucia, *SVF*, III, 14) ⁶⁷.

Embora as coisas que iniciam essa lista nos tragam algum benefício e as outras algum prejuízo, as primeiras podem ser desejadas e as segundas rejeitadas em termos relativos, nunca de forma absoluta (*D.L.*, VII, 102). Assim, mesmo insistindo que todas essas coisas são *indiferentes*, os estoicos admitem que algumas têm valor e outras não; por isso, umas merecem ser escolhidas e as demais rejeitadas. Todavia, o valor não está nas coisas em si, mas no quanto elas podem contribuir para uma vida de acordo com a razão e a virtude.

Das coisas indiferentes os estoicos dizem que algumas merecem ser escolhidas, e outras merecem ser rejeitadas. Dignas de escolha são aquelas que têm valor; merecedoras de rejeição serão as destituídas de valor. Eles entendem por “valor” uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem; mas, entendem também uma certa potência ou utilidade mediata que contribui para a vida segundo a natureza ... (*Idem*, VII, 105).

Quanto às paixões, segundo Zenão, elas são consequências de um falso juízo. Por exemplo, se alguém é atraído pela riqueza, mas sua razão não está corrompida, logo entende que ela é uma coisa *indiferente*, embora possa ser útil, quando atende as suas necessidades. Porém, se sua razão estiver pervertida, certamente ele fará um juízo errado a respeito dela, julgando-a um bem em si mesma; e desse falso juízo surgirá, em sua alma, um movimento irracional de supervalorização da riqueza, isto é, uma paixão, que nesse caso pode se expressar em forma de ambição e avareza (Rocha, 2000b, p. 123). Além disso, Zenão também disse que a “... paixão é um movimento psíquico que se desvia da reta razão contra a natureza. Mais

⁶⁷ “Né buone né cattive sono quelle cose che non recano né vantaggio né danno, come la vita, la salute, il piacere, la bellezza, la vigoria fisica, la ricchezza, la buona fama, la nobiltà di origini; e anche le condizioni contrarie a queste non sono né buone né cattive, ad esempio la morte, la malattia, la sofferenza, la bruttezza, la debolezza, la povertà, l'essere sconosciuti, le umili origini e gli altri stati simili”. (Tradução nossa).

sucintamente, é um impulso excessivo, onde ‘excessivo’ significa aquilo que se afastou da condição estável da natureza” (Zenão, *SVF*, I, 205[3])⁶⁸.

No entanto, enquanto Platão e Aristóteles fragmentam a alma em uma parte racional e outra irracional; para os estoicos, a alma humana é sempre una e racional⁶⁹. Logo, como as paixões são movimentos irracionais que contrariam a reta razão, elas não fazem parte da alma. Além disso, uma vez que são impulsos excessivos que impedem o homem de viver de acordo com a natureza, pode-se dizer que as paixões são más⁷⁰.

Assim como são muitas as coisas *indiferentes* que geralmente vemos como se fossem boas ou más, muitos também são os movimentos passionais que nos direcionam a elas. No entanto, para os estoicos, existem apenas quatro paixões originárias das quais derivam todas as outras. Crisipo as explica da seguinte forma:

Quanto ao gênero, são as quatro paixões originais: desejo, medo, dor e prazer. Desejo e medo são formas de antecipação: uma em relação a algo que parece um bem e a outra em relação a algo que parece um mal. Depois, há prazer e dor: um ocorre quando realizamos nosso desejo ou escapamos de algo que temíamos, a outra quando deixamos de realizar um desejo ou nos deparamos com algo que temíamos (Crisipo, *SVF* III, 378)⁷¹.

Quando alguém acredita que uma coisa *indiferente* é boa, ao vê-la, nele desperta o *desejo* de possuí-la; quando, ao contrário, crê que seja má, surge em sua alma o *medo* de ser atingido por ela. No primeiro caso, se o *desejo* for realizado, ele sentirá *prazer*; mas, uma vez frustrado, sofrerá *dor*. No segundo caso, se conseguir evitar o mal que *teme*, sentirá o *prazer* do alívio; mas, se for atingido por ele, sofrerá *dor*. Além disso, os estoicos apresentam um quadro

⁶⁸ “... la passione è un moto psichico che devia dalla retta ragione e contro natura. Più sinteticamente è un impulso eccessivo, dove con ‘eccessivo’ si intende quello che si è allontanato dalla stabile condizione di natura”. (Tradução nossa).

⁶⁹ Acerca dessa questão Diogo Luz esclarece: “Nesse aspecto, os estoicos gregos são radicalmente diferentes de Platão e Aristóteles, pois não dividem a alma em partes racionais e irracionais. Platão, porque divide a alma em duas partes irracionais e uma racional (*Rep.*, Livro IV), defende que a parte racional deve subjugar as outras duas para que as paixões não se estabeleçam e acabem por desviar o ser humano do caminho virtuoso. A divisão da alma nas partes apetitiva, irascível (impetuosa) e racional [...] faz com que a psicologia platônica dependa da consideração de partes distintas, diferenciando-se da perspectiva monista estoica. Aristóteles, por sua vez, também divide a alma, mas em duas partes: racional e irracional [...] (*EN*, 1102a25-30). Nesse sentido, Aristóteles também diverge da psicologia estoica, pois, assim como Platão, sustenta uma psicologia fragmentada” (Luz, 2019, p. 113).

⁷⁰ Sobre esse assunto Suzane Husson afirma: “Contudo, mesmo que os estoicos divergissem na análise das paixões, a erradicação de toda a paixão era o seu ideal comum, [...] porque a paixão é um mal que, por definição, excede toda medida” (2013, p. 146). Por enquanto, fica firmada essa tese. No entanto, mais à frente, retomaremos e aprofundaremos essa questão acerca da maldade ou bondade das paixões.

⁷¹ “Quanto al genere, queste sono le quattro passioni originarie: desiderio, paura, dolore e piacere. Desiderio e paura sono forme di anticipazioni: l'uno in relazione a qualcosa che sembra un bene, e l'altra in relazione qualcosa che sembra un male. Ci sono poi piacere e dolore: l'uno si ha quando realizziamo un nostro desiderio o sfuggiamo a qualcosa che temavamo, l'altro quando non riusciamo ad attuare un desiderio o incappiamo in qualcosa che temevamo”. (Tradução nossa).

classificatório no qual, das quatro paixões originárias, derivam várias outras que são suas espécies ⁷².

É importante notar que entre as quatro paixões originárias, as duas primeiras são mais importantes que as outras porque as produzem. De modo que *prazer* e *dor* são consequências de *desejo* e *medo*; pois, se estes forem eliminados, já não será possível sentir aqueles. Então, temos aqui duas paixões realmente fundamentais. Todavia, enquanto o *desejo* é a uma força impulsora, o *medo*, ao contrário, é repulsora. Isso significa que o *medo* nada mais é do que uma inversão do *desejo*. Assim, pode-se concluir, que a principal causa de todas as paixões é exatamente o *desejo* ⁷³.

No entanto, se as paixões são impulsos excessivos contrários a razão que impedem o ser humano de viver conforme a sua natureza; então, o que se fazer com elas? Aristóteles havia proposto, uma espécie de moderação das paixões que, mais tarde, foi chamada de *metriopatia* ⁷⁴. Nesse ponto, os estoicos foram bem mais radicais, pois aconselharam a total eliminação delas, o que foi denominado de *apatia*. Crisipo esclarece bem a diferença entre a posição estoica e a aristotélica, quando diz: “Frequentemente se pergunta se é suficiente ter paixões moderadas, ou se não se deve ter nenhuma paixão: os nossos eliminam completamente as paixões, os peripatéticos se satisfazem com moderá-las” (Crisipo, *SVF*, III, 443) ⁷⁵.

Todavia, é preciso que se entenda, de uma vez por todas, que a *apátheia* estoica, nada tem a ver com o sentido que essa palavra ganhou a partir da modernidade. Pois, embora a psicologia use esse vocábulo, o sentido que lhe é dado é completamente diferente. Enquanto a *apatia* moderna é um termo pensado para designar uma espécie de desânimo geral ou uma completa falta de interesse pela vida; no sentido estoico, ao contrário, *apatia* significa uma ascese moral que visa a plena realização de quem a pratica. Aquele que vive num constante estado de desânimo está emocionalmente doente; ao passo que o estoico é alguém perfeitamente

⁷² O quadro completo das quatro paixões e suas espécies se encontra em Diogênes Laértios (VII, 111-114).

⁷³ Embora essa tese não seja muito clara nos fragmentos dos estoicos antigos, em Epicteto ela é desenvolvida e explicitamente assumida (*Diatribes*, III, II, 3; IV, I, 175).

⁷⁴ Veja-se, por exemplo, o que Aristóteles disse sobre essa questão em sua *Ética* a Nicômaco “Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo. Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. [...] A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. [...] E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania” (*EN.*, II, 6, 1106b-1107a).

⁷⁵ “*Ci si è spesso chiesti se sia sufficiente avere passioni moderate, o se non si debba avere alcuna passione: i nostri eliminano completamente le passioni, i Peripatetici si accontentano di moderarle*”. (Tradução nossa).

saudável. Sendo assim, enquanto a apatia moderna pode ser uma doença psíquica, a apatia estoica é, na verdade, uma terapia da alma⁷⁶.

E para que ficasse bem claro que o sábio é alguém emocionalmente saudável, que tem o controle das suas emoções, sentimentos e impulsos, os estoicos desenvolveram ainda a teoria dos bons afetos⁷⁷, que são três: a vontade, a cautela e a alegria. Mas, se as paixões são más por que esses afetos são bons? Exatamente porque enquanto aquelas são contrárias à razão, estes são de acordo com ela.

É possível fazer uma correspondência entre as paixões e os bons afetos. Enquanto o *desejo* procura um bem ilusório, a *vontade* busca o que realmente é bem; enquanto o *medo* teme um mal aparente, a *cautela* toma precaução em relação ao que de fato é mal; enquanto o *prazer* ocorre pela obtenção de algo aparentemente bom; a *alegria* é fruto da posse do verdadeiro bem. Entre os bons afetos não existe um que corresponda à *dor* (*Tusc.*, IV, 14), pois essa paixão sempre aparece na iminência do mal (Zenão, *SVF*, I, 212[2]), que é o vício, mas o sábio já não permite que este se aninhe dentro de si.

Além disso, assim como das quatro paixões fundamentais derivam várias outras, de igual modo, dos bons afetos derivam outros que são conforme a razão. O quadro completo é o seguinte: da *vontade* derivam a bondade, a benevolência, a sociabilidade e a amabilidade; da *cautela* resultam a modéstia e a pureza; e da *alegria* procedem a satisfação, o contentamento e a felicidade (*D.L.*, VII, 116).

2.2.1.2 O amor na Stoá antiga

Explicar-se-á agora a respeito das várias formas de amor que se encontram nos fragmentos dos estoicos antigos. Desses textos pode-se extrair pelos menos cinco tipos ou níveis de amor. Inicialmente ele aparece como uma *força cósmica*; a seguir se mostra como *amor sui* ou *amor de si*; depois se revela uma *paixão* derivada do desejo; noutro momento se confunde com a própria *amizade*; e, por fim, o amor atinge o seu ponto mais alto tornando-se *solidariedade humana*.

⁷⁶ A respeito da filosofia estoica como terapia da alma conferir de trabalho de Nussbaum (2003, caps. 9 e 10).

⁷⁷ Alguns estudiosos usam a expressão “bons afetos”, como é o caso de Suzanne Husson que afirma: “Com efeito, no lugar das paixões, o sábio experimenta os ‘bons afetos’ [...]. Os bons afetos são, assim, a versão razoável dos movimentos cujo excesso resulta em três paixões fundamentais, ou seja, o desejo, o prazer e o medo” (2013, p. 146-147). Outros preferem falar de “boas paixões” (Luz, 2019, p. 128); porém, tal uso implica em afirmar que existem paixões más e boas. Essa divergência aparece também nas traduções; pois, enquanto na versão espanhola (*D.L.* VII, 116) é traduzido por “afeições boas” (Laercio, 2007, p. 375); na versão brasileira é traduzido por “disposições passionais boas” (Laértios, 2008, p. 207).

A primeira concepção estoica de amor é tomada da mitologia grega e da filosofia pré-socrática. Partindo de Tales de Mileto que dizia ser a água o princípio de todas as coisas, teoria essa, aliás, que se baseava em Hesíodo, Zenão afirma que o próprio caos é uma substância úmida anterior a toda ordem cósmica (Zenão, *SVF*, I, 103[1-2]). Por isso, ele interpreta “... o caos de Hesíodo como se fosse água: a condensação da água gera lama, que, consolidando-se, se solidifica na terra. O terceiro elemento [...] é o amor, semelhante ao fogo” (*Idem*, *SVF*, I, 104) ⁷⁸. Portanto, conclui-se que para os estoicos, o amor é uma força cósmica que está no processo de ordenação do caos, ou seja, o amor é gerador, ordenador e mantenedor do *cosmo*.

A segunda forma de amor que aparece nos fragmentos estoicos está ligada à teoria da *oikeiosis* ⁷⁹, uma vez que o *logos* munuiu os viventes com um *primeiro impulso* que gerou neles uma consciência de si e uma busca por sua auto conservação (Crisipo, *SVF*, III, 178). Na verdade, a *oikeiosis* suscita em todos os seres vivos um *amor sui*, que os induz a lutar por suas vidas. O ser humano também é dotado desse tipo de amor que o leva a assumir-se, especialmente, a sua racionalidade (*Idem*, *SVF*, III, 184[3]), além de cuidar da preservação de sua espécie. De acordo com Crisipo:

A natureza universal, que é nossa mãe, desde o nascimento incutiu em nós e criou em nós o amor e o afeto por nós mesmos [...]; aliás “esta mesma natureza” estabeleceu que o princípio de conservação da espécie humana reside precisamente nisto: isto é, no fato de que cada um, assim que vê a luz, tem conhecimento e sente atração por essas realidades que os antigos pensadores chamavam de “prime per natura” que consistem em aproveitar tudo o que é bom para o corpo e evitar tudo o que faz mal (*Ibidem*, *SVF*, III, 181, grifo nosso) ⁸⁰.

Ademais, no ser humano, assim como nos demais viventes, este *amor por si mesmo* é o fundamento do próprio desejo, uma vez que tudo que ele busca, em última instância, tem em vista sua auto conservação. Logo, o *desejo* nada mais é do que uma manifestação desse *amor sui*.

Eles estão convencidos ... que assim que um ser vivo nasce [...] ele tende a conciliar-se consigo mesmo, e se compromete a salvar a si mesmo [...]. E isso não poderia acontecer se não amassem seu próprio ser e não temessem a morte. Nem, por outro

⁷⁸ “... il caos di Esiodo! come fosse acqua: la condensazione dell'acqua genera il fango, il quale, consolidandosi, solidifica in terra. Terzo elemento [...] è l'amore, simile al fuoco” (Tradução nossa).

⁷⁹ F. E. Peters, define *oikeiosis* como: “auto-apropriação; auto-aceitação; auto-amor” (1983, p. 169). Uma explicação mais detalhada do termo se encontra na p. 40 desta tese.

⁸⁰ “La natura! universale, che è nostra madre, fin dalla nascita ci ha inculcato e ha fatto crescere con noi l'amore e l'affetto per noi stessi, [...]; inoltre ‘tale medesima natura’ ha stabilito che proprio in questo si trovasse il principio di conservazione della specie umana: cioè nel fatto che ognuno, non appena vede la luce abbia cognizione e provi attrazione per quelle realtà che gli antichi pensatori chiamavano ‘prime per natura’ le quali consistono nel godere di tutto ciò che giova al corpo e di rifuggire da tutto ciò che nuoce”. (Tradução nossa).

lado, poderiam ser movidos por qualquer *desejo* se não fossem dotados de autoconsciência e animados pelo *amor de si* (Crisipo, *SVF*, III, 182) ⁸¹.

No entanto, o desejo apresenta-se também de uma outra forma, visto que ele é uma das quatro paixões originárias do ser humano, do qual derivam várias outras, como afirma este fragmento: “O desejo é um impulso irracional do qual dependem os outros seguintes: a necessidade, [...], as brigas, a raiva, o amor, o ódio, a agressividade” (Crisipo, *SVF*, III, 396) ⁸². Logo, uma vez que o amor é uma das paixões derivadas do desejo, pode-se, então, concluir que o *amor* é uma espécie de *desejo*.

Em princípio, o amor se dirige a tudo que se apresenta como um bem; no entanto, no relacionamento com os outros, esse pode manifestar-se como um “... desejo de uma união carnal” (*Idem*, *SVF*, III, 397) ⁸³, ou seja, sexual. Todavia, os estoicos “... negam que o amor se reduza ao sexo” (*Ibidem*, *SVF*, III, 653) ⁸⁴. Pois, embora admitam que, às vezes, esse busque se expressar assim, essa forma de “... amor é uma concupiscência que não afeta os homens sérios” (*D.L.*, VII, 113), ou seja, esse tipo de “... amor é um desejo estranho ao homem virtuoso” (Crisipo, *SVF*, III, 396) ⁸⁵.

Nos fragmentos também se encontra o amor como uma tendência para fazer amigos, e, embora essa seja despertada pela beleza do outro, o que se procura é a amizade e o não sexo. Zenão esclarece isso quando afirma que o “... amor é um esforço no sentido de estabelecer a amizade, provocado pela beleza exterior; não se trata de relações sexuais, e sim de amizade” (*D.L.*, VII, 130). Nesse ponto, amor e amizade se aproximam e praticamente se confundem, como diz Crisipo: “... o amor é amor-amizade e não aquele reprovável” (*SVF*, III, 718) ⁸⁶.

Além disso, essa amizade deve ser ordenada pela razão visto que o amor é “... uma comunhão de vida, uma amizade e um afeto ardente e conforme a reta razão na relação com os amigos” (*Idem*, *SVF*, III, 292[1]) ⁸⁷. Pois, a verdadeira ciência do amor é aquela que procura relacionar-se com os jovens, mirando neles à virtude (*Ibidem*, *SVF*, III, 717).

⁸¹ “Sono convinti... che appena un essere vivente nasce [...] tenda a conciliarsi con se stesso, e si impegni a salvare sé e il proprio essere. [...] E ciò non potrebbe darsi se essi non amassero il proprio essere, e non temessero la morte. Né d'altra parte potrebbero essere mossi da alcun desiderio se non fossero dotati di una coscienza di sé e animati dall'amore di sé”. (Tradução nossa).

⁸² “Il desiderio è un impulso irrazionale da cui dipendono i seguenti altri: il bisogno, [...], la rissosità, l'ira, l'amore, l'odio, l'aggressività”. (Tradução nossa).

⁸³ “... desiderio di un'unione carnale”. (Tradução nossa).

⁸⁴ “... negano che l'amore si riduca al sesso”. (Tradução nossa).

⁸⁵ “... amore è un desiderio estraneo all'uomo virtuoso”. (Tradução nossa).

⁸⁶ “... l'amore è l'amore-amicizia e non quello riprovevole”. (Tradução nossa).

⁸⁷ “... una comunione di vita, un'amicizia e un affetto ardente e conforme a retta ragione nella relazione con gli amici”. (Tradução nossa).

Todavia, por muitos que sejam os amigos, o amor tende a ultrapassar os limites da amizade. E aqui se recorda que, assim como as paixões, os *bons afetos* também se desdobram em vários outros. De modo que a *vontade* gera a bondade, a benevolência, a sociabilidade e a amabilidade (Crisipo, *SVF*, III, 431); e esses se encaixam perfeitamente como expressões do amor enquanto *solidariedade humana*.

E o que fundamenta essa forma mais ampliada de amor não é outra coisa senão o fato de que o pai “... comum de todos é o cosmos ... para ascendentes nobres ou para ascendentes humildes” (*Idem*, *SVF*, III, 349) ⁸⁸. Afinal, apesar das diferenças físicas, sociais e econômicas, somos iguais, visto que essas coisas não fazem parte da essência humana, que é a razão (*Idem*, *SVF*, III, 343). Por isso, os estoicos admitiam em sua escola não somente homens livres, mas igualmente estrangeiros, escravos e mulheres ⁸⁹; uma vez que, não “... há ninguém [...] que sob a orientação da natureza não possa alcançar a virtude” (*Ibidem*, *SVF*, III, 343) ⁹⁰.

Além disso, aquele que nos criou nos fez sociáveis uns para com os outros, não só para com alguns, mas para com todos, sem qualquer tipo de distinção (*Ibidem*, *SVF*, III, 346). Pois, ninguém nasceu para estar sozinho e isolado, ao contrário, nascemos para viver juntos em sociedade, numa comunidade natural (*Ibidem*, *SVF*, III, 342).

Sendo assim, é a própria natureza que nos impulsiona a esse amor solidário e não nos permite sermos indiferentes uns com os outros. No entanto, em primeiro lugar ela nos faz amar nossos filhos. Na verdade, ela mesma é rica em exemplos desse tipo de amor, afinal até parece que ouvimos a sua voz, quando percebemos os esforços dos animais selvagens ao darem à luz e criar os seus filhotes. “Portanto, [...] é evidente que a natureza nos obriga a amar aqueles que geramos” (*Ibidem*, *SVF*, III, 340) ⁹¹.

Todavia, esse amor não se restringe apenas aos cuidados com a nossa família, mas se estende também às gerações futuras (*Ibidem*, *SVF*, III, 341). Ademais, entre os homens, o

⁸⁸ “... comune di tutti è il cosmo... per ascendenti nobili o per ascendenti umili sempre qui, a questa prima origine, si deve risalire”. (Tradução nossa).

⁸⁹ Martha Nussbaum nos fala de um opúsculo de Musonio no qual ele defende que as mulheres têm direito a estudar filosofia tanto quanto os homens. “Estes ‘argumentos’ são replicados em uma pequena obra fascinante de Musonius Rufus (professor de Epicteto, século I), intitulada ‘As mulheres também devem fazer filosofia?’, uma obra que tenta demonstrar a um interlocutor masculino imaginário que seus preconceitos contra o ensino superior feminino não resistem ao exame reflexivo de tudo o que ele mesmo acredita, diz e deseja”. “Estos «argumentos» reciben su réplica en una fascinante obra de Musonio Rufo (el maestro de Epicteto, siglo I), titulada «¿Acaso también las mujeres deberían hacer filosofía?», una obra que trata de demostrar a un imaginario interlocutor varón que sus prejuicios contra la educación superior de las mujeres no resiste el examen reflexivo de todo lo que él mismo cree, dice y desea” (Nussbaum, 2003, p. 403).

⁹⁰ “Non c'è nessuno, [...] che sotto la guida della natura non possa raggiungere la virtù”. (Tradução nossa).

⁹¹ “Pertanto, [...] é evidente que a natureza ci costringe anche ad amare quelli che abbiamo generato”. (Tradução nossa).

amor vai além da preocupação de gerar filhos com o intuito de preservar a espécie, já que somos levados a amar a todos (Crisipo, *SVF*, III, 344) independente de parentesco. E é a própria natureza que, com esse amor, nos impulsiona a fazer o bem a um número cada vez maior de indivíduos (*Idem*, *SVF*, III, 342).

Assim sendo, podemos concluir que, de acordo com os estoicos antigos, o amor, seguindo o impulso da natureza e atingindo o seu mais alto grau de perfeição, está livre do afeto erótico, tornando-se capaz de expressar-se nas formas de solidariedade, bondade e altruísmo (*Ibidem*, *SVF*, III, 345). Afinal, o verdadeiro amor é um bem interior, fruto da harmonia da vontade do sábio com a razão universal, e é desse amor profundo que resultam todas as boas ações, assim como do *logos-divino* gera-se todo o cosmo (Elorduy, 1972, p. 237).

2.2.1.3 O estoicismo imperial e as concepções de amor em Sêneca

Em meados do século II a.C., com a vitória de Roma sobre Cartago em 146, os monarcas alexandrinos cometeram o grave erro de convidar os romanos para arbitrar suas querelas (Lara, 1989, p. 169). A partir daí, estes começam a agir e acabaram submetendo todas as monarquias ao seu domínio (Burns, 1993, p. 148). De modo que, quando os primeiros intelectuais latinos, como Catão e Cícero, entraram em contato com os estoicos, Roma já vivia a agitação das disputas políticas geradas pelas intenções de Júlio César de transformá-la num grande império.

E quando, na segunda metade do século I a.C., o estoicismo chega à Roma, embora essa ainda fosse uma república, tamanho era o seu domínio sobre o mundo antigo que o império já era uma realidade ⁹². Portanto, a coroação de Otávio Augusto como imperador em 27, nada mais foi que a oficialização daquilo que, na prática, já existia. No entanto, os grandes nomes do neoestoicismo como Sêneca, Musônio, Epicteto e Marco Aurélio viveram nos tempos do império propriamente dito.

Em Roma, a filosofia estoica se depara com uma situação parecida, mas não de todo igual, a que enfrentara nas cidades gregas. Duas diferenças se fazem notar: a primeira, uma espécie de surto religioso que terá início com a *pax romana* (Lara, 1989, p. 169-171) e que chegará ao seu ápice no século III; a segunda, a mentalidade romana que, ao contrário da grega, era eminentemente prática. Essas novidades terão grande influência no estoicismo imperial, de modo que o enfoque na ética será ainda maior (Long, 2013, p. 197) e o tema religioso deixará

⁹² Sobre a expansão romana desde o início e ao longo de toda a sua república conferir Burns (1993, p. 142-148).

a sua marca. Assim, enquanto teorias da física, como a conflagração universal, são negligenciadas ou esquecidas (Lara, 1989, p. 180), algumas teses de caráter religioso serão incorporadas à doutrina estoica (Long, 2013, p. 211-212).

O primeiro grande nome do estoicismo que desponta no cenário romano é, sem dúvida, Seneca (4 a.C. – 65 d.C.), nascido em Córdoba, na Espanha. Ele foi inicialmente preceptor e depois conselheiro de Nero. Porém, acabou caindo em desgraça e sendo obrigado ao suicídio, ironicamente, por ordem do imperador. Durante sua vida conturbada, ele não abriu nenhuma escola, todavia, produziu uma vasta obra, na qual se incluem as famosas *Consolações*, os *Diálogos* e um grande número de *Cartas* enviadas aos seus discípulos⁹³.

Em seus escritos se acha uma preciosa fonte das ideias dos antigos estoicos, mas, por outro lado, também se encontram valiosas contribuições aos seus ensinamentos. De modo que sua relação com eles é bastante curiosa, pois se, em alguns momentos, os cita, resume e explica, noutros, os questiona e faz acréscimos originais aos seus preceitos. O objetivo aqui é expor algumas das principais críticas e colaborações de Sêneca à doutrina estoica, especialmente, em relação ao amor.

Todavia, para se chegar à concepção senequiana de amor é preciso começar por suas explicações sobre a amizade. Esta, às vezes, é apresentada por Sêneca como um instinto natural; por exemplo, na epístola 9 ele afirma: “Assim como existe o ódio à solidão e o apetite pela sociedade, e a natureza aproxima os homens uns dos outros, também existe um apetite natural que nos faz desejar as amizades” (*Epist.*, 9, 17)⁹⁴. No entanto, outras vezes, ele fala da amizade como uma virtude, como faz em outra passagem dessa carta, quando diz: “O sábio, ainda que contente consigo mesmo, quer ter um amigo, mesmo que seja apenas para exercer a amizade, para que tão grande virtude não fique ociosa” (*Epist.*, 9, 8)⁹⁵.

Na mesma epístola, quando lhe é perguntado se o sábio precisa de amigos para ser feliz, Sêneca responde, enfaticamente: não (*Epist.*, 9, 5). Mas, insatisfeito com essa resposta, Lucílio pede-lhe uma explicação e ele esclarece que o sábio convive muito bem consigo, pois tem em si mesmo o seu melhor amigo (*Epist.*, 9, 16). Porém, seu correspondente novamente o questiona escrevendo: se é assim, por que então o sábio deve procurar ter amigos? E a resposta é simplesmente paradoxal:

⁹³ Para maiores detalhes da vida e da obra de Sêneca vale apenas ler Pierre Grimal (2004, p. 912-913).

⁹⁴ “*Así como hay el odio a la soledad y el apetito de la sociedad, y la naturaleza acerca a los hombres los unos a los otros, así hay también un apetito natural que nos hace apetecer las amistades*”. (Tradução nossa).

⁹⁵ “*El sabio aunque se contente consigo mismo, quiere tener un amigo, aunque no sea más que por ejercer la amistad, para que una virtud tan grande no esté ociosa*”. (Tradução nossa).

... para que tenha alguém para cuidar quando estiver doente, alguém para libertar quando estiver cercado de inimigos. [...] Por que procuro um amigo? Para ter alguém por quem eu possa morrer, para ter alguém para seguir no exílio, de cuja morte saia eu ao encontro sacrificando minha vida (*Epist.*, 9, 8.10) ⁹⁶.

Quanto ao amor que, desde os pré-socráticos, é muitas vezes confundido com a amizade (Beltrán Serra, 2008, p. 36), Sêneca faz questão de enfatizar a diferença entre esses dois conceitos em suas conversas com Lucílio nos seguintes termos: “Porque agora me amas, mas não és meu amigo. ‘Por quê? São diferentes estas coisas entre si?’ Mais que isso, são desiguais” (*Epist.*, 35,1) ⁹⁷.

Dessa forma, enquanto a amizade começa como instinto natural e pode evoluir para a virtude, o amor é apenas um afeto que busca ser correspondido, mas, não vai além disso. É o que Sêneca enfatiza numa passagem desta outra carta:

Tem, sem dúvida, alguma semelhança com a amizade o afeto dos que se amam; poderia se dizer que é uma amizade louca. [...] O mesmo amor em si, negligenciado de qualquer outra coisa, acende os ânimos no desejo da formosura, não sem esperança de mútuo amor (*Epist.*, 9, 11) ⁹⁸.

Eis porque, muitas vezes, ele valoriza mais a amizade do que o amor; como o faz quando escreve: “Quem é amigo, ama; quem ama, nem sempre é amigo. Por isso, a amizade é sempre proveitosa, mas o amor às vezes prejudica” (*Epist.*, 35, 1) ⁹⁹.

Essa visão levou Sêneca a criticar os costumes dos gregos antigos pelo fato deles terem privilegiado o relacionamento de amor entre varões, marginalizando assim o amor natural que os homens devem ter para com as mulheres ¹⁰⁰. Em outra carta a Lucílio, falando dessa questão, como quem parece não querer alongar-se muito na discussão, ele arremata a conversa dizendo que “... essas coisas sejam concedidas aos costumes dos gregos” (*Epist.*, 123,16) ¹⁰¹, demonstrando que essa era uma questão já ultrapassada, visto que pertencia a um outro momento histórico (Beltrán Serra, 2008, p. 37-38).

⁹⁶ “... para que tenga a quien asistir cuando esté enfermo, a quien libertar cuando esté rodeado de enemigos. [...] ¿Para qué busco un amigo? Para tener por quien pueda morir, para tener a quien seguir en el destierro, a cuya muerte salga yo al paso sacrificando mi vida”. (Tradução nossa).

⁹⁷ “Porque ahora me amas, pero no eres amigo mío. ¿Pues qué? ¿son distintas estas cosas entre sí?” Más aún; desemejantes”. (Tradução nossa).

⁹⁸ “Tiene, sin duda alguna, algún parecido con la amistad el afecto de los que se aman; podrías decir que es una amistad loca. [...] El mismo amor por sí, descuidado de toda otra cosa, enciende los ánimos en el deseo de la hermosura, no sin esperanza de mutuo amor”. (Tradução nossa).

⁹⁹ “El que es amigo, ama; el que ama, no siempre es amigo. Por eso la amistad es siempre provechosa, pero el amor daña a veces”. (Tradução nossa).

¹⁰⁰ Eleuterio Elorduy, no capítulo “Amor e amizade” de sua obra “O estoicismo” apresenta uma explicação, senão convincente, pelo menos razoável para esse fenômeno cultural do homem grego antigo que privilegiou o amor entre varões em detrimento do amor natural do homem para com a mulher (1972, p. 232 e 239).

¹⁰¹ “Se concedieron estas cosas a la costumbre griega ...”. (Tradução nossa).

No entanto, essa crítica de Sêneca não se restringe apenas aos gregos do período clássico, visto que, entre os fundadores do estoicismo, essa visão ainda não tinha sido completamente superada. Pois, embora eles tenham aberto a escola para mulheres, afirmando a igualdade de gênero quanto à capacidade de atingir a sabedoria, é possível encontrar, em seus fragmentos, alguns trechos nos quais fica evidente a preferência dada ao amor entre varões (Zenão, *SVF*, I, 249; 251; 253).

Todavia, é importante salientar que enquanto para Platão a beleza corporal é um reflexo da espiritual, para os estoicos, ela é apenas um meio que coloca o jovem em contato com o sábio (Crisipo, *SVF*, III, 650); de modo que, a partir daí, esse nível de amor deve ser superado pelo mestre para que ele possa conduzir a alma de seu discípulo à uma harmonia com o *logos* universal ¹⁰².

Mesmo sabendo disso, Sêneca critica Crisipo quando esse parece limitar o amor à beleza corporal ao dizer que “... o amor é amor-amizade e não aquele reprovável; pois, a beleza é a flor da virtude” (*Idem*, *SVF*, III, 718) ¹⁰³. Ora, nessa citação está implícito que a formosura elogiada é a do jovem varão. Por isso, Sêneca não se intimida com o fato dessa afirmação ser de um escolarca estoico e argumenta exatamente o contrário disso quando, falando de um velho amigo, declara: “Parece-me que Clarano nasceu como um exemplo para que pudéssemos entender que a deformidade do corpo não mancha a alma, mas a beleza da alma torna belo o corpo. [...] Da mesma forma, os homens bons são todos iguais na medida em que são bons” (*Epist.*, 66, 4. 34) ¹⁰⁴.

Além disso, em Sêneca há uma outra concepção de amor que o diferencia dos estoicos antigos: é exatamente a afeição que demonstrava pelos seus familiares. Encontra-se um exemplo disso nas *Consolações*, que escreveu à sua mãe Hélvia, nas quais ele revela o amor ao seu pai ao dizer: “... meu pai, que era o melhor dos homens” (*Ad Helv.*, 17, 4); e por seu filho

¹⁰² Eleuterio Elorduy explica assim essa questão: “Esta doutrina estoica sobre o amor está em plena conformidade com o resto de seu sistema filosófico. O homem vai se aperfeiçoando de degrau em degrau, passando da vida meramente vegetativa à animal e depois à racional, sem que em estágios mais perfeitos tenha que perder nada do adquirido nos primeiros; por isso no amor é natural que se evolua também do amor sensual ao espiritual, e que a atração de simpatia que experimentem discípulos e professores seja um estímulo que bem aproveitado sirva de base para uma educação completa”. – “Esta doutrina estoica sobre el amor está en plena conformidad con el resto de su sistema filosófico. El hombre va perfeccionándose de escalón en escalón, pasando de la vida meramente vegetativa a la animal y después a la racional, sin que en estadios más perfectos tenga que perder nada de lo adquirido en los primeros; por eso en el amor es natural que se evolucione también del amor sensual al espiritual, y que la atracción de simpatía que experimenten discípulos y profesores sea un estímulo que bien aprovechado sirva de base para una educación completa” (ELORDUY, 1972, p. 239).

¹⁰³ “... l'amore è l'amore-amicizia e non quello riprovevole; la bellezza poi è fiore di virtù”. (Tradução nossa).

¹⁰⁴ “Me parece que Clarano nació como ejemplo para que pudiésemos comprender que con la deformidad del cuerpo no se mancha el ánimo, sino que con la hermosura del ánimo se hermosea el cuerpo. [...] Asimismo los hombres buenos son todos iguales en cuanto son buenos”. (Tradução nossa).

de quem fala com saudade e carinho: “Tenho, então, que me privar do abraço de meu filho amadíssimo; não posso ter a alegria de vê-lo e de falar-lhe! Onde está aquele em cuja presença a tristeza desaparecia de meu rosto e no qual derramava qualquer pensamento triste meu?” (*Ad Helv.*, 15, 1).

Sêneca também demonstra um grande amor às mulheres, por exemplo, quando falando de sua mãe, diz: “Tiveste grande prazer nos bens de teus filhos, muito pouco gozaste dos mesmos, impuseste sempre um limite à nossa generosidade, sem impor limite algum a ti mesma; [...] nunca teu afeto visou ao útil” (*Idem.*, 14, 3). E lembra ainda do amor de sua tia, dizendo: “... de tua irmã, [...] alma maternal para nós todos [...] seus cuidados afetuosos e maternais me restabeleceram após longa doença” (*Ibidem.*, 19,1-2).

Mas, nada se compara ao amor de Sêneca por sua esposa Paulina. O amor entre os dois era algo tão admirável e profundo que quando Nero ordenou que ele cometesse o suicídio, ela insistiu em acompanhá-lo e também dá fim a própria vida. Sêneca tentou dissuadi-la, mas depois acabou cedendo à sua insistência ¹⁰⁵. Percebe-se também o quanto ele a amava pelo modo como fala dela quando escreve a um amigo:

... minha Paulina, que sempre está recomendando que eu cuide da minha saúde. Bem, como sei que a vida dela gira em torno da minha, começo, cuidando da saúde dela, ao zelar pela minha. [...] E assim, embora eu não consiga fazer com que ela me ame mais intensamente, ela faz com que eu cuide de mim com mais diligência. [...] o que é mais agradável do que ser tão amado por sua própria mulher, que por isso você ama mais a si mesmo? (*Epist.*, 104, 2.5) ¹⁰⁶.

Todavia, sua concepção de amor se alarga e agora já não pode limitar-se aos parentes e amigos, mas deve ir a muitas outras pessoas. Exemplos disso é o que Sêneca fala de si mesmo: “... a natureza me gerou amante de todos” (*Epist.*, 102, 18) ¹⁰⁷ ou quando escreve que se “... pode fazer amigo de um inimigo, despertando nele o amor e moderando seu ódio ...” (*Epist.*, 95, 63) ¹⁰⁸.

No entanto, é ainda mais admirável o modo como Sêneca fala dos escravos chamando-os de amigos: “Eles são escravos, mas são também homens. Eles são escravos, mas também amigos humildes” (*Epist.*, 47, 1) ¹⁰⁹. Além disso, é também impressionante vê-lo

¹⁰⁵ Isso está relatado em detalhes nos *Anais* da execução de Sêneca escrito por Tácito (XV, 63).

¹⁰⁶ “... mi Paulina, que siempre me está recomendando que cuide de mi salud. Pues como sé que su vida gira en torno de la mía, empiezo, por atender a su salud, a mirar por la mía. [...] Y así, aunque yo no pueda conseguir de ella que me ame más intensamente, ella consigue de mí que me cuide más diligentemente. [...] ¿qué más grato que ser tan amado de la propia mujer que por ello te ames más a ti mismo?” (Tradução nossa).

¹⁰⁷ “... la naturaleza me engendró amante de todos”. (Tradução nossa).

¹⁰⁸ “... puede hacerse de un enemigo un a Inigo, excitando en él el amor y moderándole su odio”. (Tradução nossa).

¹⁰⁹ “‘Son siervos’. También son hombres. ‘Son siervos’. También, amigos humildes”. (Tradução nossa).

explicando de que maneira os senhores devem tratar os seus escravos: “... vive com os inferiores como gostarias que vivessem contigo os que te são superiores” (*Epist.*, 47, 11) ¹¹⁰.

Porém, nada se compara ao modo como ele descreve o amor na epístola 95 quando sua concepção acerca desse tema atinge o seu mais alto grau de profundidade e extensão. Pois, além de nos oferecer um fundamento para o amor fraterno, ainda nos propõe concretamente a igualdade entre todos.

... como devemos tratar os homens. O que fazer? [...] Devemos mandá-lo estender a mão aos náufragos, mostrar o caminho aos perdidos, repartir o pão com os famintos? Por que dizer-lhe tudo o que deve fazer e o que deve evitar, quando posso dar-lhe esta breve fórmula dos deveres humanos: *tudo isto que vês, em que se compreendem o divino e o humano, é uma só coisa; somos membros de um grande corpo. A natureza nos deu à luz como parentes, pois ela nos gerou da mesma coisa e para a mesma coisa. Infundiu em nós o amor uns pelos outros e nos tornou sociáveis. [...] Vamos, então, ter tudo em comum; pois nascemos iguais* (*Epist.*, 95, 51-53. grifo nosso) ¹¹¹.

Ao ler Sêneca acerca desse amor que precisa ir além dos parentes e amigos, ou sobre o modo como os senhores têm que agir com seus escravos, e de como devemos tratar todos os homens, é impossível não lembrar dos preceitos evangélicos, especialmente, da caridade fraterna ¹¹².

2.3 Eros, amor e beleza em Plotino

Embora Plotino se considere o mais fiel discípulo de Platão, o contexto histórico no qual ele vivia era bem diferente, afinal, o tempo que os separa é de aproximadamente seis séculos. Entre esses dois pensadores tivemos a filosofia aristotélica e as escolas epicurista, estoica e cética, além das suas versões imperiais. Em termos estritamente filosóficos o que se fazia naquela época era uma releitura dos grandes mestres antigos, através de comentários ou manuais explicativos de suas obras, a maioria deles sendo mais de caráter filológicos do que propriamente filosóficos ¹¹³.

¹¹⁰ “vive con el inferior como quisieras que el superior viviese contigo”. (Tradução nossa).

¹¹¹ “... cómo hemos de tratar a los hombres. ¿Qué hemos de hacer? [...] ¿Le mandaremos que tienda la mano al náufrago, que muestre el camino al extraviado, que parta su pan con el hambriento? A qué decirle todo lo que tiene que hacer y que evitar cuando puedo darle esta breve fórmula de los deberes humanos: todo esto que ves, en lo que se comprende lo divino y lo humano, es una sola cosa; somos los miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos dió a luz como parientes, puesto que nos engendró de lo mismo y para lo mismo. Nos infundió el amor de los unos a los otros y nos hizo sociables. [...] Tengámoslo todo en común; nacidos somos lo mismo”. (Tradução nossa).

¹¹² Acerca da relação entre Sêneca e os cristãos, especialmente, os Santos Padres, assim como a suposta correspondência entre o filósofo estoico e o apóstolo Paulo, vale a pena ler algumas páginas do trabalho de Marcia Colish, nas quais ela revela vários detalhes históricos sobre essa questão (1985, p. 5, 84, 90-91).

¹¹³ Uma visão ampla desse processo encontra-se na obra de Pierre Hadot intitulada “O que é a filosofia antiga?” (2017, p. 217-222).

A situação política era bastante complexa pois, no século III, o Império romano já crescera tanto que a manutenção de sua unidade se tornara um grave problema. A grande novidade era o surto religioso vindo de várias regiões que, a partir de Roma, se espalhava pelas suas províncias. Essas crenças religiosas, em sua maioria ¹¹⁴, tinham exigências de caráter salvífico que o politeísmo greco-romano de tradição pagã era incapaz de responder (Vegetti, 2014, p. 358).

Todavia, a filosofia não tinha como ignorar essas exigências; por isso, surgiram várias tentativas de responder a essa nova realidade, dentre elas os movimentos gnósticos, sejam os de matriz pagã ou cristã. Porém, em termos estritamente filosóficos, merecem destaque as três sínteses alexandrinas que foram: a filosofia judaica, fundada por Filon; a cristã, fundada por Clemente; e a neoplatônica, fundada por Amônio Sacas. Desses movimentos, interessa-nos aprofundar aquele que ficou conhecido como neoplatônico e que teve Plotino como seu maior expoente.

Aos 28 anos de idade Plotino viajou para Alexandria com o intuito de estudar filosofia. Lá chegando, ouviu os discursos de vários mestres, mas nenhum deles conseguia encantá-lo. Até que um amigo o levou para assistir uma aula de Amônio Sacas. E quando Plotino o ouviu pela primeira vez ficou tão entusiasmado que “... disse ao amigo: ‘Era exatamente isso que eu estava procurando’” (*Vita Plotini* 3,12-13)¹¹⁵. Daí em diante, ele permaneceu com Amônio¹¹⁶ por onze anos (*Idem.* 3,20-21), adquirindo com ele uma alta formação filosófica.

Aos quarenta anos de idade, Plotino, dirigiu-se a Roma e lá fundou sua própria escola (*Vita Plotini* 3,17-24). Durante um período de dez anos, seguindo um pacto que firmara com seus codiscípulos, Erêno e Orígenes ¹¹⁷, ele apenas lecionou. Somente após saber que os colegas haviam quebrado o acordo, é que Plotino resolveu começar a escrever (*Idem.* 3,25-35); nessa época, já contava com aproximadamente cinquenta anos (Bacarat, 2006, p. 175). A partir

¹¹⁴ Destacam-se aqui, dentre outras, as grandes religiões: Judaísmo, cristianismo, mitraísmo e zoroastrismo.

¹¹⁵ “... disse all'amico: ‘È proprio quello che cercavo’”. (Tradução nossa).

¹¹⁶ Amônio Sacas foi um filósofo, do estilo dos grandes iniciados da humanidade, que ousou nada redigir e ainda pediu aos seus discípulos que não escrevessem seus ensinamentos. Por esse motivo, é muito difícil saber, exatamente, o teor de sua doutrina. A grosso modo, pode-se dizer que sua filosofia era de inspiração platônica e marcada por uma profunda espiritualidade. Alguns estudiosos o veem como o Sócrates do neoplatonismo (Röd, 2004, p. 332) e, por isso, o consideram o seu verdadeiro fundador (Reale, 1994b, p. 403).

¹¹⁷ Pelo modo como escrevem, alguns estudiosos, parecem confundir esse Orígenes, colega de Plotino, com o famoso filósofo cristão que tem o mesmo nome, como acontece em Sommerman (2000, p. 10). Porém, Giovanni Reale esclarece que, embora o Orígenes cristão tenha frequentado as aulas de Amônio entre os anos 205 e 210, este deixou Alexandria em 231; de modo que Plotino não o conheceu, pois só chegou àquele centro cultural em 232. Portanto, o Orígenes que foi codiscípulo de Plotino, certamente é um outro, que ficará conhecido como Orígenes, o pagão (Reale, 1994b, p. 404-411).

daí, o Filho de Licópolis¹¹⁸, empenhou-se nesse projeto que só foi concluído quando ele já estava muito doente e retirado da vida da Urbe.

Plotino escreveu sua obra em grego, língua que mais dominava. Seu discípulo Porfírio nos conta que ele mesmo lhe teria confiado a missão de organizar e publicar seus escritos (*Vita Plotini* 24, 2-3); de modo que, à medida que ia escrevendo, enviava-lhes os manuscritos. Inclusive, foi Porfírio quem deu-lhes os títulos e os estabeleceu em 54 tratados, dividindo-os em seis grupos de nove; motivo porque os denominou, justamente, de *Enéadas* (*Vita Plotini* 24,11-15).

Nessa obra são frequentes as referências feitas direta ou indiretamente aos diálogos de Platão, por isso, Plotino se definia não apenas como um platônico,¹¹⁹ mas sobretudo como exegeta ou interprete de seus escritos (*Enéada* V, 1, 8. 10-14)¹²⁰, afirmando que nada mais havia a ser dito além do que o fundador da Academia já dissera. Aliás, Plotino se considerava o verdadeiro herdeiro de Platão (Rist, 2003, p. 142), assim como este teria sido de Sócrates.

No entanto, vale destacar que, à medida que interpretava Platão, o Filho de Licópolis foi construindo uma filosofia original¹²¹ que em vários aspectos vai além da platônica. Assim sendo, na ânsia de explicá-lo, Plotino acabou criando um verdadeiro sistema filosófico (REALE, 1994b, p. 433).

2.3.1 Estrutura do sistema plotiniano

Plotino afirma a existência de três hipóstases ou substâncias que explicam todos os entes deste mundo sensível. Elas são, por ordem hierárquica, o Uno, o Intelecto e a Alma (*Enéada* V, 2, 1. 1-19). No entanto, o que é esse Uno e como se pode demonstrá-lo, eis o maior desafio de Plotino e de quem o lê, uma vez que a nossa linguagem é deveras pobre para tanto (*Idem*, VI, 9, 3. 1-4). Todavia, ele faz um grande esforço para explicar como se deduz a sua realidade.

Ora, todos os entes conservam-se porque são dotados de unidade, porém, se esta for retirada, eles deixam de existir; logo, é exatamente a unidade que os mantém. No entanto, esse

¹¹⁸ Plotino nasceu no ano de 205, provavelmente em Licópolis, atual Assiut, no Egito (Piclin, 2004, p. 782).

¹¹⁹ O termo "neoplatonismo" surgiu apenas no século XIX. "Os filósofos que hoje chamamos de neoplatônicos qualificavam a si mesmos simplesmente de platônicos e consideravam a sua filosofia uma exposição do verdadeiro pensamento de Platão" (Sommerman, 2000, p. 11).

¹²⁰ Todas as citações da *Enéadas* de Plotino serão feitas a partir da seguinte edição italiana: PLOTINO. **Enneadi**; Porfírio, *Vita di Plotino*. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Revisione finale dei testi di Roberto Radice. Milano: Rusconi. 1992.

¹²¹ Sobre esse aspecto inovador e original da filosofia de Plotino conferir (Vegetti. 2014, p. 360).

“um” que neles habita não é número, mas algo que os unifica (*Enéada* VI, 9, 1. 1-17). Daí se deduz que há de existir um unificador supremo que fundamenta a existência de todos os entes, sem, no entanto, se identificar nem se prender a nenhum deles. É exatamente esse princípio supremo de unidade que Plotino chama de Uno (Röd, 2004. p. 338).

Ele faz várias tentativas para dizer o que é esse *Uno* e o termo que usa com mais frequência para denominá-lo é o Bem. Claro que não se trata de um bem qualquer, mas daquele que é em si. Porém, não é bem para si mesmo, já que não necessita de coisa alguma, mas para todas as coisas que dele dependem para existir. Assim, apenas nesse sentido se pode afirmar que o Uno é Bem; por isso que, às vezes, prefere dizer que ele está para além do Bem, ou melhor, que é Super - Bem (*Enéada* VI, 9, 6. 34-42).

Todavia, ao falar do Uno, Plotino insiste no fato de que “... Ele é, na verdade, inefável” (*Idem*, V, 3, 13. 1) ¹²², dessa forma, tudo que se disser a seu respeito geralmente será menos do que ele realmente é; de modo que “... nada podemos dizer verdadeiramente d'Ele” (*Ibidem*, V, 3, 13. 5) ¹²³. O que se pode afirmar, com segurança, é apenas o que ele não é, ou seja, de forma negativa (*Ibidem*, VI, 9, 3. 50-55) ¹²⁴. Positivamente, a única maneira de falar dele é por meio de analogias (Bacarat, 2006, p. 44-45).

O Uno é a primeira hipóstase e dele procedem as outras duas. Mas como isso acontece? Inicialmente, pode-se dizer que nele existem duas atividades: uma atividade do Uno e outra que deriva dele. A primeira é aquela na qual ele se autoproduz, ou seja, se autocria; a segunda é aquela que, de sua superabundância, faz sair uma potência que gera todos os entes (*Enéada* V, 4, 2. 26-38). Para explicar como as outras hipóstases procedem do Uno, Plotino lança mão de várias comparações analógicas. Porém, a mais famosa é a do centro de luz que irradia círculos luminosos (Reale, 1994b, p. 455). Eis como ele explica isso:

Há certamente um centro e em torno dele um círculo que deriva dele irradiando, e em torno deste outro círculo: luz da luz. Além destes, o novo círculo não é mais um círculo de luz porque carece de sua própria luz e, portanto, precisa de luz estranha: é mais como uma roda ou melhor como uma esfera que recebe do terceiro lugar - já que é contígua - toda a luz que emana dele. A grande luz, irradiando, permanece imóvel, e o esplendor que dela emana flui segundo a razão; mas as outras luzes irradiam juntas e em parte permanecem paradas, em parte atraídas pelo esplendor daquilo que é iluminado (*Enéada* IV, 3, 17. 12-21) ¹²⁵.

¹²² “... Egli è, in verità, ineffabile”. (Tradução nossa).

¹²³ “... nulla veramente possiamo dire di Lui”. (Tradução nossa).

¹²⁴ Para alguns estudiosos Plotino é o fundador da chamada Teologia negativa (Bacarat, 2006, p. 70-71; Dumoulié, 2005, p. 63).

¹²⁵ “Esiste certamente un centro e intorno ad esso un cerchio che ne deriva irraggiando, e intorno a questo un altro cerchio: luce da luce. Oltre questi, il nuovo cerchio non è più un cerchio di luce perché manca di luce propria, e perciò ha bisogno di luce estranea: esso è piuttosto come una ruota o meglio come una sfera che dal terzo posto riceve - poiché gli è contigua - tutta la luce che da esso emana. La grande luce, irraggiando, resta immobile, e lo splendore che da essa emana si effonde secondo ragione; ma le altre luci irraggiano

Trazendo essa analogia para os dias de hoje, pensemos numa noite sem energia elétrica. Então, acendemos uma vela para iluminar o ambiente. Se observarmos com atenção percebemos que em torno dessa primeira luz se forma um círculo luminoso, depois dele um outro, e em seguida mais um outro. Então, a chama de vela simboliza o Uno, o primeiro círculo representa o Intelecto, o segundo simula a Alma e o terceiro resume a matéria que já não irradia nenhuma luz.

Da atividade que deriva do Uno, a primeira realidade que procede dele é o Intelecto. Ora, aquilo que decorre imediatamente do Uno é uma espécie de “matéria inteligível” visto que é indeterminada. Então, para subsistir, ela precisa contemplar sua fonte e, à medida que o faz, vai sendo formada e, aos poucos, volta o olhar para si mesma e vê-se plena. No entanto, esse processo, ocorre na eternidade e não no tempo, mas por conta da precariedade de nossa linguagem usamos essas expressões. Plotino explica isso da seguinte forma:

Ele, de fato, é perfeito porque não busca nada e não possui nada e não precisa de nada; e, portanto, digamos, ele transborda e sua superabundância gera outra coisa. Mas o Ser assim gerado se volta para Ele e logo se enche dele e, uma vez nascido, olha para si mesmo, e isso é Inteligência. Sua orientação para o Uno gera Ser; seu olhar voltado para si gera Inteligência (*Enéada* V, 2, 1. 7-12) ¹²⁶.

E uma vez pleno, o Intelecto é multiplicidade, unidade e dualidade; pois, embora contenha em seu interior as ideias de todas as coisas, ele é um e, simultaneamente, é pensamento e pensado. Aqui vemos como Plotino articula magistralmente o mundo das Ideias de Platão e a Inteligência suprema de Aristóteles numa única hipóstase (Hadot, 2017, p. 238-239). Ele a chama de *Nous* que alguns traduzem por Intelecto, outros por Inteligência,¹²⁷ e há ainda os que preferem traduzi-la por Espírito ¹²⁸.

No entanto, a processão continua. E se, para gerar as ideias de todos os entes, o Uno teve que fazer-se Intelecto, para produzir o cosmo sensível terá que se tornar Alma. De modo que assim como da superabundância do Uno procede o Intelecto, deste também resulta uma potência que gera a Alma (*Enéada* VI, 2, 22. 23-27). “E assim o Ser, sendo como Ele, gera

insieme e in parte stanno ferme, in parte sono attratte dallo splendore di ciò che viene illuminato”. (Tradução nossa).

¹²⁶ “*Egli infatti è perfetto perché nulla cerca e nulla possiede e di nulla ha bisogno; e perciò, diciamo così, trabocca e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa. Ma l'Essere così generato si volge a Lui e tosto ne è riempito e, una volta nato, guarda a se stesso, e questa è l'Intelligenza. Il suo orientarsi verso l'Uno genera l'Essere; lo sguardo rivolto a se stesso genera l'Intelligenza*”. (Tradução nossa).

¹²⁷ Giuseppe Faggin sempre traduz *Nous* por *Inteligência*; por isso, embora estejamos utilizando em nosso texto o termo *Intelecto*, quando citarmos diretamente as *Enéadas* seguiremos a sua tradução.

¹²⁸ Este é o caso de Giovanni Reale (1994b, p. 459-472).

aquilo que é semelhante a Ele, derramando seu grande poder [...]. Essa força que procede do Ser é a Alma ...” (*Enéada* V, 2, 1. 13-16) ¹²⁹.

Assim como acontece na geração do *Nous*, o mesmo ocorre na da Alma. Do Intelecto procede uma “matéria inteligível” indeterminada que, derivando dele se mantém contemplando-o e, à medida que o admira vai sendo gerada e, uma vez formada, aprecia a si mesma. Vale salientar que é através dessa contemplação do Intelecto que a Alma entra em contato com o Uno; e essa vinculação com o Bem é não só o fundamento de sua existência, mas também a condição de seu retorno a Ele.

Mas como todas as coisas se tornam belas na graça d'Aquele que está diante delas [...], a Inteligência recebe o esplendor do ato intelectual [...]; e a alma, por sua vez, recebe o poder de viver, *enquanto uma vida mais intensa penetra nela*. A Inteligência está lá em cima e permanece lá, feliz por estar com Ele; até a alma [...] desfruta da visão e, na medida em que é possível contemplá-Lo, fica muito surpresa. Ela vê com imensa admiração e [...] *é toda tomada pelo desejo, como aqueles que, movidos pelo retrato de seu ente querido, anseiam por ver a própria pessoa* (*Idem.*, VI, 7, 31. 1-10. grifo nosso) ¹³⁰.

Na Alma também há duas atividades: a primeira é a descrita acima e a segunda é a que procede dela. Assim como nas gerações anteriores, o que emana dela é uma “matéria indeterminada”, porém, como este é o último estágio de processão, ela não tem mais forças para voltar-se à sua fonte e ser formada pela contemplação. Por esse motivo se diz que a matéria é má, não em sentido ético, mas ontológico, posto que nela as potências do Uno se esgotam completamente; ou seja, a matéria é má porque consiste “... numa deficiência total do bem” (*Ibidem.*, I, 8, 5. 5-6) ¹³¹.

No entanto, o cosmo sensível é composto de matéria e forma. Então, como a matéria adquire essa forma? A própria Alma que a gerou, olhando para as ideias do Intelecto, é que lhe dá forma. Todavia, isso ainda não é suficiente para que o mundo sensível exista; de modo que a Alma precisa continuar agindo. Por esse motivo se diz que “... quando olha para o que está diante dela, a Alma pensa; quando olha para si mesma, é preservada; quando olha para o que está depois dela, a alma ordena, rege e governa” (*Ibidem.*, IV, 8, 3. 25-27) ¹³².

¹²⁹ “*E così l'Essere, essendo simile a Lui, genera ciò che gli è affine, riversando fuori la sua grande potenza; [...] Questa forza che procede dall'Essere è l'Anima ...*”. (Tradução nossa).

¹³⁰ *Ma poiché tutte le cose sono rese belle in grazia di Colui che è prima di esse [...], l'Intelligenza accoglie lo splendore dell'atto intellettuale [...]; e l'anima, a sua volta, accoglie la potenza per vivere, mentre una vita più intensa penetra in essa. L'Intelligenza si deva lassù e vi rimane, lieta di essere presso di Lui; anche l'anima [...] gode della visione e, per quanto le è possibile di contemplarlo, ne è assai stupita. Essa vede con immensa meraviglia ed [...] è tutta presa dal desiderio, come coloro che, commossi dal ritratto della persona amata, bramano di vedere la persona stessa.* (Tradução nossa).

¹³¹ “... in una deficienza totale del bene”. (Tradução nossa).

¹³² “... quando guarda a ciò che è prima di essa, l'Anima pensa; quando guarda se stessa, si conserva; quando guarda ciò che le è posteriore, l'anima ordina, rege e governa su di esso”. (Tradução nossa).

Para compreendermos como a Alma consegue realizar tão grande tarefa precisamos conhecer algumas de suas peculiaridades. Inicialmente ela se divide em suprema e cósmica; esta última, por sua vez, se fraciona em inúmeras almas. Sendo assim, enquanto a Alma suprema permanece contemplando o Intelecto, a Alma cósmica formata, ordena e governa o mundo sensível; e descendo ainda mais, ela se fragmenta em almas particulares que habitam os corpos dando-lhes vida e movimento (Reale, 1994b, p. 480-481). Vale salientar que nesses três níveis elas são distintas em suas funções, mas não separadas em sua essência, por isso dizemos que a Alma é una e muitas, indivisível e divisível.

Portanto, a unidade da alma não exclui a multiplicidade das almas, [...] antes dos corpos, existem muitas almas e a única Alma. Muitas almas já existem como um todo, e elas existem em ação, não em poder, individualmente, pois a Alma única e universal não impede as muitas almas de existirem nela, nem as muitas impedem a Única. Na verdade, elas são distintas sem serem separadas e estão presentes umas às outras sem serem estranhas, pois não estão limitadas [...]. É por isso que tal natureza é infinita. (*Enéada* VI, 4, 4. 35-45)¹³³.

Todavia, nesse cosmo sensível o que nos interessa, de modo especial, é o ser humano. Este é essencialmente uma alma, ou melhor, um fragmento da Alma cósmica, que desceu ao mundo e se uniu a um corpo; de modo que, sendo de origem divina, não é aqui a sua pátria. Assim, segundo Plotino, este é um ser que admite uma dupla realidade; ou seja, é como se em cada um de nós vivessem dois homens, um voltado para o sensível e outro para o inteligível. O homem inteligível é a parte que anseia pelo Intelecto, o homem sensível é a parte que se ocupa do corpo. Enquanto o primeiro vive a eternidade, o segundo apareceu no tempo com o nascimento do corpo que ele vivifica (Brandão, 2020, p. 9-12). Plotino explica essas coisas nos seguintes termos:

Mesmo antes de nascermos, estávamos lá em cima, [...] almas puras e inteligências unidas à Essência toda [...]: de fato, ainda hoje não estamos separadas dela. Hoje, infelizmente, esse homem espiritual foi acompanhado por outro homem [...]. Assim nos tornamos uma dupla de dois homens e não somos mais o que éramos antes; de fato, às vezes, somos apenas o segundo homem que é adicionado quando esse primeiro homem não opera mais e está, em certo sentido, longe (*Enéada* VI, 4, 14. 17-32)¹³⁴.

¹³³ “*Perciò l'unità dell'anima non esclude la molteplicità delle anime, [...] prima dei corpi, esistono sia molte anime, sia l'Anima unica. Le molte anime esistono già nel loro complesso, ed esistono in atto, non in potenza, singolarmente, poiché l'Anima unica e universale non impedisce che le molte anime esistano in essa, né le molte sono d'impedimento all'Unica. Esse infatti sono distinte senza essere separate e sono presenti l'una all'altra senza essere estranee, poiché non sono delimitate [...]. Ecco perché una tale natura è infinita*”. (Tradução nossa).

¹³⁴ “*Ancor prima che nascessimo, noi eravamo lassù, [...] anime pure e intelligenze unite all'Essenza intera, [...]: infatti, anche oggi non ne siamo separati. Oggi, purtroppo, a quell'uomo spirituale si è aggiunto un altro uomo [...] Noi siamo diventati così una coppia di due uomini e non siamo più quello che eravamo prima; anzi, qualche volta, siamo soltanto quel secondo uomo che si aggiunge quando quel primo uomo non opera più ed è, in un certo senso, lontano*”. (Tradução nossa).

2.3.2 O Amor nas hipóstases e no homem

Concluída esta primeira etapa na qual explicamos de forma resumida o contexto histórico, filosófico e religioso no qual Plotino está inserido, e, sobretudo, a estrutura do seu sistema; daqui em diante queremos analisar a presença do *Amor* nas hipóstases e, especialmente, na alma humana.

Que na hipóstase do Uno existe amor, isso parece evidente. No entanto, é preciso se esclarecer que tipo de amor é esse. É verdade que em alguma parte das *Enéadas*, está dito que o Uno é *Eros*, então, ele é amor. Porém, a afirmação completa é a seguinte: “Ele é amável e é, Ele mesmo, amor e amor de Si mesmo” (*Enéada* VI, 8,15. 1) ¹³⁵. Além disso, em outras passagens, Plotino chega a afirmar que Ele não conhece nem cuida daquilo que procede dele (*Idem*, VI. 8, 16. 8-13), de modo que não se pode confundi-lo com um deus pessoal e providente (BARACAT, 2006, p. 86). Logo, estão equivocados aqueles que dizem que o Uno plotiniano é amor no sentido do *ágape* cristão ¹³⁶.

No entanto, Plotino enfatiza que, de tudo que existe, o Uno é “... o mais desejável e o mais amável, e este amor não tem medida” (*Enéada* VI, 7, 32. 25-26) ¹³⁷, pois, todos os entes o desejam porque Ele mesmo infundiu-lhes esse amor-desejo (BARACAT, 2006, p. 88). Portanto, se conclui que o Uno é aquilo que todos desejam, mas, ele próprio é sem desejos (DUMOULIÉ, 2005, p. 67), uma vez que não necessita de coisa alguma.

No Intelecto, por sua vez, encontram-se dois amores: um pela sua fonte e outro pelas ideias que vê dentro de si. Seu amor pelo Uno revela-se pela necessidade que tem de contemplá-Lo para ser fecundado e receber sua existência; nesse momento ele é um amante inflamado de amor (*Enéada* VI, 7, 35. 23-26). Porém, quando volta para si mesmo, surge nele um amor por todas as coisas que contempla em seu interior. Como diz Plotino: “... começando como uma, ele não permanece como começou, mas torna-se inconscientemente múltiplo, como se estivesse sobrecarregado pelo sono, e se desdobra pelo desejo de possuir tudo” (*Idem*, III, 8, 8. 33-34) ¹³⁸. Portanto, esses dois amores do Intelecto são de caráter erótico, uma vez que para

¹³⁵ “*Egli è amabile ed è, Egli stesso, amore e amore di sé*”. (Tradução nossa).

¹³⁶ A respeito da diferença entre o *Eros* plotiniano e o *Ágape* cristão vale a pena ler o comentário de Anders Nygren em sua obra: *Agape and Eros* (1953, p. 194-199).

¹³⁷ “... *il più desiderabile e il più amabile, e qui l'amore non ha misura*”. (Tradução nossa).

¹³⁸ “... *cominciando come una, non rimane come ha cominciato, ma diventa inconsciamente multipla, come gravata dal sonno, e dispiega se stessa per il desiderio di possedere tutto*”. (Tradução nossa).

existir necessita do Uno, no entanto, para dar continuidade à processão, ele deve amar tudo que ver em seu pensamento.

Assim como acontece entre o *Nous* e o Uno, também ocorre entre a Alma suprema¹³⁹ e o Intelecto. Pois, ela se mantém unida a ele, visto que sua própria realidade depende dessa ligação. Além disso, ela conserva-se sempre pura e bela, diante dele, numa amorosa contemplação. E para falar desse amor, Plotino recorre à mitologia grega, identificando-a com a Afrodite celeste, quando diz: “... a alma reuniu-se à Inteligência, da qual extrai a existência, cheia de razões, bela das belezas de que é adornada, cheia de riquezas para mostrar em si os mil esplendores e as imagens de todas as belezas ‘inteligíveis’, é em tudo Afrodite” (*Enéada* III, 5, 9. 30-34)¹⁴⁰. Em seguida, após identificar o Intelecto com Poros (*Idem*, III 5, 8. 2-3), afirma que da união entre os dois nasce o Amor; e que esse “... Eros da Alma superior é um Deus que a une eternamente ao Bem” (*Idem*, III, 5, 4. 24-25)¹⁴¹.

A Alma cósmica¹⁴², por sua vez, que é identificada com a Afrodite popular (*Enéada* III, 5, 3. 30-34), já não é mais pura como a suprema, uma vez que precisa se envolver com a corporeidade, visto que lhe cabe a função de formar, ordenar e governar o mundo sensível. “A Alma universal tem, portanto, um Eros universal” (*Ibdem*, III, 5, 4. 9-10)¹⁴³ por companheiro; e uma vez que “... esse universo precisava ter uma alma, outro Eros nasceu com ele, que é o olho dela, também nascido do seu desejo” (*Ibdem*, III, 5, 3. 27-29)¹⁴⁴. No entanto, embora seja cósmico, este *Eros* já não é um deus, mas, um *daímon* (Papanidi, 2022, p. 183). Todavia, apesar de sua impureza, como está unido à sua mãe, permanece sempre devotado à beleza inteligível, já que “... a Alma ‘do mundo’ segue a Alma celestial e depende dela” (*Enéada* III, 5, 3. 39)¹⁴⁵.

Tal como acontece com as Almas suprema e cósmica, assim também um *Eros* é gerado na alma de cada homem (*Idem*, III, 5, 4. 9-11); sendo que esse é um *daímon* particular que o acompanha e o impulsiona na busca do Uno-Bem (*Ibdem*, III, 5, 3. 37-38). No entanto, é importante salientar que ele é produzido interiormente de acordo com natureza e as qualidades da alma de cada um. Eis como Plotino fala dessas coisas:

¹³⁹ A Alma suprema é pura hipótese e, às vezes, é também chamada de Alma celestial ou Alma superior.

¹⁴⁰ “*l'anima riunita all'Intelligenza, da cui trae l'esistenza, ripiena di ragioni, bella delle bellezze di cui è adorna, piena di ricchezze cosl da mostrare in sé i mille splendori e le immagini di tutte le bellezze, è Afrodite in tutto*”. (Tradução nossa).

¹⁴¹ “*... Eros dell'Anima superiore è un Dio che la congiunge eternamente al Bene*”. (Tradução nossa).

¹⁴² A Alma cósmica é também chamada de Alma do mundo, Alma universal ou Alma inferior.

¹⁴³ “*L'Anima universale ha dunque un Eros universale*”. (Tradução nossa).

¹⁴⁴ “*... questo universo dovette avere un'anima, nacque con essa un altro Eros, che è l'occhio di lei, nato anch'esso dal suo desiderio*”. (Tradução nossa).

¹⁴⁵ “*... l'Anima 'del mondo' segue l'Anima celeste e dipende da essa*”. (Tradução nossa).

E por que a Alma universal e a do mundo teriam um Eros hipostático, e não a nossa e a de todos os outros seres vivos? Este Eros é o daímon que se diz acompanhar cada um de nós, e é o Eros de cada um. Ele Produz em nós os desejos naturais; cada alma obtém para si o quanto corresponde à sua natureza e gera um Eros de acordo com os seus méritos e a sua essência (*Enéada* III, 5, 4. 2-9) ¹⁴⁶.

No entanto, quando trata do ser humano, o Filho de Licópolis analisa a questão do amor não apenas como este sendo um deus ou um *daímon*, mas, especialmente, como *páthos*, isto é, uma paixão da alma. E prefere assim por que sabe que o eros afetivo é o primeiro passo no caminho da alma em direção ao Intelecto e ao Uno (Papanidi, 2022, p. 183). Todavia, quando usa a palavra *páthos*, o faz no sentido de um estado da alma (Oliveira, 2013, p. 85), como uma afeição, ou seja, como algo que a afeta (Oliveira Silva, 2015, p. 23), ou apenas como um sentimento (Igal, 1985, p. 115).

Acerca desse amor enquanto paixão ou estado da alma, Plotino afirma inicialmente que ele é uma espécie de desejo que nasce nas almas daqueles que querem se unir à beleza, manifestando-se de duas formas: nos homens temperantes este amor se dirige a beleza em si mesma; no entanto, nos intemperantes esse desejo os impele a praticar ações vergonhosas (*Enéada* III, 5, 1. 10-14).

Aprofundando a questão, ele diz que o amor enquanto estado da alma pode ser: puro ou misto. O amor puro é o dos que amam a beleza por si mesma; o misto é o daqueles que a amam, mas também querem se tornar imortais o quanto é possível nesta natureza mortal. Todavia, esses dois amores se dividem em quatro níveis diferentes. O puro, em princípio, é acompanhado de reminiscência, mas também pode acontecer sem a mesma; quanto ao amor misto, esse pode ser de acordo com a natureza ou contrário a ela (Igal, 1985, p. 116-117). Plotino explica em detalhes esses amores ao longo do primeiro capítulo da *Enéada* III, 5 e finaliza, resumindo tudo, nos seguintes termos:

Assim, alguns amam corpos belos não com desejo sexual, mas porque são corpos belos, enquanto outros ‘possuem’ o chamado amor misto, ou seja, desejam a mulher, também para garantir a perpetuidade ‘da espécie’ [...]; ambos, porém, são honestos. Alguns honram a beleza terrena e estão satisfeitos com ela, outros honram aquela de cima porque têm uma memória dela, mas eles não desprezam esta, que é um efeito e uma representação daquela. Eles ‘se aproximam’ da beleza sem cair na torpeza; mas outros caem em coisas vergonhosas por causa da beleza; assim, o desejo do bem muitas vezes produz uma queda no mal. E este é o amor como uma paixão da alma (*Enéada* III, 5, 1. 55-65) ¹⁴⁷.

¹⁴⁶ “E perché l'Anima universale e quella del mondo avrebbero un Eros ipostatico, e non l'avrebbero le nostre e quelle di tutti gli altri viventi? Questo Eros è il demone che si dice accompagni ciascuno di noi, ed è l'Eros di ciascuno. Esso produce in noi i desideri naturali; ogni anima ottiene per sé quanto corrisponde alla sua natura, e genera un Eros secondo i suoi meriti e la sua essenza”. (Tradução nossa).

¹⁴⁷ “Dunque gli uni amano i bei corpi anche con desiderio sessuale, ma perché sono corpi belli, gli altri invece ‘posseggono’ l'amore cosiddetto misto, desiderano cioè la donna, anche per assicurare la perpetuità ‘della

Até aqui revelamos a presença do Amor nos diversos níveis do sistema plotiniano. O Uno é *Amor* de si mesmo e isso o torna objeto de desejo de todos os entes; no Intelecto o amor é duplo, fazendo dele um amante do Bem e de tudo que vê em seu próprio pensamento. Na Alma suprema, *Eros* é um deus que a mantém sempre unida ao *Nous*; na Alma cósmica é um amor universal que, por um lado, a mantém unida à Celeste e, por outro, lhe possibilita ordenar a matéria; e nas almas particulares, *eros* é um *daimon* que faz todas elas desejarem a beleza inteligível. Porém, na alma humana, o amor é também uma paixão que a faz desejar as coisas belas, abrindo-se assim a possibilidade de que ela possa subir e se unir à própria Beleza ou descer e ficar presa às belezas aqui de baixo.

2.3.3 Amor e beleza no retorno da alma

De acordo com Plotino, apesar do risco de ficar presa aos amores daqui, na verdade, o que toda alma deseja é voltar à sua origem, ou seja, ao Bem (*Enéada* I, 6, 7. 1). Todavia, isso não acontece espontaneamente, para tanto, faz-se necessário empreender uma longa e cansativa jornada (BRANDÃO, 2015, p. 30). Essa se dá em duas etapas: na primeira deve-se ascender do sensível ao inteligível; na segunda é preciso continuar subindo até se alcançar o próprio Uno.

Há um caminho duplo para aqueles que se levantam e se elevam: o primeiro começa a partir de baixo, o segundo é para aqueles que já chegaram ao mundo inteligível e nele já puseram os pés e devem, portanto, proceder de modo a alcançar o limite último daquele mundo: a viagem termina quando eles chegarem ao cume do inteligível (*Enéada* I, 3, 1. 13-17)¹⁴⁸.

Todavia, segundo Plotino, há alguns homens que, por natureza, estão aptos a trilhar esse caminho de ascensão, são eles: o músico, o amante e o filósofo (*Idem*, I, 3, 1. 5-10). O músico é aquele que aprecia a beleza dos sons, ritmos e melodias; mas, para que ele possa ascender é necessário que seja instruído a fim de perceber o fundamento inteligível da beleza sensível e, a partir daí, passe a buscá-lo (*Ibidem*, I, 3, 1. 21-34). O amante, que parece já ter em si uma memória da Beleza, também precisa ser orientado para conseguir superar os corpos belos

specie' [...]; onesti però sono gli uni e gli altri. Gli uni onorano la bellezza terrena e se ne accontentano, gli altri onorano quella di lassù in quanto ne hanno un ricordo, ma non disprezzano questa, che è di quidla un effetto e una rappresentazione. Costoro 'si accostano' alla bellezza senza cadere in turpitudini; gli altri invece a motivo della bellezza cadono in cose turpi; così il desiderio del bene produce spesso una caduta nel male. E questo è l'amore come passione dell'anima". (Tradução nossa).

¹⁴⁸ "C'è una doppia via per coloro che salgono e si elevano: parte la prima dal basso, la seconda è di coloro che sono già arrivati nel mondo intelligibile e vi hanno già posto il piede e devono quindi procedere in modo da raggiungere il limite ultimo di quel mondo: il viaggio è finito quand'essi arrivano al sommo dell'intelligibile". (Tradução nossa).

e subir à beleza em si (*Enéada* I, 3, 2). O filósofo, por sua própria natureza, já tem a disposição para elevar-se, porém, mesmo assim, a sua educação deve pautar-se pelo crescimento na virtude, o estudo da matemática e o exercício da dialética (*Idem*, I, 3, 3).

E como a dialética, que é uma especialidade do filósofo, deve ser ensinada tanto ao músico quanto ao amante para que estes ascendam (*Ibdem*, I, 3, 4. 1), pode-se, então, concluir que caberia a ele a orientação dos outros homens. Isso também faz parecer que todos os caminhos se reduzem à dialética e que o modo filosófico seria o único. Porém, na verdade, essa via não é exclusiva e nem mesmo a preferida de Plotino, uma vez que na *Enéada* I, 6, que é um tratado de natureza exortativa dedicado a um público mais amplo, ele explica a ascensão de um jeito muito parecido ao que aplicou para o músico e o amante (Brandão, 2015, p. 36).

Assim sendo, como o tema central deste trabalho é o amor, daremos ênfase à via erótica, pois essa é, sem dúvida, uma forma privilegiada de ascensão. E, uma vez que *Eros* está sempre associado à Beleza, então, nos passos da *Enéada* I, 6, apresentaremos inicialmente o seu significado e, em seguida, analisaremos como, através dela, a alma chega ao objeto do seu desejo, isto é, ao Bem (*Enéada* I, 6, 7. 1).

Ora, de acordo com Plotino: “Todos, por assim dizer, afirmam que a beleza visível consiste em uma simetria das partes” (*Idem*, I, 6, 1. 21-22) ¹⁴⁹; de modo que, se um corpo qualquer for bem proporcionado, será belo, ainda que individualmente suas partes não sejam (*Ibdem*, I, 6, 1. 26-28). No entanto, ele retruca essa concepção com vários argumentos, dos quais destacamos dois. Primeiro, se esse conceito fosse correto, então, se poderia imaginar numa coisa bela composta de partes feias desde que fossem simétricas, o que seria um absurdo, pois tudo o que é belo deve ser composto de partes belas. Segundo, se assim o fosse, coisas simples como o ouro, o relâmpago e as estrelas, que não são compostas de partes simétricas, não poderiam ser belas (*Ibdem* I, 6, 1. 29-37). Além disso, se essa tese fosse verdadeira, como se poderia explicar a beleza inteligível? (*Ibdem*, I, 6, 1. 53-54).

No entanto, toda e qualquer beleza deste mundo só é bela quando participa de uma forma. Pois, se não vem do Intelecto um princípio formativo que dê ordem e figura à matéria, nada existe a não ser a completa feiura. E essa forma é o que faz com que aquilo que é composto de várias partes se torne uma unidade bem ordenada e, ou seja, bela. Eis como Plotino explica isso:

Qualquer coisa desprovida de forma [...] permanece feia e estranha à razão divina, enquanto não participa de uma razão nem de uma forma: isto é o feio absoluto. [...] Assim, a ideia, aproximando-se, ordenando, combinando, as diferentes partes de um

¹⁴⁹ “*Tutti, per così dire, che la bellezza visibile consiste in una simmetria delle parti*”. (Tradução nossa).

ser, as reduz a um todo harmonioso e forma a unidade [...]. A beleza, portanto, reside neste ser, uma vez trazido de volta à unidade ... (*Enéada*, I, 6, 2. 14-24) ¹⁵⁰.

Quanto a beleza da alma, talvez fique mais fácil entender se antes se investigar, o que a torna feia (*Idem*, I, 6, 5. 20-25). Eis como Plotino explica essa questão: “Portanto, diremos com razão que a feiura da alma vem dessa mistura, dessa fusão, dessa inclinação ao corpo e à matéria. Para a alma, a feiura consiste em não ser pura nem genuína, como para o ouro consiste em estar sujo de terra” (*Ibidem*, I, 6, 5. 48-51) ¹⁵¹. E da mesma forma que, ao retirar-se a terra que envolve o ouro, ele volta a ser puro e revela seu brilho; assim também, quando a alma é purificada de seus desejos e libertada de todas as paixões que ela adquiriu pelo cuidado com o corpo, isto é, uma vez ficando sozinha, a feiura desaparece e sua beleza original se revela novamente (*Ibidem*, I, 6, 5. 52-58).

Desta forma, só a prática das virtudes é capaz de purificar a alma humana; pois como diz um antigo ensinamento: todas as virtudes são, na verdade, purificações (*Ibidem*, I, 6, 6. 1-2). E Plotino faz questão de explicá-las a seu modo. A verdadeira temperança, diz ele, não poderia ser outra coisa “... senão um afastamento dos prazeres corporais, uma fuga deles porque são impuros” (*Idem*, I, 6, 6. 6-8) ¹⁵²; e quanto a coragem, ela “... consiste em não temer a morte” (*Ibidem*, I, 6, 6. 9) ¹⁵³; a magnanimidade ou a grandeza da alma, por sua vez, é “... o desprezo pelas coisas deste mundo” (*Ibidem*, I, 6, 6. 11-12) ¹⁵⁴. E a própria sabedoria ou prudência nada mais é do que “... o pensamento que se afasta dessas coisas e conduz a alma para o alto” (*Ibidem*, I, 6, 6. 12-13) ¹⁵⁵.

Portanto, conclui que a beleza da alma se revela à medida que, através da prática das virtudes, ela se torna pura e volta a assumir a própria essência, isto é, sua forma incorpórea, intelectual e divina. De modo que, sendo apenas ela mesma, a alma atinge o Intelecto, ou melhor, a Beleza. E chegando a esse nível, ela torna-se semelhante ao próprio Uno. Plotino fala dessas coisas nos seguintes termos.

¹⁵⁰ “Ogni cosa privata di forma [...] rimane brutta ed estranea alla ragione divina, finché non partecipa né di una ragione né di una forma: e questo è il brutto assoluto. [...] Dunque l'idea, accostandosi, ordina, combinando insieme, le parti diverse ‘di un essere’, le riduce a un tutto armonioso e forma l'unità [...]. La bellezza dunque risiede in questo essere, una volta ricondotto all'unità ...”. (Tradução nossa).

¹⁵¹ “Diremo dunque giustamente che la bruttezza dell'anima viene da questo mescolamento, da questa fusione, da questa inclinazione verso il corpo e la materia. Per l'anima la bruttezza consiste nel non essere pura né schietta come per l'oro consiste nell'essere sporco di terra”. (Tradução nossa).

¹⁵² “... se non un allontanamento dai piaceri del corpo, una fuga da essi perché sono impuri ...”. (Tradução nossa).

¹⁵³ “... consiste nel non temere la morte”. (Tradução nossa).

¹⁵⁴ “... il disprezzo delle cose di quaggiù”. (Tradução nossa).

¹⁵⁵ “... il pensiero che si allontana da queste cose e conduce l'anima verso l'alto”. (Tradução nossa).

A alma, purificada, torna-se assim uma forma [...] toda incorpórea, intelectual e pertence inteiramente ao divino, onde está a fonte da beleza e de onde vêm todas as coisas do mesmo tipo. A alma, portanto, trazida de volta à Inteligência, é muito mais bela. Mas a Inteligência e o que dela deriva é para a alma uma beleza adequada, não estranha, pois a alma está então realmente sozinha. Por isso se diz com razão que o bem e a beleza da alma consistem em assemelhar-se a Deus¹⁵⁶, pois dele derivam o Belo e a natureza essencial dos seres (*Enéada* I, 6, 6, 13-21)¹⁵⁷.

Nesse nível, a alma chegou ao Intelecto e contempla a sua Beleza, então, ela já está em condições de, através dele, ver também a Beleza Primeira, isto é, o Uno, posto que o Espírito sempre permanece junto Dele. E, uma vez que a condição para que isso aconteça é, exatamente, que a alma esteja unida ao Intelecto, basta-lhe agora apenas confiar em si mesma, fixar seu olhar no Bem e vê-Lo (Brandão, 2015, p. 38).

2.3.4 Da Beleza inteligível ao Uno

Todavia, o caminho mostrado pela *Enéada* I, 6 parece dar conta somente da primeira etapa da jornada, visto que conduz a alma humana até o *Nous*, mas, daí em diante, ao falar da fase seguinte, que vai dele até o Uno, é como se fosse o salto de um trampolim (Oliveira, 2005, p. 271). Porém, uma tentativa de explicar essa passagem se encontra na *Enéada* VI, 7, onde se lê que aquele, cuja alma está unida à Inteligência, é conduzido por uma espécie de onda e, nesse momento, a própria visão é a luz que torna possível a contemplação do Bem. Mas, isso fica melhor nas palavras de Plotino.

Neste ponto ele joga fora todo ensinamento, até que, conduzido como uma criança e colocado no seio da beleza em que se encontra, até este ponto ele pensa; mas quando ele é arrebatado pela mesma onda da Inteligência e elevado pela correnteza, ele vê de repente e não vê “como”, mas a visão enche seus olhos de luz e não mostra nada mais através dela, porque sua visão é precisamente a luz (*Enéada* VI, 7, 36. 15-20)¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Estamos seguindo literalmente a edição italiana de Giuseppe Faggin, por isso, ao traduzir para o português, escrevemos “Deus” com “D” maiúsculo; o que também acontecerá nas traduções que se seguem. Porém, isso “não” significa que estejamos afirmando que o *Uno* de Plotino seja igual ao *Deus* da tradição judaico-cristã. Aliás, no terceiro capítulo deste trabalho discutiremos o quanto Agostinho absorveu de Plotino para formar a sua própria ideia de Deus, ou melhor, para explicar a concepção judaico-cristã (Cf. p. 138-143).

¹⁵⁷ “*L'anima, purificata, diventa dunque una forma, [...] tutta incorporea, intellettuale ed appartiene interamente al divino, ov'è la fonte della bellezza e donde ci vengono tutte le cose dello stesso genere. L'anima dunque, ricondotta all'Intelligenza, è molto più bella. Ma l'Intelligenza e ciò che ne deriva è per l'anima una bellezza propria, non estranea, poiché l'anima allora è veramente sola. Per questo si dice giustamente che il bene e la bellezza dell'anima consistono nel rassomigliare a Dio, poiché da Lui derivano il Bello e la natura essenziale degli esseri*”. (Tradução nossa).

¹⁵⁸ “*A questo punto egli getta via ogni insegnamento, finché, condotto come un fanciullo e posto in seno alla bellezza in cui si trova, sino a questo punto egli pensa; ma quando è strappato via dalla stessa onda ell'Intelligenza ed è sollevato in alto dal flutto che incalza, egli vede improvvisamente e non vede ‘come’, ma la visione riempie i suoi occhi di luce e non fa vedere nient'altro attraverso di essa, perché la sua visione è proprio la luce*”. (Tradução nossa).

No entanto, apesar da beleza dessa analogia, a comparação da onda não esclarece muito o que, de fato, acontece nessa passagem do Intelecto para o Uno. Assim sendo, para uma melhor compreensão desse processo, vale a pena seguir os passos dessa ascensão da alma ao Bem como ele os descreve nos capítulos finais da *Enéada* VI, 9.

Nesse tratado, após esclarecer o que é o Uno e quais as condições necessárias para conhecê-lo, a partir do capítulo 7, Plotino fala como seria experimentá-lo. No primeiro passo, a alma deve voltar-se para dentro de si, pois Ele está presente em todos, de modo que quem foge de si mesmo está também se afastando d'Ele (*Enéada* VI, 9, 7. 29-31). E para alcançar seu próprio interior, a alma precisa renunciar a todas as coisas exteriores, esquecendo suas formas e a si mesma.

Se for assim, ela deve se desligar de todas as coisas externas, voltar-se para o seu interior, completamente, não mais se inclinando para algo externo, mas extinguindo todo o conhecimento, primeiro por meio de sua própria disposição, depois, de fato, no próprio conteúdo do pensamento, extinguindo todo o conhecimento de seu próprio ser, ela deve se entregar à contemplação Dele (*Idem*, VI, 9, 7. 17-21) ¹⁵⁹.

Dessa forma, uma vez que a alma entrou em si mesma, o passo seguinte é que ela encontre o seu centro para, através dele, unir-se ao Uno. Afinal, como Ele é o centro de tudo e se encontra no interior de todos os entes, especialmente das almas, então, elas giram em círculos em torno d'Ele. Com essa nova analogia, o que Plotino quer dizer é que toda alma deseja e anseia pelo Bem.

Agora, se uma alma conhece a si mesma em outro momento e sabe que seu movimento não é retilíneo, exceto quando passa por uma interrupção, mas que seu movimento natural é circular, não em torno de um ponto externo, mas em torno de um centro – e o centro é aquele do qual o círculo deriva –, então ela se moverá em torno d'Aquele de quem deriva e se manterá suspensa n'Ele e se reunirá em direção a Ele, para quem todas as almas devem se voltar ... (*Ibidem*, VI, 9, 8. 1-7) ¹⁶⁰.

Todavia, para que a alma se una ao Bem é necessário que ela encontre o seu próprio centro. E já que a alma gira em torno do Uno, seria Ele o centro dela? Parece que sim, mas não. O centro da alma, na verdade, é sua essência ou sua natureza original (*Ibidem*, VI, 9, 8. 13-15), isto é, aquela sua parte que não desceu, ao contrário, sempre permaneceu ligada ao inteligível

¹⁵⁹ “Se è così, essa deve staccarsi da tutte le cose esteriori, rivolgersi alla sua interiorità, completamente, non piegarsi più verso qualcosa di esterno, ma spegnendo ogni conoscenza, prima attraverso la propria disposizione, poi, di fatto, negli stessi contenuti di pensiero, spegnendo altresì la conoscenza del proprio essere, deve abbandonarsi alla contemplazione di Lui”. (Tradução nossa).

¹⁶⁰ “Ora, se un'anima conosce se stessa in altro tempo e sa che il suo movimento non è rettilineo se non quando subisca un'interruzione e che il suo movimento naturale è circolare, non intorno a un punto esterno ma intorno a un centro - ma il centro è quello da cui deriva il cerchio -, allora essa si muoverà intorno a Colui da cui deriva e si terrà sospesa a Lui e si raccoglierà verso di Lui, al quale tutte le anime dovrebbero rivolgersi ...”. (Tradução nossa).

(BRANDÃO, 2020, p. 97-98); afinal: “A alma é [...] naturalmente, apaixonada por Deus e deseja unir-se a Ele” (*Enéada* VI, 9, 9. 33-34)¹⁶¹.

E o que é necessário para que essa união aconteça? Ora, o que impede a comunhão dos entes físicos são seus corpos, mas, no caso seres dos espirituais, o que os separa é exatamente a alteridade. E como o Uno, por sua própria natureza, não tem nenhuma; se a alma quiser unir-se a Ele, então, precisa desfazer-se toda e qualquer alteridade. Plotino explica essas coisas da seguinte forma.

Pois os corpos são um obstáculo para que os corpos se comuniquem uns com os outros; mas as realidades incorpóreas não são separadas dos corpos pelo trabalho do espaço, mas pela alteridade e diferença [...]. O Uno, sendo imune à alteridade, está sempre presente; nós, por outro lado, estamos com Ele apenas quando não temos nenhuma. E não é Ele que tende a nós para nos cercar, mas somos nós que tendemos a Ele para estarmos ao Seu redor. [...] Porém, nem sempre olhamos para Ele, mas quando voltamos nosso olhar para Ele, somente então encontramos n’Ele nosso fim e nosso descanso (*Idem*, VI, 9, 8. 30-44)¹⁶².

E é somente nesta união com o Bem que a alma experimenta a verdadeira vida, afinal, quanto mais está ligada ao Uno, mais ela existe, pois “... existimos em maior grau quando nos inclinamos para Ele, e Nele subsiste o nosso bem: igualmente, estar longe Dele significa existir em menor grau” (*Ibidem*, VI, 9, 9. 12-13)¹⁶³. A vida aqui de baixo não passa de um vestígio daquela do alto, pois é lá, junto d’Ele, que a alma descansa e se mantém livre de todos os males (*Ibidem* VI, 9, 9. 14-18). O Uno é o princípio e o fim dela, visto que é “... princípio, já que vem de cima; e é fim, porque o Bem estar lá em cima e, uma vez que o alcançou, torna-se novamente ‘o que era’” (*Ibidem*, VI, 9, 9. 21-23)¹⁶⁴. Por isso, dirá Plotino:

... a alma, seja porque se elevou até Ele, seja porque já está perto d’Ele e é participante d’Ele, possui uma nova vida; e, portanto, em tal disposição, ela agora sabe que o Doador da vida está ali e que não precisa de mais nada. Nós, por outro lado, devemos deixar de lado tudo o mais e nos apegarmos somente a Ele; devemos nos transformar Nele, libertando-nos de todos os acréscimos, a tal ponto que ansiamos por deixar o mundo e não suportamos mais estar ainda presos ao sensível, pois gostaríamos de abraçar Deus com todo o nosso ser [...]. Aqui o homem pode ver a Ele e a si mesmo

¹⁶¹ “L'anima [...] è innamorata, per sua natura, di Dio e desidera unirsi a Lui”. (Tradução nossa).

¹⁶² “I corpi infatti sono di ostacolo ai corpi per comunicare fra loro; però le realtà incorporee non sono separate dai corpi per opera dello spazio, ma per alterità e differenza: [...] L'Uno, essendo immune da alterità, è sempre presente; noi, invece, siamo presso di Lui soltanto quando non ne abbiamo. E non è Lui che tende a noi per attorniarci; ma siamo noi che tendiamo a Lui così da essergli intorno. [...] ma non sempre guardiamo a Lui, ma quando volgiamo a Lui lo sguardo, soltanto allora troviamo in Lui il nostro fine e nostro riposo.” (Tradução nossa).

¹⁶³ “... esistiamo in grado maggiore quando ci incliniamo verso di Lui, e in Lui sussiste il nostro bene: anche l'esserne lontani vuoi dire esistere in grado minore”. (Tradução nossa).

¹⁶⁴ “... principio, perché deriva da lassù; è fine, perché il Bene è lassù e, una volta che essa vi sia giunta, diventa ancora ‘quello che era’”. (Tradução nossa).

[...] brilhando, cheio de luz inteligível, ou melhor, tornar-se pura luz, sem luz, sem peso, tornando-se deus, ou melhor, já sendo deus ... (*Enéada* VI, 9, 9. 47-60) ¹⁶⁵.

Essa visão do Bem é algo inexprimível, de modo que só quem o viu é capaz de entendê-la (*Idem*, VI, 9, 11. 1-4), uma vez que assim como o Uno, essa experiência é inefável, da qual só se pode falar de forma negativa. Nela, a alma se vê num estado de completa simplicidade; porém, nem mesmo isso deve ser dito, uma vez que não se trata exatamente de uma visão em que há o que vê e o que é visto, pois ali não existe dualidade de conhecimento (Brandão, 2020, p. 101-102). Todavia, enquanto se esforça para explicar essa experiência, Plotino reconhece a ousadia de seu discurso.

Assim, quando o contemplador se vê, ele terá que se ver como é, ou melhor, ele estará unido a si mesmo como é e estará ciente do que é porque se tornou simples. Mas talvez não se deva dizer que ele verá. O contemplado, por outro lado - mesmo que se deva dizer que o vidente e o visto são dois e não que os dois são um, *por mais ousada que seja a expressão* - não vê e não distingue naquele momento o contemplador; tampouco imagina uma dualidade, mas, já tendo se tornado diferente do que era e não mais ele mesmo, pertence a Ele e é um com Ele, tendo feito, por assim dizer, coincidir centro com centro: aqui embaixo, de fato, dois centros, se coincidem, são um; se se distinguem, ainda são dois. Portanto, por enquanto, também falamos do Um como diferente. *É por isso que a visão é difícil de se explicar* (*Enéada* VI, 9, 10. 9-19. grifo nosso) ¹⁶⁶.

Todavia, quem tem a chance de viver essa experiência, que se pode chamar de êxtase, vivencia tão grande felicidade que quanto se encontre lá não quer mais descer. De modo que Plotino, uma vez tendo experimentado o gozo deste encontro, se questiona: “Por que, então, a alma não permanece lá em cima? Porque ela ainda não saiu completamente daqui. Mas, chegará o momento em que sua contemplação será ininterrupta, sem que o corpo a incomode mais” (*Idem*, VI, 9, 10. 1-3) ¹⁶⁷.

¹⁶⁵ “... l'anima, sia perché si è elevata sino a Lui, sia perché è già vicina e partecipe di Lui, possiede una vita nuova; e perciò, in tale disposizione, sa ormai che il largitore della vita è lì presente e che non le occorre più nulla. Noi invece dobbiamo deporre ogni altra cosa e attenerci a Lui solo; dobbiamo anzi trasformarci in Lui liberandoci di ogni aggiunta, a tal punto che bramiamo di uscire dal mondo e non sopportiamo più di essere ancora legati al sensibile, poiché vorremmo abbracciare Dio con tutto l'essere nostro [...]. Qui l'uomo può vedere e Lui e se stesso [...] splendente, ripieno di luce intelligibile, o meglio, diventato luce pura, lieve, senza peso, che sta diventando dio, o meglio che è già dio ...”. (Tradução nossa).

¹⁶⁶ “Perciò, quando il contemplante vede se stesso, dovrà vedersi così com'è, o meglio, sarà unito a se stesso così com'è ed avrà coscienza di ciò che è perché è diventato semplice. Ma forse non si deve dire che vedrà. Il contemplato, invece, - se pur si debba dire che il veggente e il visto sono due e non piuttosto che i due sono uno, per quanto ardita sia l'espressione - non vede e non distingue in quel momento il contemplante; né questi immagina una dualità, ma, già diventato altro da quello che era e ormai non più se stesso, appartiene a Lui ed è uno con Lui, avendo fatto coincidere, per così dire, centro con centro: quaggiù infatti due centri, se coincidono, sono uno; se si distinguono sono ancora due. Così, per ora, anche parliamo dell'Uno come di un diverso. Ecco perché la visione è difficile ad esprimersi”. (Tradução nossa).

¹⁶⁷ “Perché dunque l'anima non rimane lassù? Perché non è ancora uscita di qui completamente. Tempo verrà in cui la sua contemplazione sarà ininterrotta senza che il corpo non la infastidisca più”. (Tradução nossa).

Além disso, pode-se dizer que essa é uma experiência mística¹⁶⁸ tão inesquecível que quem tem a oportunidade de vivenciá-la buscará repeti-la sempre. Uma vez que nesta contemplação do Uno-Bem, não apenas se está unido a Ele, mas sobretudo, se é renovado por Ele. Afinal, é somente nessa união transformadora com o Uno que a alma humana conclui sua busca amorosa.

... e assim, como não está em outro, não pode estar em nada, mas apenas em si mesma; mas “estar em si mesma e não no ser” significa estar “n’Ele”; e o contemplador torna-se não essência, mas “além da essência”, pois se une a Ele. Se alguém se vê já transformado n’Ele, possui, portanto, uma imagem Dele dentro de si e se passa por si mesmo, que é cópia, em direção ao original, finalmente chegou ao fim de sua jornada. [...] Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: desapego das coisas restantes daqui de baixo, vida que não se agrada mais das coisas terrenas, fuga do só para o Só (*Enéada* VI, 9, 11. 40-51)¹⁶⁹.

Entretanto, vale ainda salientar que, em Plotino, essa experiência é de caráter eminentemente pessoal; uma vez que, embora seja uma visão do Uno, que se conclui numa ligação com Ele, a longa jornada até alcançá-Lo tem de ser feita individualmente. Além disso, o próprio momento em que essa união amorosa se consuma é também um ato solitário, visto que é o encontro de um “só com o Só”.

¹⁶⁸ Sobre a questão da mística em Plotino vale a pena ler Brandão (2020, p. 100-105).

¹⁶⁹ “... e così, poiché non è in un altro, non può essere in nulla ma solo in se stessa; ma «essere in sé sola e non nell'essere», vuoi dire «in Lui»; e il contemplante diventa non essenza, ma «al di là dell' essenza», poiché si unisce a Lui. Se uno si vede già trasformato in Lui, egli possiede dunque in sé un'immagine di Lui e se passa da sé, che è copia, all'originale, ha toccato finalmente il termine del suo viaggio. [...] Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo”. (Tradução nossa).

3 O CONCEITO DE AMOR EM AGOSTINHO

Tendo em vista caráter polissêmico do amor em Agostinho, o objetivo deste capítulo é esclarecer os principais sentidos desse conceito em seu pensamento. Em vista disso, abrimos com uma seção intitulada “o amor enquanto desejo” na qual explicamos como o Filho de Tagaste, apoiando-se nos filósofos antigos, assume que todo amor humano é marcado pelo desejo. Numa segunda intitulada “o amor como virtude”, procuramos esclarecer alguns conceitos fundamentais como vontade, ordem, desejo, paixão e suas implicações na definição agostiniana de virtude enquanto ordem do amor. Na terceira designada “o amor como fundamento da sociedade” mostramos como este é o que está na base de todas as associações humanas. Finalizamos com uma seção chamada “o amor enquanto caridade fraterna”, na qual aprofundamos esse aspecto do amor que, com o passar dos anos, foi se tornando cada vez mais caro ao Hiponense ¹⁷⁰.

3.1 O amor enquanto desejo

Muitos dirão que como filósofo cristão, a concepção de Agostinho acerca do amor não poderia ser outra a não ser aquela apresentada por Jesus nas Escrituras Sagradas, especialmente, nos evangelhos. No entanto, é exatamente aí que reside o engano; pois, na ânsia de fazer que os pagãos compreendessem e reconhecessem o valor desse amor, o Hiponense precisou ir muito além do que está escrito a respeito dessa questão nos textos sacros; uma vez que para os romanos, especialmente os intelectuais, a doutrina cristã não só era simplória, mas também um sinal de fraqueza.

Além disso, é importante destacar que, antes de sua conversão, Filho de Tagaste, já tinha uma sólida formação intelectual, de modo que conhecia muito bem o que as escolas filosóficas greco-romanas diziam a respeito desse tema. A partir de então, o que ele abandona é sua profissão e seu cargo de professor catedrático de Milão; sem, no entanto, jamais abrir mão de todo o conhecimento filosófico que havia acumulado ao longo de sua vida ¹⁷¹.

¹⁷⁰ A fim de evitar as constantes repetições no mesmo parágrafo, usaremos alguns títulos de Agostinho para substituir o seu nome. Uns já bem conhecidos: o Hiponense, o bispo de Hipona; outros de nossa própria lavra, como: o Filho de Tagaste, o filósofo Africano, o Neófito, o Catedrático de Milão etc.

¹⁷¹ Como disse Hannah Arendt em sua tese doutoral: “... nada do patrimônio filosófico da antiguidade e da antiguidade tardia que Santo Agostinho assimilou nas diversas épocas da sua vida [...] nunca foi verdadeira e radicalmente eliminado do seu pensamento. [...] Apesar de se ter tornado um cristão crente e convicto, de ter avançado muito na problemática do cristianismo através das leituras das epístolas de São Paulo, dos salmos, do Evangelho de São João e das suas epístolas, nunca perdeu completamente a impulsão do questionamento filosófico, e nunca o excluiu radicalmente do seu pensamento” (1997, p. 12).

3.1.1 O amor e o desejo

Agostinho parece ter encontrado no amor o segredo para entender tudo, não só a vida, mas também o ser humano e o próprio Deus (*Sol.*, I, 2, 7). Afinal de contas, quem não deseja amar e ser amado? Como ele mesmo diz nas *Confissões*, ao relatar os seus anseios da juventude: “E o que é que me encantava, senão amar e ser amado?” (*Conf.*, II, 2, 2) Ou ainda como, alguns anos mais tarde, em sua *Primeira catequese aos não cristãos*, quando fala dessa necessidade como algo que atinge a todos:

Portanto, se até um coração apático se excita quando se sente amado, e aquele já inflamado acende ainda mais quando sabe que é correspondido no amor, é claro que não existe causa maior que faça começar a amar, ou crescer no amor, do que saber-se amado, para quem ainda não ama, ou, para aquele que amou primeiro, ser retribuído no amor ou, pelo menos, esperar que o seja ou já o experimentar (*Cat. rud.*, 4, 7).

Assim sendo, podemos começar afirmando que para o bispo de Hipona o amor é sempre um vínculo que une dois seres, uma vez que sua existência necessariamente “... supõe alguém que ame e alguém que seja amado” (*Trin.*, VIII, 10,14); afinal, sem a presença destes dois elementos tornar-se-ia impossível a sua manifestação. Portanto, o amor é o elo entre o sujeito que ama e o objeto ou o ser amado. Em *A Trindade*, essa realidade é descrita da seguinte forma:

O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnavais (*Idem.*, VIII, 10,14).

Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São, portanto, três os elementos: o que ama, o que é amado e o [próprio] amor (*Ibidem.*, IX, 2, 2).

Todavia, não podemos esquecer que, de acordo com o Agostinho, o amor não é apenas um vínculo ou uma mediação ente dois seres; mais do que isso, é uma realidade que já existe naquele que ama antes mesmo que este encontre algo ou alguém que mereça ser amado. Sendo assim, não é o objeto amado que o faz nascer no sujeito, ao contrário, é o próprio amor presente nele que procura alguma coisa ou alguém para amar. Ao falar de sua juventude em Cartago, o bispo de Hipona nos confirma esta tese quando escreve: “Ainda não amava, e já gostava de ser amado [...]. *Desejando amar, procurava um objeto para esse amor*, e detestava a segurança, as situações isentas de risco” (*Conf.*, III, 1, 1. grifo nosso).

Como se pode notar, Agostinho chega a essas conclusões observando o cotidiano de sua própria existência. Todavia, há uma outra tese sobre essa temática que ele acolheu da filosofia grega, que é exatamente a afirmação de que “... o amor é uma espécie de desejo” (*Div. qu.*, 35, 2)¹⁷². Assim sendo, antes de continuar, para que se possa aprofundar a discussão sobre o amor, é necessário esclarecer o que seja o *desejo*, ou melhor, como o filho de Tagaste entende essa realidade.

No entanto, é preciso começar explicando que, na concepção agostiniana, o desejo não é uma realidade exclusivamente humana; posto que os animais também desejam. Aliás, estes compartilham conosco algumas faculdades, como por exemplo a memória, sem a qual lhes seria impossível realizar várias atividades. Ademais, além dos cinco sentidos, assim como nós, eles também dispõem de uma espécie de “sexto sentido” que em *O livre-arbítrio* é chamado de sentido interno ou interior (*Lib. arb.* II, 3, 8). Eis como o Hiponense esclarece essa questão:

Pois também os animais e os pássaros têm memória. De outro modo, não saberiam regressar a suas tocas e a seus ninhos, nem fariam outras coisas a que já estão habituados. Sem a memória não poderiam contrair hábito nenhum (*Conf.* X, 17, 26).

Os animais também podem perceber através dos sentidos do corpo os objetos materiais colocados no mundo exterior, lembrar-se deles, depois de impressos na memória, desejar entre eles os que lhe são úteis e fugir dos que lhe são nocivos (*Trin.*, XII, 2, 2).

E essas coisas são dessa forma, exatamente, porque, assim como nós, eles têm alma, ainda que esta seja privada de racionalidade. No entanto, devemos ter em mente que, embora os animais também desejem, o que nos interessa aqui é, especificamente, o desejo humano; pois, como afirma o próprio Agostinho: “É de grande importância saber como é o querer do homem” (*Civ.*, XIV, 6).

Quanto ao desejo humano podemos começar afirmando que este não é outra coisa senão um impulso natural ou um movimento da alma¹⁷³ em direção a um objeto com a intenção de possuí-lo e de unir-se a ele com a finalidade de usufruí-lo¹⁷⁴. De modo que cada desejo está ligado a uma determinada coisa e é exatamente esta que o desperta, estimula e direciona. Nas palavras do Hiponense isso é dito assim: “Quanto ao desejo que inspira a

¹⁷² “... *el amor es una especie de apetito*”. (Tradução nossa).

¹⁷³ O desejo é uma das quatro paixões da alma e estas, por sua vez, são, segundo o Hiponense, “... movimentos irracionais da alma” (*Lib. arb.*, I, 8, 18).

¹⁷⁴ Em sua tese doutoral Nilo César Batista da Silva define o desejo humano nos seguintes termos: “O desejo se caracteriza como impulso vital dos humanos em busca de apropriação de algum bem [...]. O desejo parece ser o movimento mais impetuoso da alma, potencializa e põe em atividade tantas outras emoções humanas, visto que a alma na atividade do movimento das paixões, naturalmente guiada por uma ânsia de gozo sempre quer satisfazer a qualquer modo, o tipo de coisas em cuja direção se encaminha” (2013, p. 109-110. grifo nosso).

busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava (*Trin.*, IX, 12, 18).

Vale salientar que, assim como no amor, na dinâmica do desejo também existem três elementos: o sujeito que deseja, o objeto desejado e o próprio desejo; este último, aliás, não existe sem os dois primeiros. E aqui surge uma primeira questão: é o objeto que faz nascer o desejo ou é este que *a priori* está no sujeito? Ora, se de um lado se diz: como pode alguém desejar se não existe um objeto que lhe desperte o desejo? Por outro, também é possível questionar: como um objeto pode despertar o desejo em alguém se nele nada existe para ser despertado? Logo, o que, de fato, acontece entre esses elementos que compõem a estrutura do desejo é uma relação dialética, uma vez que esta é marcada, simultaneamente, pelo movimento, a oposição e a complementaridade ¹⁷⁵.

Podemos então concluir que o desejo revela que no ser humano existe uma carência, uma necessidade, uma incompletude. O que significa que ele não se basta a si mesmo, uma vez que carrega em seu interior uma tendência, uma inclinação para tudo àquilo que é distinto dele; e isso se manifesta, exatamente, através do anseio que cada um tem de procurar fora de si as coisas que lhe parecem úteis e agradáveis com a finalidade de se apropriar e usufruir delas.

Explicada essa primeira questão, voltemos à tese agostiniana de que o amor é uma espécie de desejo, visto que muitas coisas precisam ser esclarecidas a respeito dessa proposição. A primeira é de que essa é uma ideia de natureza totalmente filosófica, uma vez que não há nada nas Escrituras que a justifique. Agostinho a recebeu da tradição grega; aliás, como já demosmos no primeiro capítulo, a mesma se encontra não somente em Platão, mas também nos estoicos e em Plotino. No caso de Plotino, é certo que Agostinho a leu nas *Enéadas*, numa tradução de Mário Vitorino; quanto a Platão, é provável que ele a tenha lido n’*O Banquete* e também no *Fedro* ¹⁷⁶; no entanto, com relação aos estoicos sua fonte é, sem dúvida, Cícero ¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Dessa forma fica claro que, neste ponto, discordamos da interpretação de Hannah Arendt quando ela, em sua tese doutoral, afirma: “É este *objeto do desejo* que, antes de mais, *fez nascer o desejo*, estimulou-o, deu-lhe a direção” (1997, p. 17. grifo nosso).

¹⁷⁶ Como ficou demonstrado no primeiro capítulo, essa ideia de que o “amor é uma espécie de desejo” se encontra claramente em Platão (*Banquete*, 199e-200e; *Fedro*, 237d).

¹⁷⁷ A ideia do desejo, enquanto uma das quatro paixões, é uma influência estoica que Agostinho absorveu através de Cícero (*Tusc.*, 4, 6). Para maiores detalhes sobre as paixões da alma no estoicismo antigo, deve-se consultar a subseção 2.2.2.1 deste trabalho (p. 42-44).

3.1.2 O amor e as paixões da alma

Nas *Confissões*, enquanto falava da memória, Agostinho faz esta citação indireta de Cícero¹⁷⁸ quanto este explica a teoria estoica das quatro paixões da alma, nos seguintes termos: “É ainda na memória que me apoio quando afirmo que são quatro as perturbações do espírito: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza” (*Conf.*, X, 14, 22). Vale lembrar que, no esquema estoico, o amor não faz parte das quatro paixões fundamentais do ser humano; no entanto, este aparece como uma das espécies que resultam do desejo tal como demosramos anteriormente¹⁷⁹.

Todavia, em Agostinho não é exatamente assim, uma vez que, para ele, da mesma forma que no *Eros* platônico, o amor é realmente um desejo, já que “... amar não é mais do que desejar ...” (*Div. qu.*, 35, 1)¹⁸⁰. Por isso, em *A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona explica as quatro paixões da seguinte forma: “E assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é o desejo; a posse e o desfrute de tal objeto é a alegria; a fuga ao que é adverso é o temor e sentir o adverso, se acontecer, é a tristeza” (*Civ.*, XIV, 7, 2).

Além disso, o amor entendido como desejo também se articula com as outras paixões fundamentais da alma. Pois, o amor busca a alegria e nela se transforma, no exato momento em que o objeto amado é conquistado. E esse contentamento não é outra coisa senão a posse e fruição daquilo que se ama. No entanto, para que essa alegria perdure é necessário que a posse e fruição sejam seguras.

No entanto, o amor-desejo também pode se transformar em medo; visto que, mesmo tendo-se conquistado determinado objeto e estando-se no gozo de sua posse, ainda assim sempre haverá um momento em que se imagina que ele pode nos ser tirado, e só de se pensar nisso, o nosso coração se enche de temor com essa simples possibilidade, uma vez que é a sua posse que nos faz felizes. E se isso, de fato, acontecer a nossa alma se encherá de tristeza e dor.

Em *A Cidade de Deus* Agostinho explica essa articulação do amor enquanto desejo com as quatro paixões da alma da seguinte forma:

¹⁷⁸ Nas *Discussões Tuscianas*, Cícero explica a teoria estoica das quatro paixões da alma da seguinte forma: “Mas pretendem que as partes das perturbações nasçam de dois supostos bens e de dois supostos males; assim, seriam quatro: dos bens, o desejo e a alegria, de modo que a alegria dos bens presentes seja o desejo dos futuros; dos males julgam que nasçam o medo e a dor, o medo dos males futuros e a dor, dos presentes. Os que são temidos como supervenientes, esses mesmos afetam os presentes com a dor” (*Tusc.*, 4, 6, 11).

¹⁷⁹ Sobre essa afirmação deve-se conferir a p. 47.

¹⁸⁰ “... amar no es otra cosa que desear ...” (Tradução nossa).

Pois que é o desejo e a alegria senão querer em consonância com as coisas que queremos? E que é o temor e a tristeza senão querer em dissonância com o que não queremos? Quando concordamos, apeteendo o que queremos, temos o desejo; quando concordamos, gozando do que queremos, temos a alegria. De igual modo, quando discordamos do que não queremos que suceda, tal querer chama-se temor; quando discordamos do que sucede a quem não o quer, temos o querer chamado tristeza (*Civ.*, XIV, 6).

Tudo isso nos leva à conclusão de que o amor se relaciona não somente com o desejo, mas com as quatro paixões da alma, uma vez que é na busca do objeto amado, na sua posse, no risco de perde-lo e na sua ausência que se manifestam em nossa alma consequentemente o desejo, a alegria, o medo e a dor. Além disso, podemos afirmar ainda que o amor enquanto desejo é determinado por aquilo que ele apetece e não por si mesmo; uma vez que é exatamente o objeto pelo qual o amor anseia que define a sua qualidade, ou seja, o seu caráter.

Ademais, é esse amor que impulsiona todas as ações humanas; e quando afirmamos isso, não estamos nos referindo somente às boas ações, mas também às más; pois, mesmo estas têm sua origem no amor-desejo. E, embora essa tese pareça estranha, é o próprio Agostinho quem a defende em seu *Comentário aos Salmos* quando diz: “Só o amor leva alguns até a praticar o mal. Mostra-me um amor ocioso, inoperante. Não é o amor que pratica todas as maldades, os adultérios, os crimes, os homicídios, a luxúria?” (*En. Ps.*, 31, II, 5).

Portanto, ninguém pode deixar de amar, visto que, dessa forma, se arriscaria a perder sua própria humanidade. Assim sendo, não se deve aconselhar às pessoas que não amem, ao contrário, é preciso lhes recomendar que amem cada vez mais e melhor. É nesse sentido que o bispo de Hipona diz: “Acaso vos é dito: Não ameis coisa alguma? Longe disso. Sereis preguiçosos, mortos, detestáveis, infelizes, se nada amais. Amai. Vede, contudo, o que amar” (*Idem.*, 31, II, 5).

3.1.3 A cobiça e a caridade

Tendo como base as teses acima de que o amor é determinado, em seu caráter, pelo objeto desejado e de que todas as ações, boas ou más, são movidas por ele, pode-se, então, afirmar que o amor entendido como desejo se desdobra em duas formas que são: a caridade e a cobiça. E consequentemente, o que as diferencia é exatamente o objeto desejado

ou amado e não o ato em si de desejar ou amar ¹⁸¹. Assim, pode-se concluir sobre essas duas espécies de amor-desejo, com as palavras do Hiponense, que “... o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau” (*Civ.*, XIV, 7, 2) ¹⁸².

Mais uma vez Agostinho nos surpreende afirmando que a cobiça é, de fato, uma espécie de amor; ou mais precisamente, é amor-desejo pelo mundo e por tudo o que lhe pertence; e é dela que se originam todas as más ações. Vejamos o que o Filho de Tagaste diz a respeito desse tipo de amor: “De fato, há também um amor torpe, pelo qual a alma busca coisas inferiores a si mesma, e que é propriamente chamado de cobiça, ou seja, a raiz de todos os males” (*Div. qu.*, 35, 1) ¹⁸³.

Por outro lado, a caridade, ao contrário da cobiça, é exatamente quando o nosso amor-desejo, ao invés de se direcionar para o mundo na ânsia de desfrutá-lo, se volta para o que é eterno, ou melhor, para o próprio Deus com o intuito de amá-Lo e fruir Dele.

Chamo de caridade o amor pelo qual são amadas as coisas que não devem ser menosprezadas em relação ao próprio amante, a saber, aquilo que é eterno e aquilo que pode amar o próprio Eterno. Assim, amando-se Deus e a alma, se diz apropriadamente caridade mais puríssima e consumada, quando nenhuma outra coisa é amada (*Idem.*, 36, 1) ¹⁸⁴.

É importante salientar que, em Agostinho, essa é a primeira forma de caridade ¹⁸⁵. Diante de tudo isso, alguém poderia dizer: se é assim, então, estamos todos condenados, pois o que costumamos chamar de amor, na verdade, não passa de cobiça. Afinal, quem de nós, em sua consciência, pode afirmar que não deseja e não ama as coisas deste mundo? Logo, a grande

¹⁸¹ “... como amam a vida temporal seus amantes, assim devemos amar a eterna, da qual o cristão se proclama amante” – “... como aman la vida temporal sus amantes, así hemos de amar nosotros la eterna, de la que el cristiano se proclama amador”. (*S.*, 302, 2).

¹⁸² Juan Pegueroles explica a diferença entre o amor mau e o amor bom da seguinte forma: “Primeiro, o amor mau (*terrena cupiditas*), que pede a Deus bens terrenos e temporais, e seria feliz se Deus lhe concedesse esses bens permanentemente. O homem que ama assim não ama o Bem, mas os bens, porque faz dos bens o fim e busca Deus somente como um meio para alcançá-los. Por outro lado, o amor bom, o amor verdadeiro, ama a Deus como um fim, não como um meio. Este amor não se contenta com bens, somente o Bem é suficiente”. – “Primero, el mal amor (*terrena cupiditas*), que le pide a Dios bienes terrenos y temporales, y que sería feliz si Dios le otorgara per durablemente estos bienes. El hombre que así ama, no ama el Bien, sino los bienes, porque hace fin de los bienes y busca a Dios sólo como medio para alcanzarlos. En cambio, el buen amor, el amor verdadero, ama a Dios como fin, no como medio. A este amor no le bastan los bienes, sólo le basta el Bien” (Pegueroles, 1989, p. 7).

¹⁸³ “En efecto, hay también un amor torpe, por el que el alma persigue las cosas inferiores a ella misma, y que se llama propiamente codicia, es decir, la raíz de todos los males”. (Tradução nossa).

¹⁸⁴ “Llamo caridad al amor por el cual son amadas aquellas cosas que no deben ser aborrecidas comparadas con el mismo amante, a saber: lo que es eterno, y lo que puede amar al mismo Eterno. Así pues, Dios y el alma, cuando se aman, se dice propiamente caridad depuradísima y consumada, cuando ninguna otra cosa se ama”. (Tradução nossa).

¹⁸⁵ Essa definição é verdadeira, porém, como veremos, esta não esgota completamente o conceito agostiniano de caridade. (*Cf.* p. 176).

questão é o que se pode fazer para mudar a orientação do nosso amor, isto é, ao invés de mantê-lo preso a este mundo, direcioná-lo para o que é eterno, ou seja, para Deus.

É verdade que, espontaneamente, o desejo se inclina para as coisas deste mundo, visto que, à semelhança dos animais, buscamos apenas o que nos preserva, que nos é útil e agradável. Para ultrapassarmos esse nível é necessário que ativemos em nós aquilo que é específico da natureza humana, ou seja, nossa capacidade de raciocinar. Afinal, só a reflexão filosófica nos fará entender que os bens transitórios e mutáveis são incapazes de nos fazer felizes; e que somente um bem imperecível e eterno, seria capaz de satisfazer plenamente as nossas necessidades.

3.1.4 O amor como desejo e a busca da felicidade

Buscando esclarecer essas questões através do debate filosófico, o Filho de Tagaste, imitando a maiêutica socrática e apoiando-se na tradição estoica, inicia o seu diálogo *A vida feliz*, questionando os participantes de forma a levá-los a entender que tudo aquilo que fazemos não tem outra finalidade a não ser a nossa própria felicidade. Vejamos como Agostinho procede.

- Todos queremos ser felizes?
- Mal disse estas palavras, fez-se ouvir uma só voz de unanimidade.
- Parece-vos — perguntei — ser feliz quem não tem o que quer?
- Todos responderam negativamente.
- Será então feliz quem tem o que quer? (*Beata v.*, II, 10).

A declaração de que “... todos queremos ser felizes” (*Trin.*, XIII, 20, 25)¹⁸⁶ é uma tese confirmada pelo próprio senso comum, uma vez que não há ninguém que não sinta em si mesmo essa necessidade. É claro que as pessoas discordam quanto ao que precisam adquirir ou que caminho seguir para serem felizes; porém, todas concordam que são marcadas por esse desejo. A respeito dessa questão, em *A Trindade*, o bispo de Hipona diz: “Havendo um só desejo de alcançar e conservar a felicidade por parte de todos, é de se admirar a variedade e a diversidade de desejos acerca da mesma felicidade” (*Trin.*, XIII, 4, 7). Vale a pena ler também como Agostinho explica esta busca universal de felicidade nas *Confissões*, pois o faz com uma analogia interessantíssima:

¹⁸⁶ Essa é uma tese estoica que aparece claramente nas primeiras linhas de *A vida feliz* de Sêneca, da seguinte forma: “Meu caro irmão Gálio: todos querem viver felizes, mas não têm a capacidade de ver perfeitamente o que torna a vida feliz” (*De vita beata*, I). No entanto, Agostinho tomou conhecimento dela pela primeira vez quando leu o *Hortênsio* de Cícero (*Trin.*, XIII, 4, 7).

Se perguntarmos a dois homens se querem fazer o serviço militar, pode acontecer que um responda sim e o outro diga não. Mas se lhes perguntarmos se querem ser felizes, ambos responderão imediatamente, sem hesitação, que o querem. E quando um aceita o serviço militar e o outro o rejeita, assim fazem para ser felizes. E, embora um tenha prazer numa determinada condição, e outro noutra, estarão todos de acordo em querer ser felizes (*Conf.*, X, 21, 31).

No entanto, quando se busca saber o que é a felicidade, constata-se que, embora os pensadores greco-romanos respondam a essa pergunta de modo um pouco diferente, estes estão de acordo que todo ser humano deseja ser feliz e que o sentido maior da filosofia é exatamente conduzi-lo a eudaimonia ¹⁸⁷. Nesse ponto fundamental, Agostinho alinha-se com eles ¹⁸⁸; porém, discorda quando estes acreditam que são capazes de alcançar a vida feliz com suas próprias forças. Veja-se, por exemplo, como ele os critica em *A Cidade de Deus*: “Tal é a estupidez do orgulho desses homens que pretenderam encontrar nesta vida e em si mesmos o princípio da felicidade” (*Civ.*, XIX, 4, 4).

Para o Hiponense, a princípio, a felicidade é um estado de bem-estar e de paz ocasionado pela completa satisfação de todos os nossos desejos. Essa tese é afirmada várias vezes em *A Trindade*, por exemplo, quando ele diz: “... ninguém é feliz se deseja alguma coisa que não pode possuir” (*Trin.*, XIII, 8, 11); ou quando escreve: “... só é feliz quem tem todos os bens que deseja ...” (*Idem.*, XIII, 6, 9); ou ainda ao reiterar que “... não é feliz, senão aquele que possui tudo que quer ...” (*Ibidem.*, XIII, 5, 8).

Todavia, se só é feliz quem tem tudo o que quer e, como sabemos, isso é algo quase impossível; então, quem pode ser feliz? Apesar disso, imaginemos uma situação ideal, na qual alguém, dotado de grande riqueza e alta posição social, tenha tudo o que quer e nada do que deseja lhe é negado. Essas são exatamente as condições de Sérgio Orata, descritas por Agostinho em seu diálogo *A vida feliz*:

Mas imaginemos alguém como aquele Orata de quem Túlio nos falou. Quem, de facto, dirá sem contestação que Orata viveu na indigência, ele que foi um homem muito rico, agradável e exigente e a quem nunca nenhum prazer faltou, ou a graça ou uma saúde íntegra e boa? Abundava em herdades muito lucrativas e em amigos muito dedicados, à sua discrição, e de tudo se serviu convenientemente para a saúde do corpo e, para tudo dizer em poucas palavras, todos os empreendimentos da sua vontade foram levados a cabo com êxito e prosperidade (*Beata v.*, IV, 26) ¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Como ficou demonstrado no primeiro capítulo, essa era exatamente a tônica da filosofia helenística. Isso é bem claro tanto no estoicismo antigo e imperial quanto na filosofia de Plotino. Agostinho absorveu essa ideia inicialmente pela leitura do *Hortêncio* de Cícero (*Conf.*, III, 4, 7-8).

¹⁸⁸ Veja-se essa afirmação do bispo de Hipona: “Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz ...” (*Civ.*, XIX, 1, 3).

¹⁸⁹ Agostinho recolheu a história de Sérgio Orata do *Hortêncio* de Cícero. Vale destacar que esta obra se perdeu e, até recentemente, sabíamos de sua existência e conteúdo apenas através do que Agostinho falou nas *Confissões*. Porém, atualmente, já está disponível uma edição de seus fragmentos publicada pela editora Calouste (Cícero, 2018).

Será que uma pessoa que vive como esse Orata é totalmente feliz? Obviamente, todos responderíamos que sim. No entanto, após essa narrativa, Agostinho conclui dizendo: “... este homem muito afortunado não podia ser feliz por causa do seu bom senso: quanto mais arguto fosse, melhor compreendia que podia perder tudo e, por este facto, o medo dominava-o ...” (*Beata v.*, IV, 26). Afinal, não se deve esquecer que todos os bens que a riqueza pode comprar, e ela mesma, correm o risco de nos serem tirados pelas conjunturas inerentes à vida, ou seja, “... as coisas que dependem das circunstâncias do acaso podem perder-se, daí que quem as ama e as possui não pode, de modo nenhum, ser feliz” (*Idem.*, II, 11). Sendo assim, a felicidade consiste não somente na posse dos bens desejados, mas também na segurança de não os perder.

Portanto, somente a aquisição de um bem que seja imutável, permanente e seguro é capaz de nos fazer felizes. Mas, qual é o bem que abrange todas essas características? A resposta parece óbvia: é o bem supremo que, na verdade, não é outro senão o próprio Deus vivo. No entanto, vejamos como os partícipes do banquete natalício de Agostinho chegam a essa conclusão:

E deve ser algo sempre permanente, não dependendo das incertezas da fortuna, nem sujeito às circunstâncias. [...] Portanto, não duvidamos de nenhum modo que quem determina ser feliz deve adquirir o que é sempre permanente e não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna.

– Já há muito tempo que concordámos com isso – afirmou Trigécio.

– E Deus? Parece-vos que Ele é eterno e sempre permanente? – perguntei.

– Isso é uma coisa tão certa que, de facto, nem é preciso perguntares – disse Licêncio.

Todos os outros, com perfeita piedade, concordaram em harmonia.

– Portanto – disse eu –, quem possui Deus é feliz (*Beata v.*, II, 11).

O diálogo *A vida feliz* é o primeiro escrito de Agostinho dedicado a essa questão; porém, ao longo da vida, ele voltará ao tema em diversas obras, acrescentando-lhes outros aspectos. No que se refere à relação entre *amor* e *felicidade*, vale a pena destacar o que ele acrescenta acerca da tomada de consciência da morte. Pois, na sua iminência, da qual ninguém escapa, o Hiponense salienta que o amor entendido como desejo não passa de uma ilusão, uma vez que a morte tudo destrói, inclusive a própria vida. Afinal, de que adianta tanto esforço para adquirir os bens deste mundo se, com chegada dela, todos nos são arrancados contra a nossa vontade.

Sendo assim, pode-se concluir que o amor enquanto desejo não tem chance alguma de se realizar completamente numa vida ameaçada pela destruição; afinal, a simples iminência da morte a põe em constante risco. Dito de outro modo, para que o amor-desejo

alcance a completa felicidade é imprescindível uma existência sem morte: afinal, para “... que o homem viva feliz é mister que viva” (*Trin.*, XIII, 8, 11). No fim das contas, o primeiro grande bem que o amor-desejo deve buscar é a vida que não se acaba, pois “... de forma alguma, poderá ser de veras feliz a vida que não for imortal” (*Idem.*, XIII, 8, 11). E Agostinho insiste nessa tese, dizendo: “Todas as pessoas desejam ser felizes. Se o desejam de fato, consequentemente, devem desejar também ser imortais ...” (*Ibidem.*, XIII, 8, 11). Portanto, a imortalidade é uma consequência lógica do amor entendido como desejo, pois somente nessa condição existencial, este encontrará sua plena realização.

3.1.5 A natureza humana

Tudo que expusemos até agora sobre o desejo, o amor, a cobiça, a caridade, a felicidade e seus desdobramento dizem respeito ao ser humano. Portanto, antes de prosseguirmos nesta discussão faz-se necessário esclarecer o que é a sua natureza. Aliás, este procedimento lógico era comumente adotado pelo próprio Agostinho. Em *Os costumes da Igreja Católica*, por exemplo, ele justifica esta necessidade da seguinte forma: “Que bem pode existir superior ao ser humano? É difícil sabê-lo se não se examina e não resolve antes qual é a natureza do ser humano” (*Mor.*, IV, 6) ¹⁹⁰.

Inicialmente, é preciso deixar claro que, a despeito da acusação que fizeram alguns intérpretes de que Agostinho teria assumido permanentemente a tese platônica de que o homem é essencialmente sua própria alma¹⁹¹, esta nunca foi, de fato, a sua concepção antropológica¹⁹². Ao contrário, para o bispo de Hipona, o ser humano é composto de corpo e alma, de modo que ele não pode existir sem um corpo ¹⁹³.

¹⁹⁰ “¿Qué bien puede existir superior al hombre? Es difícil saberlo si no se examina y resuelve antes cuál es la naturaleza del hombre”. (Tradução nossa).

¹⁹¹ Veja-se, por exemplo, o que disse José Americo Pessanha na sua introdução ao volume dedicado a Agostinho da coleção *Os Pensadores*: “No diálogo Alcibiades, Platão define o homem como uma alma que se serve de um corpo, e Agostinho mantém permanentemente esse conceito com todas as consequências lógicas que ele comporta ...” (Pessanha, 1987, p. XIV. grifo nosso).

¹⁹² Quem, de fato, assumiu essa doutrina platônica foi Orígenes. Sobre sua antropologia, Gilson e Boehner afirmam: “Originalmente, pois, o homem era espírito puro; por efeito do pecado passou a ser um espírito ligado a um corpo, isto é: alma. [Portanto] A doutrina da preexistência da alma faz parte integrante do sistema de Orígenes ...” (Boehner; Gilson, 1985, p. 70). A tese da preexistência das almas humanas se encontra no *Fedro* de Platão (247b-248e). Essa doutrina aparece na obra *Tratado sobre os princípios* de Orígenes (*Princ.*, II, 8,3-4; II, 9,6-7; III, 3,5). Vale ainda destacar que em *A Cidade de Deus* o próprio Agostinho critica severamente Orígenes por ele ter assumido essa doutrina platônica (*Civ.*, XI, 23, 1).

¹⁹³ Algumas páginas à frente, explicaremos como ocorre, segundo o pensamento agostiniano, essa relação entre alma e corpo (Cf. p. 84-85).

Esta duplicidade da natureza humana já aparece nos seus primeiros escritos, como por exemplo, em *A vida feliz*, quando ele declara: “Assim sendo, visto que concordamos entre nós que no homem existem duas componentes, a saber, um corpo e uma alma ...” (*Beata v.*, II, 9). E alguns anos depois, em *A doutrina cristã* ele reafirma essa ideia quando escreve:

Ora, se tu te consideras por inteiro, isto é, alma e corpo, e se consideras o próximo por inteiro, isto é, alma e corpo (porque o homem consta de corpo e alma), observarás que nenhuma categoria de objeto a amar foi omitida nestes dois preceitos (*Doctr. chr.*, I, 26, 27).

No entanto, é na obra *Os costumes da Igreja Católica* que Agostinho esclarece definitivamente esta questão quando, após afirmar que o ser humano é um ser composto de corpo e alma, para que não ficasse nenhuma dúvida, ele conclui dizendo que uma alma sem corpo não é um ser humano, assim como um corpo sem alma também não o constitui. Mas, deixemos que ele mesmo explique isso:

... quase todo o mundo, ou pelo menos meus adversários e eu, estamos de acordo na afirmação de que somos um composto de corpo e alma. [...] Qual das duas substâncias que mencionei é a que constitui o ser humano? São as duas, ou só o corpo, ou só a alma? O corpo e a alma são duas realidades distintas e *nem uma sem a outra é o ser humano*; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá a vida (*Mor.*, IV, 6. grifo nosso)¹⁹⁴.

E para que ninguém imagine que essa seria uma posição exclusiva de seus escritos juvenis, vejamos como o bispo de Hipona ratifica essa mesma tese em *A Origem da alma*, uma obra de sua maturidade intelectual¹⁹⁵, ao escrever: “A natureza do ser humano certamente está constituída por [...] uma alma e um corpo, e é néscio excluir o corpo da natureza humana” (*An. et or.*, IV, 2, 3)¹⁹⁶.

É verdade que, algumas vezes, o próprio Agostinho refere-se ao ser humano chamando-o de alma, o pode induzir alguns leitores a achar que ele estivesse assumindo a referida tese platônica¹⁹⁷. No entanto, nesses casos, ele apenas está recorrendo a uma figura de linguagem, muito utilizada pelos retóricos e também pelas Escrituras, que é a designação

¹⁹⁴ “... cuando casi todo el mundo, o por lo menos mis adversarios y yo, estamos de acuerdo en la afirmación de que somos un compuesto de cuerpo y alma. La cuestión es muy distinta. ¿Cuál de las dos substancias que he mencionado es la que constituye realmente al hombre? ¿Son las dos, o el cuerpo solamente, o sola el alma? El cuerpo y el alma son dos realidades distintas y ni la una sin la otra es el hombre; no es el cuerpo sin el alma que le anima, ni el alma sin el cuerpo la que da la vida”. (Tradução nossa).

¹⁹⁵ A obra *De anima et eius origine*, ou seja, *A Origem da alma* foi redigida por Agostinho entre 419 e 420.

¹⁹⁶ “La naturaleza del hombre está constituida, ciertamente, por [...] un alma y un cuerpo, y es necio excluir el cuerpo de la naturaleza humana”.

¹⁹⁷ A tese supracitada de que o homem é essencialmente uma alma encarcerada em um corpo e que este é apenas um instrumento pelo qual aquela se expressa. Para uma análise mais detalhada da antropologia platônica retorne-se ao início da subseção 2.1.2 (Cf. p. 28-29).

do todo pela parte; tanto é assim, que ele mesmo faz questão de esclarecer essa dúvida, escrevendo:

Quando dizemos que Jacó não é Abraão, e que Isaac não é Abraão nem Jacó, declaramos por aí que são três: Abraão, Isaac e Jacó. Mas quando se pergunta o que são os três, respondemos que três homens [...] E se nos valêssemos da terminologia costumeira das Escrituras, diríamos “três almas”, *denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo o corpo e a alma o homem todo* (Trin., VII, 4, 7. grifo nosso).

Na verdade, essa concepção antropológica que inclui o corpo humano como parte integrante da sua natureza é genuinamente agostiniana e fruto de suas interpretações bíblicas, especialmente as neotestamentárias (Fitzgerald, 2018, p. 288).

Além disso, é interessante notar que, apesar do Filósofo Africano não ter lido as obras do Estagirita, com exceção das *Categorias* (Conf., IV, 16, 28), nesta questão do que constitui o ser humano, ele se aproxima mais da perspectiva aristotélica do que da platônica. Todavia, não se pode esquecer que na teoria hilemórfica do Estagirita, corpo e alma formam uma unidade substancial, visto que, nesta, a alma é a forma do corpo enquanto este é o seu substrato (Reale, 1994a, p. 386-387). Porém, na concepção do Hiponense, o corpo e a alma são duas substâncias que, uma vez unidas, formam o ser humano. Isto fica bem explícito no *Debate com Maximino* quando ele afirma: “... a alma e o corpo são duas substâncias distintas e, mesmo assim, constituem o ser humano” (Conl. Max., 14)¹⁹⁸.

No entanto, é preciso ainda destacar que os elementos que formam a pessoa humana não são iguais, visto que Agostinho sempre reconhece e destaca a superioridade da alma em relação ao corpo¹⁹⁹. Nas *Confissões*, por exemplo, ele ensina que o ser humano, de fato, é constituído de um corpo exterior e uma alma interior; entretanto, esta é superior àquele, exatamente, porque é a alma que dá vida ao corpo. E é interrogando a si mesmo que o bispo de Hipona explica essa tese:

Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: “E tu, quem és”? E respondi: “Um homem”. Tenho à minha disposição um corpo e uma alma, o primeiro é exterior e a outra é interior. [...]. Mas a parte interior — *a alma* — *é superior ao corpo*. [...] Tu, alma, digo-te que és mais importante que o corpo, sem dúvida, pois és tu que lhe dás a vida, e nenhum corpo pode fazer o mesmo a outro corpo (Conf., X, 6, 9-10. grifo nosso).

¹⁹⁸ “Por ejemplo, el alma y el cuerpo son sustancias distintas y, sin embargo, constituyen al hombre”. (Tradução nossa).

¹⁹⁹ Aqui realmente se pode falar de uma influência platônica na antropologia agostiniana. Veja-se por exemplo o que Platão diz em um de seus diálogos: “... para um tripulante acometido por inúmeras doenças incuráveis na alma, *que vale mais que o corpo*, a vida não lhe é digna e ele não obterá qualquer vantagem em ser salvo ...” (*Górgias*, 512a. grifo nosso). Portanto, Agostinho absorve a ideia platônica de que a alma é superior ao corpo, sem, no entanto, abrir mão de que o ser humano é um composto de corpo e alma.

De modo ainda mais explícito e preciso, muitos anos depois, em *A Cidade de Deus*, o Hiponense confirma essa mesma tese quando escreve: “É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas *sua parte superior*, nem seu corpo todo o homem, mas *sua parte inferior*. E também o é que à união simultânea de ambos os elementos se dá o nome de homem ...” (*Civ.*, XIII, 24, 2. grifo nosso).

Portanto, em hipótese alguma, se pode afirmar que, para Agostinho, o ser humano seja exclusivamente uma alma; nem o contrário, isto é, que corpo e alma sejam apenas uma substância (*Trin.*, VI, 3, 4). Noutros termos, a tese agostiniana da relação corpo-alma não se reduz nem ao “dualismo radical” a moda platônica, nem à “união substancial” da teoria aristotélica.

Na verdade, a autêntica antropológica agostiniana, acerca da relação corpo e alma é o que se pode denominar de “concepção dual ou relacional”; uma vez que essas duas substâncias não são antagônicas nem se excluem, ao contrário, se inter-relacionam de tal maneira que só ao composto delas se pode chamar de ser humano²⁰⁰. Entretanto, a correlação entre elas é tão profunda que em *A Trindade*, com a evolução de seu pensamento e sua linguagem²⁰¹, o bispo de Hipona chega a definir a pessoa humana como “... uma substância racional que consta de alma e corpo” (*Trin.*, XV, 7, 11).

Além disso, é fascinante perceber como até para falar desse tema Agostinho recorre ao amor. Em um de seus sermões, ele faz uma analogia entre essas duas substâncias e a vida conjugal, na qual a alma representa o marido e o corpo (ou carne)²⁰² a esposa, nos seguintes termos: “Ninguém, de fato, jamais odiou sua carne. Embora o espírito tenha desejos contrários aos da carne, e a carne tenha desejos contrários aos do espírito; embora haja brigas nesta casa agora, o marido briguento não busca a ruína de sua esposa, mas a concórdia com ela” (*S.*, 155, 15)²⁰³. E sem recorrer a metáforas, em seu *Comentário literal ao Gênesis*, ele enfatiza ainda mais essa união dizendo que o amor que os une é uma inclinação natural, ou seja, um amor que acompanhará a alma até que o corpo retorne a ela na glória da ressurreição (*Gn. litt.*, XII, 35).

²⁰⁰ Para um maior aprofundamento da relação corpo-alma em Agostinho vale a pena ler o recente artigo do pesquisador Marcos Roberto Nunes Costa no qual ele esclarece e discute essas interpretações divergentes entre os comentadores do Hiponense tomando, ao final, uma posição equilibrada (2018, p. 201).

²⁰¹ A respeito da evolução do pensamento e da linguagem agostiniana nessa questão vale a pena ler o verbete de Stephen Duffy na enciclopédia de Agostinho, especialmente, na parte que ela intitula “A relação corpo-alma” (2018, p. 122-123).

²⁰² “Agostinho utiliza dois termos, ‘corpo’ (*corpus*) e ‘carne’ (*caro*), para falar do corpo humano” (Fitzgerald, 2018, p. 288).

²⁰³ “Nadie, en efecto, tuvo odio jamás a su carne. Aunque el espíritu tiene deseos contrarios a los de la carne, y la carne los tiene contrarios a los del espíritu; aunque en esta casa hay ahora riñas, el marido que disputa no busca la perdición de la esposa, sino la concordia com ella”. (Tradução nossa).

Porém, quando trata especificamente da natureza da alma humana, o Hiponense faz questão de explicar a teoria da tripartição de Platão, embora não faça nenhuma referência explícita ao seu nome (*Civ.*, XIV, 19). No entanto, somente após ser devidamente ajustada e adequada, essa teoria, será assumida por Agostinho encontrando-se, assim, na base de suas análises éticas.

Portanto, faz-se necessário destacar os aspectos diferentes e originais da concepção tripartida da alma em Agostinho. Inicialmente é importante esclarecer que, às vezes, por causa do seu modo falar, parece que ele está se referindo a três almas; quando, na verdade, trata-se apenas de partes, ou seja, potências ou funções (Holte, 1962, p. 244) de uma mesma alma; uma vez que, em sua concepção, a alma humana é sempre una. Essa ideia fica bem explícita quando ele escreve: “É muito melhor e mais fácil compreender que há dois gêneros de coisas boas, nenhuma das quais é alheia à obra criadora de Deus; *uma alma única* solicitada por suas [...] diversas partes ...” (*Duab. an.*, 19. grifo nosso) ²⁰⁴.

Também é necessário deixar claro que, embora seja evidente a inspiração platônica nessa teoria agostiniana da alma, não reside aí o seu fundamento. Na verdade, é no mandamento do amor a Deus de toda a alma, de todo coração e de todo o espírito que o Filósofo Africano alicerça a sua tripartição da alma. Essa ideia já se encontra em *Os costumes da Igreja Católica*, quando ele diz:

Que ouçamos com atenção e respeito, ó Cristo, que fim ou felicidade nos prescreves! [...] Amarás, diz, ao Senhor teu Deus. Dizei-me ainda qual é a medida desse amor, pois temo arder no desejo e amor do meu Deus mais ou menos do que convém. Amá-lo-ás, diz-me Ele, com todo o teu coração; e isto ainda não basta. Amá-lo-ás com toda a tua alma. Nem isto é suficiente ainda. Amá-lo-ás com toda a tua mente (*Mor.*, I, 8, 13) ²⁰⁵.

No entanto, em *A doutrina cristã*, essa relação entre as três partes da alma e o mandamento do amor a Deus acima de todas as coisas fica ainda mais explícita quando Agostinho escreve: “Porque quando é dito ‘de todo teu coração, de toda tua alma e de toda tua mente’, não te é permitido nenhuma parte de tua vida ficar desocupada para que possas gozar de outro objeto” (*Doctr. chr.*, I, 22, 21).

²⁰⁴ “*Es mucho mejor y más fácil el comprender que hay dos géneros de cosas buenas, ninguna de las cuales es ajena a la obra creadora de Dios; un alma única solicitada por sus [...] partes diversas ...*”. (Tradução nossa).

²⁰⁵ “*¡Que oigamos con atención y respeto, oh Cristo, qué fin o felicidad nos prescribes! [...] Amarás, dice, al Señor tu Dios. Decídme todavía cuál es la medida de ese amor, pues temo arder en el deseo y amor de mi Dios más o menos de lo que conviene. Le amarás, me dice El, con todo tu corazón; y esto aun no basta. Le amarás con toda tu alma. Ni esto es suficiente aún. Le amarás con toda tu mente*”. (Tradução nossa).

Assim sendo, conforme Agostinho, a parte mais sensível da alma é aquela em que toda ela está espalhada pelo corpo inteiro²⁰⁶ e tem a função de lhe dar forma e vida ²⁰⁷. Enquanto isso, a sua parte central, metaforicamente identificada com o coração²⁰⁸ é a sede dos sentimentos²⁰⁹, desejos²¹⁰, paixões e vontade²¹¹. Já a parte superior, também denominada de mente ou razão²¹², é totalmente espiritual e, por isso, somente através dela podemos ter acesso ao Deus vivo, afinal “... o que é eterno [...] só podemos possuí-lo por meio do que há de mais excelente em nós, ou seja, pela mente” (*Div. qu.*, 35, 2) ²¹³. Uma vez que é exatamente nessa “... parte mais nobre da alma humana ...” (*Trin.*, XIV, 8,11), que se encontra a imagem de Deus, assim como o próprio bispo de Hipona esclarece: “E onde está impressa no homem essa imagem de Deus? Na sua inteligência, no seu espírito, no homem interior, lá onde ele pode entender a verdade, discernir a justiça e a injustiça, conhecer Aquele por quem ele foi feito, conhecer o seu Criador, louvá-lo” (*Ep. Io. tr.*, VIII, 6).

Portanto, a mente humana, que é a parte superior da alma, pelo fato de ter sido criada à imagem de Deus, é dotada não apenas da capacidade de conhecê-Lo e contemplá-Lo, mas também de unir-se a Ele, uma vez que “... ela é imagem de Deus, porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele” (*Trin.*, XIV, 8,11).

3.1.6 O amor, o desejo e a essência humana

A antropologia agostiniana não se esgota nessas colocações; na verdade, muitos outros aspectos da mesma são discutidos pelo Hiponense e se encontram espalhados em suas obras. O que aqui recolhemos e apresentamos dão conta apenas dos fundamentos desta

²⁰⁶ “... na verdade, toda a alma sente o que aconteceu [...]. Toda ela está, portanto, presente em cada parte ao mesmo tempo, pois toda ela sente ao mesmo tempo em cada parte”. – “... en realidad, toda el alma siente lo ocurrido [...]. Toda ella está, pues, presente en cada parte al mismo tiempo, pues toda ella siente al mismo tiempo en cada parte”. (*Imm. an.* 16, 25).

²⁰⁷ “Se, pois, a alma dá forma ao corpo, para que ele seja o corpo que é...” – “Si, pues, el alma da al cuerpo la forma, para que sea el cuerpo que es ...”. (*Idem.*, 15, 24).

²⁰⁸ “... no sentido em que diz a Escritura: *Eu te louvarei, Senhor, com todo o meu coração* [...]. Com efeito, nessas sentenças transfere-se do corpo para a alma o termo ‘coração’, por figura de metáfora” (*Trin.*, X, 7, 9).

²⁰⁹ “Daí nasce essa *melancolia*, essa espécie de ferida ou chaga do coração [...]. E, quando nosso coração for presa da *angústia*, consolemo-nos e pensemos haver a morte livrado os amigos dos males ...” (*Civ.*, XIX, 8. grifo nosso).

²¹⁰ “De fato, aspirar a ser felizes todos veem esse *desejo* em seu coração ...” (*Trin.*, XIII, 20, 25. grifo nosso).

²¹¹ “... há muitas *vontades* no *coração* do homem” (*Trin.*, XV, 20, 38. grifo nosso).

²¹² Em *O livre-arbítrio* Agostinho identifica esses termos, quando escreve: “Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar ...” (*Lib. arb.*, I, VIII, 18).

²¹³ “... lo que es eterno [...] no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente”. (Tradução nossa).

concepção de ser humano que, por ora, são suficientes para relacioná-la com o amor entendido como desejo.

Em se tratando da essência humana, Agostinho assevera que é o próprio desejo que a define, uma vez que não há ninguém que não deseje. Esta ideia aparece claramente, em *A Cidade de Deus*, quando, falando sobre os seres humanos, ele afirma: “Em todos eles há querer, melhor diríamos, todos eles não passam de querer” (*Civ.*, XIV, 6).

Além do mais, o desejo se encontra presente em toda a alma humana. Essa ideia fica bem evidente quando, em as *Oitenta e três questões diversas*, o Filho de Tagaste afirma: “Na verdade, o amor é uma espécie de desejo; e vemos, aliás, que este desejo está nas outras partes da alma [...]. Portanto, a alma também deve amar com suas outras partes aquilo que é tão grande que deve ser conhecido pela mente” (*Div. qu.*, 35, 2) ²¹⁴. Assim, podemos concluir que, na concepção agostiniana, o desejo constitui a própria essência do ser humano; afinal, que outra coisa poderia explicar a grande inquietude de seu coração (*Conf.*, I, 1, 1).

Há uma alegoria que o Hiponense costumava utilizar para explicar a inquietude que o amor-desejo provoca dentro de nós, trata-se da comparação que ele faz do amor com o peso dos objetos; visto ser este um “... certo impulso que faz cada coisa tender ao seu lugar” (*En. Ps.*, 29, II, 10). Essa representação, criada com base na física aristotélica, é repetida em outras obras de Agostinho ²¹⁵. No entanto, a passagem mais conhecida é esta das *Confissões*:

Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo, submerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar o próprio posto. Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado (*Conf.*, XIII, 9, 10).

Ora, no mundo físico, cada corpo tende para um determinado lugar do universo, uns para baixo outros para cima, de acordo com o seu peso; e quando o atinge, entra em repouso; mas, enquanto isso não acontece, continuará agitado. De modo semelhante, o coração humano tende naturalmente para onde o amor, que o move, encontra a sua completa satisfação; porém, enquanto não a atingir, este permanecerá insatisfeito e, por isso mesmo, sempre inquieto.

²¹⁴ “En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma está dentro el apetito [...]. Luego el alma debe amar también con las otras partes suyas eso tan grande que debe ser conocido por la mente”. (Tradução nossa).

²¹⁵ Esta comparação da física aristotélica do peso natural dos corpos com o amor elaborada por Agostinho pode ser encontrada também em *A Cidade de Deus* e no *Comentário aos Salmos* (*Civ.*, XI, 28; *En. Ps.*, 29, II, 10).

Uma vez demonstradas essas coisas, ou seja, que o amor é uma espécie de desejo, e que este se faz presente em todas as partes da alma humana; pode-se, então, concluir que a essência do ser humano é exatamente o amor entendido como desejo. Dito de outro modo, uma vez que esse não lhe é acrescentado de fora, ao contrário, é uma realidade que lhe é interior, pode-se, então, dizer que o amor é sua própria essência ²¹⁶.

Além de afirmar que a essência do ser humano é o amor enquanto desejo, o Hiponense acrescenta outra ideia ainda mais original: o ser humano é, ou melhor, se torna, exatamente, aquilo que ele ama. Esta tese ousada é defendida por ele em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João* nos seguintes termos:

Apega-te antes ao amor de Deus para que – assim como Deus é eterno – assim também tu te mantendas na eternidade. *Porque cada um é tal qual aquilo que ama.* Amas a terra? Terra serás. Amas a Deus? Que direi? Serás deus? Não ousou afirmá-lo por minha conta. Escutemos as Escrituras: “Eu disse sois deuses e todos sois filhos do Altíssimo” (*Ep. Io. tr.*, II, 14. grifo nosso).

Essas ideias originais do Filósofo Africano revelam a sua concepção dinâmica do ser humano. Pois, ao dizer que este é, essencialmente, amor-desejo, pelo simples caráter desse amor, isso já implica num constante movimento de sua alma. Todavia, ao afirmar que este é ou se torna aquilo que ele ama, Agostinho dá um novo salto nessa visão dinâmica do amor humano.

3.2 O amor como virtude

Concluída essa seção sobre o *amor enquanto desejo*, agora iniciamos outra que, à primeira vista, pode parecer contraditória, uma vez que falaremos do *amor como virtude*. Assim, alguém poderia questionar: mas, por que falar de *virtude* numa tese que versa sobre o *amor*? No entanto, se a autêntica felicidade consiste em nos sentirmos plenamente satisfeitos e tranquilamente seguros dos bens que possuímos e, se somente a aquisição daquilo que é permanente nos garante este estado de ser; impõe-se, então, uma questão crucial: o que devemos fazer para que o nosso desejo não se incline para o transitório, mas antes se volte para o que é eterno?

O esclarecimento desta questão é de suma importância, uma vez que, entregue a si mesmo, o desejo humano parece tender facilmente para as coisas perecíveis e dificilmente

²¹⁶ “O amor é a própria essência do homem ...” (Boehner; Gilson, 2008, p. 189).

e elevar-se às eternas. E para invertermos esta tendência, de acordo os filósofos antigos ²¹⁷ e o próprio Agostinho, não há outro caminho a não ser o da prática da virtude.

3.2.1 *A virtude como moderação da alma*

Os pensadores antigos, especialmente os das escolas helenísticas, entendiam que a eudaimonia humana está vinculada à virtude (Lejard, 1975. p. 37). E como é, exatamente, nesse contexto que a filosofia agostiniana está inserida, faz-se, então, necessário trazer de volta esse conceito para o centro de nossas discussões.

A grosso modo, pode-se dizer que o Filósofo Africano concorda com eles quanto a intensa ligação que deve existir entre felicidade e virtude, assim como também julga imprescindível a aquisição desta para a obtenção daquela (Copleston, 1994, p. 87). No entanto, para bem entender a relação que o Hiponense faz entre esses dois conceitos, é necessário que se inicie, esclarecendo qual é a sua concepção de virtude.

Já nos diálogos de Cassiciaco, Agostinho nos oferece uma primeira definição de virtude. Porém, como neste período ele é apenas um neófito ainda muito ligado aos filósofos antigos (Lejard, 1975. p. 37), para compreendê-lo é preciso recordar, ao menos de modo conciso, o conceito de virtude que esses nos legaram. No entanto, como já fizemos uma longa exposição sobre eles no primeiro capítulo, não será necessário apresentar aqui o entendimento de cada um acerca dessa questão; por isso, limitar-nos-emos a expor, sinteticamente, a visão aristotélica e a estoica.

Ao explicar as virtudes éticas ²¹⁸, Aristóteles afirma que na alma humana, existem as paixões e as disposições de caráter, com a diferença de que enquanto as primeiras são espontâneas, as últimas são hábitos adquiridos, que podem ser virtudes ou vícios. No entanto, a virtude é um hábito ou uma disposição de caráter, cujo exercício torna o ser humano bom; por isso, enquanto os vícios levam as paixões ao extremo, a virtude, ao contrário, orienta a vontade para a escolha do meio-termo (EN., II, 6, 1106b, 25-1107a, 10).

Os estoicos, por sua vez, entendem a virtude como uma disposição interna da alma que a faz viver em harmonia consigo mesma e com o *logos*, ou seja, com sua própria natureza racional. Além disso, para eles, existe uma perfeita correspondência entre o *bem*, a

²¹⁷ Estamos nos referindo aqui especialmente aos filósofos antigos sobre os quais discorreremos no primeiro capítulo deste trabalho.

²¹⁸ Aristóteles classifica as virtudes em morais e intelectuais; as últimas dizem respeito ao próprio exercício do elemento racional do homem, enquanto as primeiras consistem no domínio da razão sobre a parte sensitiva da alma (EN., I, 13, 1103a, 5-10).

razão, a *virtude* e a *vida ética*; e como a razão é a expressão da natureza enquanto *logos* universal, a vida virtuosa é a vida de acordo com a natureza (Vaz, 1999, p. 156) ²¹⁹.

Isso nos revela que entre os filósofos antigos um ponto comum é que ao tratarem da virtude não é do corpo e suas características que eles discutem, mas da alma e suas potencialidades. De fato, ao pensarem no corpo humano era acerca de sua beleza ou feiura, força ou fraqueza que eles indagavam; porém, quando discutiam sobre a alma o que lhes interessava era, exatamente, suas virtudes e vícios.

Nesse particular Agostinho também está de acordo com os antigos. Essa ideia aparece implicitamente na maneira como ele dirige o primeiro dia do diálogo *A vida feliz*. Assim, após afirmar que o ser humano é um misto de corpo e alma e que o alimento pertence ao corpo (*Beata v.*, II, 7), ele antecede as definições de vício e virtude pela discussão sobre os possíveis alimentos da alma (*Idem.*, II, 8); demonstrando que essas realidades pertencem à alma e não ao corpo. No entanto, pouco tempo depois, essa afinidade com os antigos fica ainda mais explícita em *Os costumes da Igreja Católica*, nas seguintes palavras:

Mas [...] quando se procura qual regra de vida se deve seguir para adquirir a felicidade, não é para o corpo que se estabeleceram os preceitos, não é sua disciplina que se trata de descobrir. Nosso objetivo é investigar e chegar ao conhecimento dos bons costumes, e isto é exclusivo da alma; e desde o momento que a questão é a aquisição da virtude, não pode se referir ao corpo (*Mor.*, V, 8) ²²⁰.

Além disso, não se pode esquecer que, tanto para os antigos quanto para o bispo de Hipona, toda ação da alma incide diretamente sobre o corpo. Aliás, é exatamente isso que ele quer dizer quando afirma: “... o que dá origem à fraqueza de nosso corpo é a cobiça da alma ou sua má conduta” (*Vera rel.*, 45, 83), enquanto, ao contrário, um “... corpo, dirigido pela alma, a única capaz de virtude, é tanto melhor e mais honesto e se eleva a uma perfeição tanto maior quanto mais perfeita é a alma” (*Mor.*, V, 8) ²²¹.

No diálogo *A vida feliz*, que ele propõe como um banquete por ocasião de seu aniversário (*Beata v.*, I, 6), Agostinho, ainda neófito, apresenta a sua primeira definição de *virtude* contrapondo-a ao *vício*, chamando a este de *nequícia* e àquela de *frugalidade*. Palavras que, aliás, ele faz questão de explicar detalhadamente:

²¹⁹ No primeiro capítulo, na subseção 2.2.1.1, aprofundamos bastante o conceito de virtude para os estoicos, inclusive mostrando como a concepção deles se diferencia da aristotélica.

²²⁰ “Pero [...], cuando se busca qué regla de vida se debe seguir para adquirir la felicidad, no es para el cuerpo que se han establecido los preceptos, no es su disciplina la que se trata de descubrir. Nuestro objetivo es investigar y llegar al conocimiento de las buenas costumbres, y esto es exclusivo del alma; y desde el momento que es cuestión de adquisición de la virtud, no puede referirse al cuerpo”. (Tradução nossa).

²²¹ “... cuerpo, dirigido por el alma, única capaz de la virtud, es tanto mejor y más honesto y se eleva a tanta mayor perfección cuanto más perfecta es el alma ...”. (Tradução nossa).

Por isso, a nequícia [...] não é coisa nenhuma, ou seja, é o nada. A virtude que é contrária a este vício chama-se frugalidade. Como, portanto, esta palavra deriva de *'frux, frugis'*, isto é, de 'fruto', evocando uma certa fecundidade das almas, também a palavra 'nequícia' deriva de 'nada', o que indica a esterilidade. [...] Por outro lado, o que se mantém, o que é firme, o que é sempre idêntico, isso é alguma coisa, tal como a virtude, cuja parte mais elevada e mais bela é a temperança e a frugalidade (*Beata v.*, II, 8).

Sendo assim, enquanto o *vício* é a dissolução, a desagregação e o nada; a *virtude* é a constância, a unidade e o ser. Ou melhor, o vício é a *intemperança* que dissolve e desagrega o ser humano, levando-o a esterilidade e ao não ser; posto que "... a nequícia é a mãe de todos os vícios" (*Idem.*, II, 8). A virtude, ao contrário, é a *temperança* que gera a constância, a unidade e a integração do ser humano, produzindo nele a fecundidade, uma vez que "... a frugalidade é mãe de todas as virtudes" (*Ibidem.*, IV, 31).

Ainda nesse diálogo, Filho de Tagaste, citando Cícero, afirma: "... Túlio disse, num discurso popular: 'Cada um que pense o que quiser, mas eu declaro publicamente que a frugalidade, isto é, a moderação e a temperança é a mais excelente das virtudes'" (*Ibidem.*, IV, 31). É com base nessa afirmação que Agostinho define a virtude como uma moderação do desejo, ou melhor, como uma "... moderação da alma ..." (*Ibidem.*, IV, 33), posto que nela há "... uma justa medida ou proporção onde nada está a mais ou a menos" (*Ibidem.*, IV, 32). Assim, moderação e justa medida, identificadas com sabedoria e essa com plenitude, fecham sua primeira definição de virtude, que é assim resumida:

A sabedoria é, então, a plenitude e se na plenitude existe a medida, a medida da alma consiste na sabedoria [...]. Mas se quiserdes saber, no entanto, o que é a sabedoria [...] dir-vos-ei que ela consiste na moderação da alma, isto é, na sua própria ponderação a fim de que nada se derrame, nem de mais, nem de menos, do que o exige a plenitude (*Ibidem.*, IV, 32-33).

Vale ainda salientar que esta concepção agostiniana de virtude enquanto moderação da alma, justa medida e sabedoria, muito nos lembra a concepção aristotélica que a definiu como "meio-termo" entre dois extremos, ou seja, como uma "justa medida" escolhida pela vontade guiada pela "sabedoria prática".

3.2.2 A vontade livre

Embora nossa exposição acerca da *virtude* esteja apenas no início, chegamos a um ponto que já não é mais possível continuar, sem que se esclareça outro conceito que está na base dessa discussão, que é o de *vontade*; afinal, sem ela nenhuma ação pode ser considerada

boa ou má. Sendo assim, faremos um parêntese na explanação da *virtude* a fim de elucidarmos a concepção agostiniana de *vontade* que doravante será, de modo explícito ou não, frequentemente requisitada.

No entanto, essa não é uma tarefa simples. Em primeiro lugar porque *vontade* é um daqueles conceitos, herdados dos antigos, que se incorporou à nossa cultura com um significado muito amplo, vago e confuso (Cunha, 2001, p. 11). No entanto, o maior problema que se encontra quando se pretende explicá-lo é, sem dúvida, a identificação de *vontade* com *desejo*, que geralmente acontece não só no meio popular, mas também no meio acadêmico, inclusive, entre os comentadores de Agostinho ²²².

Vale também destacar que mesmo no *corpus* agostiniano a palavra *vontade* não tem um significado unívoco, admitindo diferentes sentidos, que variam de acordo com o tema em questão ou o contexto da obra (Djuth, 2018, p. 970). De modo que, nas obras do bispo de Hipona, é possível encontrar pelo menos quatro significados para o termo *vontade* ou seu corresponde latino *voluntas*. Em alguns momentos ela é realmente usada no sentido popular de *desejo*; outras vezes, a mesma significa *intenção* ou *propósito*; porém, há obras em que *vontade* expressa *volição*, ou seja, *escolha livre*; e em alguns escritos também significa *amor* (*Idem.*, 2018, p. 970-973).

Além disso, é muito frequente se ler, entre os comentadores de Agostinho, que ele foi o inventor do conceito de *vontade*²²³, uma vez que este não existia no pensamento grego²²⁴. No entanto, dentre os quatro sentidos acima citados, apenas dois, isto é, *vontade* idêntica a *amor* ou a *volição*, podem, de fato, ser considerados originais com relação à filosofia antiga. A *vontade* como *amor* aparece em *A Trindade*, compondo uma tríade gnosiológica junto à *memória* e *inteligência*; ao passo que a *vontade* enquanto *volição* é apresentada em *O livre-arbítrio*, como parte de uma discussão de caráter moral (CUNHA,

²²² Ragnar Holte, em sua obra clássica, “Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne”, inicia o capítulo XXII intitulado: “Amour et volonté” fazendo um resumo detalhado de como se instaurou no meio acadêmico, pelos próprios intérpretes de Agostinho, esta confusão entre os conceitos de *vontade* e *desejo* (1962, p. 283-285).

²²³ Marianne Djuth, inicia sua exposição do verbete *Vontade* dizendo: “Agostinho é o primeiro autor do Ocidente latino a elaborar um conceito de *vontade* ...” (2018, p. 970).

²²⁴ Aimé Solignac abre o desenvolvimento histórico de verbete *Volonté* com a seguinte afirmação: “De acordo com uma opinião bastante generalizada, a ideia de *vontade* (no sentido preciso) está ausente do pensamento grego” – “*Selon une opinion assez généralisée, l’idée de volonté (au sens précis) serait absente de la pensée grecque*” (1994, p. 1220). Todavia, é oportuno destacar que atualmente começam a aparecer vozes discordantes, por exemplo, Giovanni Reale defende que o inventor do conceito de *vontade* teria sido Sêneca (2004, p. 142-147). E Isabelle Koch, em um artigo sobre ao conceito agostiniano de *vontade*, conclui afirmando: “Se a invenção de um conceito é medida pela produção de uma definição nova, [...] não se encontra nenhuma definição nova de *vontade* em Agostinho; ela ainda é para ele apenas um ‘movimento da alma inteira cujo conceito permanece com contornos muito vagos’ e que não difere fundamentalmente do *desejo* ou da tendência dos quais falavam Platão, Aristóteles ou os estoicos. Querer é sempre amar, desejar, buscar atingir um telos que satisfaça uma falta” (2010, p. 92).

2001, p. 09). Portando, tendo em vista que a nossa exposição a respeito do amor é de caráter mais ético-antropológico, usaremos a palavra *vontade* sempre nessa última acepção.

É importante destacar que é exatamente neste sentido ético que Agostinho escreve, em *As duas almas* ²²⁵, o primeiro conceito de vontade em língua latina (Solignac, 1994, p. 1228), nos seguintes termos: “Eis como ela é definida: a vontade é um impulso da alma que, sem ser coagida por nada, nos leva a conservar ou a adquirir alguma coisa” (*Duab. an.*, 14) ²²⁶. E mais adiante, na mesma obra, ele reforça o seu caráter livre, dizendo: “No entanto, se não há liberdade também não há vontade” (*Idem.*, 15) ²²⁷. Aliás, essa definição permanecerá inalterada, visto que, em *Retratações*, obra na qual ele revisa criticamente seus escritos, o bispo de Hipona a retoma e confirma contra as falsas interpretações pelagianas (*Retr.* I, 15, 3).

Além disso, é nessa concepção que a *vontade* se diferencia claramente de *desejo*. Porém, enquanto este é apenas uma potência para agir, aquela é também dotada dessa energia, mas está sempre precedida ou acompanhada de uma escolha livre (Djuth, 2018, p. 971-972). Isso é assim porque enquanto o desejo é um impulso irracional da alma (*Lib. arb.*, I, 8, 18), a vontade é um movimento anímico que pode associar-se à inteligência e à memória sem necessariamente ficar preso a elas (Cunha, 2001, p. 11), visto que ela é uma faculdade da mente (Holte, 1962, p. 293-294). Nisso consiste a sutil diferença entre desejo e vontade; ou seja, em toda vontade habita um desejo; porém, o puro e simples *desejo* ainda não se constitui em *vontade*.

No entanto, para se entender a importância da vontade é preciso salientar que apesar de toda criação ser boa (*Civ.*, XV, 22), os diversos entes que estão à nossa disposição não são de igual valor, pois existe entre eles uma hierarquia. Assim, a vontade que “... pode servir-se ora bem, ora mal das coisas” (*Lib. arb.*, II, 19, 51) é considerada um bem médio. O Hiponense expõe claramente essas ideias quando escreve:

Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios (*Idem.*, II, 19, 50).

“... a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios” (*Ibidem.*, II, 19, 53).

²²⁵ Esta pequena obra intitulada *As duas almas* (*De duabus animabus*), Agostinho a escreveu contra os maniqueus, logo após a sua ordenação presbiteral, entre os anos de 391 a 393.

²²⁶ “Se la define de esta manera: ‘La voluntad es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo’”. (Tradução nossa).

²²⁷ “Aunque si no hay libertad tampoco hay voluntad”. (Tradução nossa).

Logo, é possível que a vontade seja boa ou má; ela será boa, se aceitar os ditames da razão e praticar as virtudes; ou será má, quando se inclinar para as paixões e os vícios. Assim, se agiremos com retidão de acordo com a ordem natural e divina ou de forma perversa, ficando preso às coisas inferiores, isso depende tão somente de nossa vontade. É o que Agostinho explica nesta carta a Honorato:

Há uma vida humana enredada nos sentidos corporais, entregue aos prazeres carnaís [...]. A felicidade dessa vida é temporária. [...] Mas [...] *a razão pode [...] escolher voluntariamente* outra vida, cuja alegria resida na mente e cuja felicidade seja interna e eterna. Porque o ser humano tem uma alma racional, mas o que importa é *para onde a sua vontade vai dirigir o uso dessa razão*, se para os bens da natureza exterior e inferior ou para os da natureza interior e superior; isto é, se pretende desfrutar do corpo e do tempo ou da divindade e da eternidade (*Ep.*, 140, 2, 3. grifo nosso)²²⁸.

Então, ter uma vontade boa ou má não é fruto do acaso, mas uma questão de escolha. Assim, enquanto afirmava o grande bem que é ter uma vontade boa, Agostinho aproveita para insistir que depende exclusivamente de cada um possuí-la ou não, visto que o arbítrio humano é sempre livre.

Portanto, penso que agora já vê: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade? Ora, quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo. E ao contrário, a quem não a possui, falta-lhe, sem dúvida, algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam a nosso poder. [...] Ao passo que, sendo privado da boa vontade – bem incomparavelmente superior –, para reaver tão grande bem, a única exigência é que o queira! (*Lib. arb.*, I, 12, 26).

Um outro conceito importante nessa discussão é o de paixão. E para o fixarmos tomaremos por base *O livre-arbítrio*²²⁹ tal como fizemos com o de vontade. Nesse diálogo o bispo de Hipona define as paixões como inclinações ou “... movimentos irracionais da alma” (*Lib. arb.*, I, 8, 18) que devem ser submetidos pela razão, visto que esta, por natureza, é superior àquelas (*Idem.*, I, 10, 20).

²²⁸ “Hay una vida humana enredada en los sentidos corporales, entregada a los placeres carnales [...]. La felicidad de esa vida es temporal. [...] Mas [...] la razón puede [...] elegir voluntariamente otra vida, cuyo gozo reside en la mente y cuya felicidad es interna y eterna. Porque tiene el hombre un alma racional, pero lo que interesa es adónde va a dirigir su voluntad el uso de esa razón, si a los bienes de la naturaleza exterior e inferior o a los de la naturaleza interior y superior; es decir, si pretende disfrutar del cuerpo y del tiempo o de la divinidad y eternidad”. (Tradução nossa).

²²⁹ Na subseção 3.1.2 já fizemos uma primeira abordagem a respeito das paixões com base nas *Confissões*.

Todavia, somente o livre-arbítrio da vontade pode decidir se quer associar-se à razão e seguir os seus ditames ou se prefere entregar-se ao império das paixões ²³⁰. O sábio é “... aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente” (*Lib. arb.*, I, 9, 19); pois, assim estará vivendo de acordo com a lei eterna ²³¹; e, dessa forma, gozará de paz interior, visto que sua alma está em ordem ²³². Porém, infeliz daquele que se deixa dominar por elas; uma vez que “... tais inclinações, ao se revoltarem contra a razão, nos tornam infortunados” (*Idem.*, I, 8, 18). Eis, como vive aquele que se entrega à sua tirania:

... o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de 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 uma 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. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado (*Ibidem.*, I, 11a, 22).

No entanto, é importante lembrar que essa visão negativa das paixões, profundamente influenciada pelo estoicismo ²³³, não ficará para sempre no pensamento de Agostinho. De modo que, à medida que ele se aprofunda na leitura das Sagradas Escrituras, essa visão sofrerá uma evolução, a tal ponto que, em *A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona não só fará uma crítica à concepção estoica como também mostrará o aspecto positivo das paixões ²³⁴.

3.2.3 A virtude como ordem do amor

No entanto, retornemos ao conceito de virtude, posto que se faz necessário aprofundá-lo. De início porque, até aqui, o apresentamos quase exclusivamente a partir do

²³⁰ “Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (*Lib. arb.*, I, 11a, 21c).

²³¹ “Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna” (*Idem.*, I, 8, 18).

²³² “Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado” (*Ibidem.*, I, 8, 18).

²³³ Em nosso primeiro capítulo, na subseção 2.2.2.1 (p. 43-45), mencionamos a polêmica que existe entre os intérpretes que divergem quanto a saber se para os estoicos as paixões são sempre más ou se elas podem também ser boas.

²³⁴ Todavia, deixaremos para aprofundar essa visão positiva das paixões em Agostinho somente no terceiro capítulo.

diálogo *A vida feliz* que é ainda muito influenciado pelo pensamento grego²³⁵, inclusive, sendo flagrante a semelhança com a linguagem estoica²³⁶. Depois, porque embora o referido diálogo tenha alguma originalidade e traga de forma embrionária o que será a grande síntese de Agostinho²³⁷, esse não esgota a sua definição de virtude, uma vez que nele se encontra apenas o início de sua reflexão filosófico-teológica²³⁸. Além disso, a grande novidade acerca desse tema é, exatamente, a estreita vinculação que o Hiponense estabelece entre *virtude* e *amor*; o que só aparecerá claramente nas obras de sua maturidade.

Como já ficou esclarecido anteriormente o amor é uma espécie de desejo que incita o ser humano a possuir as coisas e unir-se aos outros tendo em vista a sua satisfação. No entanto, se a virtude é uma *moderação da alma*, sua prática implica necessariamente numa contenção do desejo; porém, agindo assim, estaríamos reprimindo o próprio amor-desejo. Então, como se poderia unir esses dois conceitos, aparentemente, tão antagônicos? Na verdade, essa vinculação entre *virtude* e *amor* só fará sentido se antes entendermos a noção agostiniana de *ordem*.

Entretanto, como a originalidade de Agostinho consiste, exatamente, no fato dele ter realizado uma síntese entre a filosofia antiga, que lhe foi possível conhecer, e a revelação judaico-cristã²³⁹, só entenderemos bem a sua noção de *ordem* se começarmos a estudá-la pelo que dela pensaram os seus inventores, ou seja, os gregos.

Para esses pensadores, o mundo inicialmente era um imenso *caos* que de alguma maneira passou a ser um *cosmos*. Tanto que a preocupação central dos pré-socráticos ou naturalistas era, justamente, encontrar a *arché* ou o princípio ordenador do universo. Em Platão essa preocupação é bastante clara quando ele apresenta o *demiurgo* como um deus bom que ordena o *caos*, ou seja, aquele que plasma o *cosmo* (*Timeu*, 28b-29a). Na verdade, todos os filósofos antigos, cada um a seu modo, se preocuparam em esclarecer esta questão

²³⁵ Françoise Lejard afirma que, em 386, Agostinho está muito mais próximo dos filósofos do que dos evangelhos (1975, p. 34).

²³⁶ Escrevendo sobre o *De beata vita* de Agostinho De Boni afirma: “A linguagem, até aqui não se diferencia da dos estoicos” (1996, p. 292).

²³⁷ Vale a pena ler também Françoise Lejard acerca do nível em que se encontra a síntese que Agostinho faz entre a filosofia grega e o cristianismo na época dos diálogos de Cassiciaco (LEJARD, 1975, p. 47-48).

²³⁸ “De fato, a ‘sabedoria cristã’ de Agostinho [...] é feita de fé e razão, sem distinção precisa de planos filosófico e teológico” (Ramos, 1984, p. 49). Goulven Madec fala disso com as seguintes palavras: “Mas ele tinha um outro ideal filosófico: a filosofia é o amor pela Sabedoria; ora, o Poder e a Sabedoria de Deus, segundo Paulo, é Cristo. Agostinho só ocasionalmente empregou a expressão ‘filosofia cristã’; mas com certeza não suspeitava de nenhuma contradição nos termos, como foi feito no período neo-escolástico; antes, ela devia parecer-lhe tautológica” (2004, p. 16).

²³⁹ Agostino Trapè afirma que foi o próprio Agostinho quem denominou de *filosofia cristã* a síntese filosófica que ele produziu (2002, p. 57).

(Pacioni, 2018, p. 722). Divergências à parte, ficou a ideia da existência de um *logos*, ou seja, de uma razão universal responsável pela origem e manutenção da *ordem cósmica*.

O ser humano, por sua vez, enquanto racional, está submisso a essa ordem e, ao mesmo tempo, ligado ao próprio *logos*, uma vez que traz consigo uma centelha dele. A racionalidade lhe dá a possibilidade de conhecer essa ordem e, ao mesmo tempo, a independência para aceitá-la ou rejeitá-la. No entanto, sua perfeição moral consiste exatamente na adesão da vontade à ordem da natureza ²⁴⁰. Portanto, na concepção grega, a noção de *ordem*, tem duas faces: uma *ontológica* e outra *ética*, sendo a primeira o fundamento da segunda.

Agostinho assimila essa noção grega de ordem e a articula com as ideias fundamentais das *Sagradas Escrituras*, tais como a de um Deus que, sendo eterno, transcendente e subsistente é também o criador de todas as coisas (TRAPÈ, 2002, p. 57), especialmente, do ser humano. Dessa forma, o Hiponense realiza uma síntese que, a um só tempo, leva a noção grega de ordem à perfeição e a revelação bíblica ao seu pleno esclarecimento.

Ainda neófito, Agostinho escreveu um diálogo chamado *A ordem* que, juntamente com *A vida feliz* e o *Contra os Acadêmicos*, compõe a famosa trilogia de Cassiciaco (Pacioni, 2018, p. 722). Nesse diálogo, ele pretendia, a partir das noções clássicas, aprofundar a questão da ordem do universo, visando com isso resolver o problema da existência do mal (McWilliam, 2018, p. 726). No entanto, ao revisá-lo nas *Retratações*, o Hiponense afirma: “Ao perceber que o assunto era difícil de ser compreendido, e muito mais difícil para a percepção daqueles com os quais dele tratava, preferi deixar de discutir [...] e falar da ordem no aprender, com a qual se pode progredir do que é corporal para o não corporal” (*Retr.*, I, 3, 1). Assim, naquela ocasião, por falta de erudição dos participantes, esses temas importantes não foram satisfatoriamente analisados; porém, anos mais tarde, eles voltaram a ser discutidos e aprofundados em obras como: *O livre-arbítrio*, *A doutrina cristã*, *A verdadeira religião* e *A cidade de Deus*.

Para aperfeiçoar a noção ontológica de ordem, Agostinho introduz a figura de um Deus único, que em muito ultrapassa o *demiurgo* platônico e o *Uno* plotiniano ²⁴¹; pois Aquele *criou* todas as coisas, isto é, “... tirou tudo do nada” (*Lib. arb.*, I, 2, 5) por sua livre e suprema vontade. E assim não apenas deu existência a todos os seres, mas também os dotou

²⁴⁰ Como demonstramos no primeiro capítulo, subseção 2.2.1.1, essas ideias são tipicamente estoicas.

²⁴¹ Na subseção 2.3.1, do primeiro capítulo, falamos exaustivamente acerca de como, segundo Plotino, o *Uno* gera todos os seres.

de uma lei natural que os rege em harmonia com sua Lei eterna (*Idem.*, I, 6, 15). Aliás, esses “... não [...] conservariam a própria ordem, se não houvessem sido feitos por Aquele que é [...] sumamente bom” (*Civ.*, XI, 28), visto que o Criador os fez participantes de seu Ser; de modo que existem, não por si mesmos, mas porque recebem Dele sua forma e existência. Afinal, como diz o Hiponense em *A verdadeira religião*: “... todo bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima, toda forma vem de Deus” (*Vera rel.*, 18, 35).

Para Agostinho, assim como para os filósofos gregos, especialmente os estoicos²⁴², a ordem ontológica é o fundamento da ética²⁴³. De modo que, enquanto a primeira diz respeito ao cosmo, isto é, a todas as criaturas, a segunda aplica-se exclusivamente ao ser humano; visto que, apenas ele tem o poder de, consciente e livremente, transgredir ou respeitar a lei natural e eterna. Todavia, isso só é possível porque, ao criá-lo, Deus o fez à sua imagem e semelhança (*Trin.*, XII, 7, 12), dotando-o, ao mesmo tempo, de racionalidade e vontade livre (*Lib. arb.*, II, 18, 47); tornando-o capaz tanto de uma transgressão como de uma aceitação voluntária da ordem divina²⁴⁴. No diálogo *O livre-arbítrio*, ele fala dessas coisas nos seguintes termos:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. [...] Por sua vez, essa aversão e essa conversão não sendo forçadas, mas voluntárias” (*Idem.*, II, 19, 53).

No diálogo de Cassiciaco, como vimos, Agostinho define a virtude como moderação da alma, dando ênfase à temperança. Já nos escritos de Roma, ele ressalta o valor das quatro virtudes herdadas da filosofia antiga²⁴⁵. Então, no livro I d’*O livre-arbítrio*²⁴⁶, ele as define assim: a *prudência* é o conhecimento das coisas que devem ser desejadas e das que devem ser rejeitadas; a *força* é a disposição da alma de suportar as vicissitudes e perdas das coisas que estão fora de nosso controle; a *temperança* é a capacidade de conter o desejo longe das coisas vergonhosas e a *justiça* é a virtude pela qual distribuímos a cada um o que lhe é

²⁴² Essa questão foi desenvolvida na subseção 2.2.2 do primeiro capítulo.

²⁴³ De acordo com Manfredo Ramos, em Agostinho: “A ordem do ser funda a ordem do dever, o ontológico - comanda ao ético” (1984, p. 62).

²⁴⁴ Vale lembrar que, em *A Cidade de Deus*, Agostinho afirma que os anjos, ao serem criados por Deus, também foram, por Ele, dotados de *racionalidade e livre-arbítrio*; motivo pelo qual alguns, fazendo mal uso dessa *vontade livre*, pecaram e são chamados *anjos maus*; enquanto outros, usando-a bem, permaneceram fiéis a Deus e, por isso, são designados *anjos bons* ou *santos anjos* (*Civ.* XXII, 1, 2).

²⁴⁵ É importante destacar que nas *Oitenta e três questões diversas*, após apresentar uma definição de virtude, Agostinho expõe o que seria as quatro virtudes herdadas da tradição como sendo apenas quatro partes da mesma (*Div. qu.*, 31, 1).

²⁴⁶ Este primeiro livro foi escrito, muito provavelmente, quando Agostinho estava em Roma, entre o outono de 387 e o outono de 388 (Teske, 2018, p. 609).

devido (*Lib. arb.*, I, 13, 27). Porém, em *Os costumes da Igreja Católica*, ele vai bem mais além fazendo uma associação dessas quatro virtudes com o amor:

A temperança é o amor que se entrega totalmente ao objeto amado; a força é o amor que tudo suporta pelo objeto do seu amor; a justiça é o amor escravo unicamente de seu amado e, portanto, exerce o senhorio conforme a razão; e, finalmente, a prudência é amor que com sagacidade e sabedoria elege os meios de defesa contra todos os tipos de obstáculos (Mor., I, 15, 25. grifo nosso) ²⁴⁷.

Assim sendo, a partir do aprofundamento da noção de ordem, da solução do problema do mal, da compreensão da relação das quatro virtudes com o amor e da meditação sobre o mandamento do amor, já não seria mais possível a Agostinho conceber a virtude simplesmente como uma contenção do desejo, visto que este corresponde ao amor. Portanto, se em *A Vida feliz* ele a apresenta como *moderação da alma*; e se, em *Os costumes da Igreja Católica*, associa as quatro virtudes ao amor; em *A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona, no auge de sua maturidade intelectual, alcança uma definição totalmente original quando, articulando os conceitos de *ordem* e *amor*, define a *virtude* nos seguintes termos:

O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim, existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor (*Civ.*, XV, 22).

A diferença entre essas duas definições de virtude parece insignificante, mas não é; afinal, se o amor é a essência do ser humano, não amar seria o mesmo que não viver ou, no mínimo, contentar-se com uma vida miserável e infeliz, pois, como diz Agostinho: “Sereis preguiçosos, mortos, detestáveis, infelizes, se nada amais” (*En. Ps.*, 31, II, 5). Assim, se o nosso coração vive sempre inquieto não é pelo fato de amarmos, mas porque amamos desordenadamente. Logo, não será deixando de amar ou limitando o nosso amor que encontraremos a paz; na verdade, o que precisamos é amar de forma ordenada, visto que, se na “... desordem reina a agitação, [...] na ordem reina a paz” (*Conf.*, XIII, 9, 10).

Todavia, para que esse novo conceito de virtude fique bem esclarecido, precisamos examinar ainda que tipo de ordem o ser humano deve seguir quando ama. Ora, uma vez que a “... ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde” (*Civ.*, XIX, 13,1), ele ama ordenadamente se, apreciando todas as coisas com justiça, submete os bens exteriores ao corpo, este à alma e, na própria alma,

²⁴⁷ “La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos”. (Tradução nossa).

subordina os sentidos à razão e esta, por sua vez, à Deus. Pois, como diz o bispo de Hipona: “Quando a alma está submetida a Deus, impera com justiça sobre o corpo e, na alma, a razão, submetida a Deus, manda com justiça a libido e as demais paixões” (*Civ.*, XIX, 21, 2). E por fim, identificando a ordem com a justiça, ele afirma: “Essa é a perfeita justiça – a que nos leva a amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos (*Vera rel.*, 48, 93).

Além disso, a prática dessa *virtude* entendida como *ordem do amor* nos tornará capazes de, em meio às adversidades, usarmos sabiamente tanto os bens quanto os males desta vida, de modo que estes nos sirvam de meios que nos garantam a conquista da verdadeira paz. Agostinho nos esclarece esta questão da seguinte forma:

Quando nós, mortais, entre a efemeridade das coisas, possuímos a paz que pode existir no mundo, se vivemos retamente, a virtude usa com retidão de seus bens; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males de nossa condição humana. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse da perfeita e incomparável paz (*Civ.*, XIX, 10).

3.2.4 A doutrina “*uti-frui*” e a *ordem do amor*

No entanto, a questão das relações entre a ética, a noção de ordem e o amor não ficará plenamente esclarecida, enquanto não entendermos outros dois termos fundamentais da filosofia agostiniana que são os de “uso” e “fruição” ou, como os eruditos gostam de chamar, a distinção “*uti*” e “*frui*”, visto que estes conceitos estão profundamente envolvidos com a *virtude*, ou melhor, a *ordem do amor*.

O agir moral não é outra coisa senão a vida humana numa sequência de atos individuais, os quais cada um implica, necessariamente, numa tomada de posição diante de tudo aquilo com o que nos relacionamos. Sendo assim, não resta outra opção a não ser fruirmos ou utilizarmos das coisas. Portanto, a distinção “*uti-frui*” é um princípio do agir humano²⁴⁸ cuja finalidade é exatamente orientar a nossa ação no sentido do que devemos *usar* e do que podemos *fruir*, de modo que coloquemos em ordem o nosso amor. A respeito dessa distinção, inicialmente, Agostinho escreve em *A doutrina cristã*:

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas (*Doctr. chr.*, I, 3, 3).

²⁴⁸ A respeito da doutrina “*uti-frui*” como princípio do agir humano vale a pena ler (Ramos, 1984, p. 88-92).

Ora, sabemos que “fruir” significa gozar, desfrutar e que “usar”, quer dizer utilizar, isto é, servir-se de algo. Que estas duas atitudes estejam na base de nossos relacionamentos e nossa felicidade é bastante evidente, até porque gozar nos lembra prazer. No entanto, a questão é o que esses dois termos significam numa perspectiva ética. Nesse sentido “fruir” quer dizer afeiçãoar-se a um objeto por amor dele mesmo; enquanto “usar” é servir-se de algo a fim de que, através dele, se possa adquirir aquilo que se ama e do qual se pretende gozar. Nessa mesma linha de raciocínio, em as *Oitentas e três questões diversas*, Agostinho explica esses termos da seguinte forma: “Diz-se que gozamos de uma coisa quando dela recebemos prazer; e que usamos dela quando a referimos à causa de onde se deve conseguir o prazer” (*Div. qu.*, 30) ²⁴⁹.

Todavia, é necessário avaliar cuidadosamente até que se tenha certeza de que o objeto que pretendemos fruir, realmente, merece ser amado. Por isso Agostinho, ao explicar os termos da distinção “*uti-frui*”, já expressa essa preocupação, quando diz: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, *caso tal objeto mereça ser amado*” (*Doctr. chr.*, I, 4, 4. grifo nosso).

Esclarecida a diferença entre essas duas atitudes, resta-nos agora aprofundar a distinção entre os objetos a serem amados, ou seja, entre os que devem ser usados e os que merecem ser fruídos. Esse esclarecimento é necessário porque, neste caso, um pequeno erro de cálculo e toda a nossa caminhada em busca da felicidade estará destinada ao fracasso. O próprio Agostinho nos adverte desse risco:

Se quisermos gozar do que se há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada e algumas vezes até nos desviamos do caminho. Atados pelo amor das coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruímos ao possuí-las (*Idem.*, I, 3, 3).

A respeito dos riscos que corremos quando desejamos *fruir* daquilo que deveríamos apenas *usar*, vale a pena ler, em *A doutrina cristã*, a comparação que o Hiponense faz de nossa vida neste mundo com as dificuldades a que estão expostos os peregrinos que, estando em terra estrangeira, viajam em direção a sua pátria:

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que

²⁴⁹ “Se dice que gozamos de una cosa cuando de ella recibimos placer; que usamos de ella cuando la referimos a la causa de donde debe conseguirse el placer”. (Tradução nossa).

deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade (*Doctr. chr.*, I, 4, 4).

De modo que se quisermos ser realmente felizes precisamos saber “... usar deste mundo, mas não fruirmos dele” (*Idem.*, I, 4, 4), isto é, devemos *utilizar*, com sabedoria, as coisas materiais e temporais, a fim de, através delas, sermos capazes de *desfrutar* das espirituais e eternas, únicas que podem nos fazer verdadeiramente felizes. Afinal, como diz Agostinho: “... devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas” (*Ibidem.*, I, 22, 20).

Na verdade, falando claramente, é apenas de Deus, enquanto Trindade, que devemos fruir, visto que somente Nele encontramos a autêntica beatitude. Essa ideia é afirmada, várias vezes, pelo bispo de Hipona em *A doutrina cristã*, como por exemplo:

Mas, se aderes a esse objeto que amas e permaneces nele, pondo aí o fim de tua alegria, então, com propriedade, dir-se-á que gozas dele. Ora, tal deve acontecer somente com a Trindade, isto é, o sumo e imutável Bem (*Ibidem.*, I, 33, 37).

O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída (*Ibidem.*, I, 5, 5).

O Hiponense nos oferece, em suas obras, inúmeras passagens nas quais ele insiste que Deus é o único capaz de nos fazer realmente felizes, motivo pelo qual somente Dele devemos fruir. Como seria demasiado longo mostrar todas elas, por hora, bastam-nos apenas mais essa que se encontra em *A Cidade de Deus*:

... somente Deus é o bem que torna feliz a criatura racional ou intelectual. Assim, embora nem toda criatura possa ser feliz (pois não alcançam nem são capazes de tal graça as feras, as plantas, as pedras e as coisas assim), a que pode sê-lo não o pode por si mesma, mas por Aquele que a criou. Torna-a feliz a posse daquele cuja perda a torna miserável, porque Aquele que é feliz por si mesmo não pode ser miserável precisamente porque não pode perder-se (*Civ.*, XII, 1, 2).

Todavia, que ninguém entenda erroneamente estas últimas colocações e com base nelas venha acusar Agostinho de semear o desprezo e o ódio às coisas deste mundo e as pessoas. Ao contrário, como a nossa essência é o amor, não podemos viver sem amar; logo, o problema não está em amarmos, mas no fato de amarmos desordenadamente.

Em *A Cidade de Deus* encontramos um exemplo bastante esclarecedor de como se distingue o amor ordenado daquele desordenado. Pois, uma vez que todas as criaturas são boas, elas serão bem amadas se forem amadas com ordem e mal-amadas se esta for

desrespeitada. Assim, usando como exemplo a beleza física e o ouro, o Hiponense explica a essa diferença:

A beleza do corpo, bem criado por Deus, mas temporal, ínfimo e carnal, é mal-amado, quando o amor a ele se antepõe ao devido a Deus, bem eterno, interno e sempiterno. Assim, quando o avaro, abandonando a justiça, ama o ouro, o pecado não é do ouro, mas do homem. E assim sucede a toda criatura, pois, sendo boa, pode ser amada bem e mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal, quando pervertida (*Civ.*, XV, 22).

Quanto ao tipo de ordem que deve ser seguida no amor enquanto virtude, o bispo de Hipona explica: “Quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de nós; o segundo somos nós próprios; o terceiro o que se acha ao nosso lado; o quarto o que está abaixo de nós” (*Doctr. chr.*, I, 23, 22). Logo, podemos dizer que, segundo Agostinho, o amor é quadrimensional, visto que se orienta em quatro direções que são: o amor de Deus, a nós mesmos, ao próximo e às coisas deste mundo; abrangendo assim a totalidade do amor humano (Capánaga, 1974, p. 304). Esclarecendo melhor essa questão, ele escreve:

... todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus. Deus, porém, por si próprio é digno de amor. E já que Deus deve ser amado mais do que todos os homens, cada um deve amar a Deus mais do que a si próprio. Da mesma forma, deve-se amar o nosso próximo mais do que o nosso corpo, porque todas as coisas hão de ser amadas por Deus, e o próximo pode gozar de Deus conosco, ao passo que não o pode nosso corpo. Pois o corpo vive da alma e é por ela que gozaremos de Deus (*Doctr. chr.*, I, 27, 28).

Dessa forma, pode-se dizer que, segundo o Hiponense, uma *vida ética* orientada pela *virtude* como *ordem do amor*, se expressa na esfera do *uso* pelo amor de si mesmo, enquanto alma e corpo e igualmente dos outros, elevando-se, a partir daí, até a esfera da *fruição* no amor de Deus por Ele mesmo. Isso significa que, de acordo com Agostinho, podemos usar de todas as coisas, desde que as utilizemos com a finalidade de atingir a *fruição de Deus*, uma vez que esta é a única capaz de nos satisfazer plenamente.

3.2.5 A concupiscência e a caridade

Finalizamos essa seção esclarecendo o entendimento agostiniano acerca dos conceitos de *concupiscência* ²⁵⁰ e *caridade*, destacando a diferença entre eles. Além disso, analisaremos como ambos se articulam com a doutrina *uti-frui* e com a *virtude* enquanto *ordem do amor*.

²⁵⁰ Nos primeiros escritos de Agostinho, o termo mais usado é *cupiditas* e não *concupiscentia*, porém esta última passará a ser utilizada com o mesmo sentido da primeira, de modo permanente, nos debates antipelagianos (Burnell, 2018, p. 258-259).

Inicialmente podemos dizer que, assim como de uma vontade má nasce a perversão, de toda vontade boa nasce a retidão. Pois, enquanto aquela se identifica com o vício, isto é, com o uso desordenado das coisas, esta se iguala a virtude ou ao uso bem ordenado das mesmas. Nas *Oitenta e três questões diversas*, Agostinho é muito claro acerca da correspondência desses termos:

Deste modo, toda perversão humana, que se chama também vício, consiste em querer usar do que deve gozar-se, e gozar do que se deve usar. E por sua vez, toda retidão, que se chama também virtude, consiste em gozar do que deve gozar-se, e usar do que deve usar-se (*Div. qu.*, 30)²⁵¹.

Esse amor desordenado, que se caracteriza pela ausência da virtude, uma vez que busca deleitar-se de todas as coisas sem as referir a Deus é, geralmente, chamado pelo bispo de Hipona também de *concupiscência*, como nesta passagem de *A doutrina cristã*, na qual ele afirma: “Chamo [...] concupiscência ao movimento da alma cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus” (*Doctr. chr.*, III, 10, 16).

Por outro lado, ao amor ordenado que procura fruir de Deus por Ele mesmo, Agostinho denomina de *caridade*; visto que, na mesma obra, ele a define, precisamente, assim: “Chamo caridade ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio...” (*Idem.*, III, 10, 16). E alguns anos depois, com uma linguagem mais devocional, falando desse amor nas *Confissões*, ele reafirma essa ideia, escrevendo: “Pouco te ama aquele que ao mesmo tempo ama outra criatura, sem amá-la por tua causa” (*Conf.*, X, 29, 40).

Todavia, o que devemos fazer para que esse amor ordenado cresça em nós? Ora, para que isso ocorra, precisamos encontrar um meio de alimentá-lo. E sempre contrapondo caridade e concupiscência, Agostinho explica que para que uma aumente é necessário que a outra diminua. Portanto, se realmente desejamos que a caridade cresça em nós devemos ter a coragem de reduzir, ao mínimo, a concupiscência. Mas, deixemos que ele mesmo explique essas coisas:

... o veneno da caridade é a esperança de conseguir ou conservar bens temporais; o seu alimento é a diminuição da concupiscência; a sua perfeição, a ausência da concupiscência; [...] porque a raiz de todos os males é a concupiscência [...]. Logo, quem quiser alimentá-la [a caridade], que se dedique tenazmente em diminuir as concupiscências (*Div. qu.*, 36, 1)²⁵².

²⁵¹ “De este modo, toda perversión humana, que se llama también vicio, consiste en querer usar de lo que debe gozarse, y gozar de lo que debe usarse. Y a su vez, toda rectitud, que se llama también virtud, consiste en gozar de lo que debe gozarse, y usar de lo que debe usarse”. (Tradução nossa).

²⁵² “... el veneno de la caridad es la esperanza de conseguir y conservar bienes temporales; su alimento es la disminución de la codicia; su perfección, la ausencia de la codicia; [...] porque también la raíz de todos los males es la codicia, [...]. Así pues, quien quiera alimentarla, que se dedique con tesón a disminuir las codicias”. (Tradução nossa).

E o bispo de Hipona, em outras obras, insiste repetidamente nessa mesma ideia. Por exemplo, em *A doutrina cristã*, ele escreve: “Quanto mais for destruído o reino da concupiscência, tanto mais aumentará o da caridade” (*Doctr. chr.*, III, 10, 16); e, outras vezes, como em seu *Comentário aos Salmos*, ele exorta: “Refreie-se a cobiça, excite-se a caridade” (*En. Ps.*, 31, II, 5).

Ditas essas coisas, fica então demonstrado que a verdadeira virtude, ou seja, o amor ordenado é exatamente aquilo que Agostinho chama de *caridade*, uma vez que como ele afirma: “... o amor das coisas dignas de serem amadas se chama com mais propriedade de caridade” (*Div. qu.*, 35)²⁵³; pois, esta, assim como a *virtude* enquanto *ordem do amor*, sabe usar de todas as coisas tendo em vista da fruição de Deus por Ele mesmo. Portanto, concluímos a presente seção afirmando que esse é o segundo conceito agostiniano de *caridade* ou, dito de outro modo, o seu segundo nível.

3.3 O amor como fundamento da sociedade humana

Se, como afirma Agostinho, a verdadeira felicidade consiste na fruição divina e, se a atingimos pelo cumprimento do primeiro mandamento, que necessidade haveria de se amar o próximo? Pois, se para alcançá-la é necessário que o ser humano faça de Deus o objeto absoluto de seu amor, que espaço sobraria em seu coração para amar os outros? Esses questionamentos parecem absurdos para um crente, mas não para um filósofo ²⁵⁴. É verdade que todos queremos ser felizes, porém, ninguém consegue se imaginar ser feliz sozinho. Se, por um lado, aquele que ama a Deus teme que amando os outros o estaria traindo e pondo em risco sua felicidade; por outro, também sente necessidade deles e desconfia que se não for capaz de incluí-los em seu amor não conseguirá ser completamente feliz. Portanto, é o amor que, mais uma vez, inquieta o nosso coração.

3.3.1 Exigências naturais, racionais e religiosas da sociabilidade humana

Na realidade, o ser humano não consegue ser feliz sozinho porque sua própria natureza o impulsiona para a vida em sociedade²⁵⁵. Assim, para satisfazer esta tendência social e ser completamente feliz, ele precisa encontrar o equilíbrio entre o transcendente e o

²⁵³ “... *el amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad*”. (Tradução nossa).

²⁵⁴ Noutras palavras essas perguntas traduzem o mesmo teor daquela que Hannah Arendt fez na introdução de sua tese, ao escrever: “... a questão de saber como o homem face a Deus (*coram Deo*), isolado de tudo o que tem relação com o mundo, *pode ainda interessar-se pelo próximo*”. (1997, p. 13. grifo nosso).

²⁵⁵ Os estoicos tematizaram essa necessidade humana de viver em sociedade como sendo um impulso natural.

imane, isto é, entre amar a Deus e amar os seus semelhantes. Na verdade, existem várias motivações que o levam a conviver com os outros, que podem ser resumidas a três, que são de ordem natural, racional e religiosa.

Agostinho, assim como os estoicos, também se questionou acerca da necessidade de convivermos uns com os outros e descobriu que a causa fundamental dessa tendência não é outra coisa senão a “... natureza comum que une todos os homens entre si” (*Ep.*, 130, 6, 13); o que não significa uma mera semelhança, mas, sobretudo, que eles estão ligados “... pela comunhão da mesma natureza” (*Civ.*, XVIII, 2, 1), isto é, por um parentesco comum. Em *A Cidade de Deus*, o Hiponense fala explicitamente desta origem do gênero humano, nos seguintes termos:

Quanto ao homem, chamado, por criação, natural, a ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. [...] Deus fê-lo um e só, não para privá-lo da sociedade humana, e sim para encarecer-lhe sempre mais a unidade social e o vínculo da concórdia, que aumentaria, se os homens não se unissem apenas pela semelhança da natureza, mas também pelos laços de parentesco (*Idem.*, XII, 21).

Além dessa unidade ontológica, o ser humano sente que precisa viver em sociedade por motivos bem mais concretos, que vão desde a sobrevivência física, uma vez que em comunidade é mais fácil adquirir os bens necessários para mantê-la, até a satisfação de suas carências afetivas. A respeito destas, um exemplo bem claro é o anseio que temos de fazer amigos; pois, como diz Agostinho, “... que consolo melhor encontramos, entre as agitações e amargores da sociedade humana, que a fé sincera e o mútuo amor dos bons amigos?” (*Ibidem.*, XIX, 8).

Aliás, o ser humano nasce e cresce em sociedade, nela é educado e se humaniza, o que lhe seria impossível fora dela. E ao chegar à idade adulta continua vivendo nela, mesmo tendo que deixar a casa paterna para formar sua parentela. E assim, enquanto pequenas sociedades articuladas entre si, as várias famílias formam a cidade; e estas, unidas umas às outras, o estado ou país; e estes, em conjunto, compõem a grande sociedade de todos os seres humanos. Ou melhor, nas palavras de Agostinho: “Depois da cidade ou urbe vem o orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os seguintes estágios: casa, urbe e orbe” (*Civ.*, XIX, 7).

Portanto, são tantos os motivos de ordem natural que nos levam a esse relacionamento com os outros, que se pode afirmar que esta convivência com os nossos semelhantes é tão inerente e necessária que, fora da vida em sociedade, a própria existência humana estaria gravemente comprometida.

Ademais, a sociabilidade humana é algo tão natural que não apenas é impensável para o ser humano viver isolado, mas também, dessa forma, lhe seria impossível ser feliz. Assim sendo, o Hiponense dá “... ampla acolhida à opinião de que a vida do sábio é vida de sociedade” (*Civ.*, XIX, 5); posto que, os filósofos antigos já afirmavam que a “... vida feliz é também vida social, que, como os próprios, ama por si mesmos os bens dos amigos e lhes deseja o que para si deseja” (*Idem.*, XIX, 3, 2).

Então, se realmente desejam ser felizes, enquanto racionais, os seres humanos devem seguir a sua própria natureza; de modo que precisam conviver, querendo para os outros o bem que igualmente anseiam para si; visto que esta é uma lei escrita em seus corações. Logo, não é bom que eles vivam isolados, mas em sociedade amando-se mutuamente; no entanto, se isso não for possível “... por amor recíproco, ao menos seja em razão da natureza comum que une todos os homens entre si” (*Ep.*, 130, 6, 13).

Por conseguinte, reconhecendo sua necessidade de viver em sociedade, desde a antiguidade o ser humano tem utilizado a razão para estabelecer normas de convivência que tornem a sua vida tranquila e feliz. Dessa forma, ele tem buscado uma conduta que, a um só tempo, lhe traga harmonia consigo mesmo e com os outros, já que “... assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, [...] também ‘não há ninguém que não queira ter paz’” (*Civ.*, XIX, 12, 1). E, uma vez que ninguém consegue ser feliz isolado, essa busca tem sido não somente para criar uma moral individual, mas também para estabelecer uma ética capaz de gerar a “... paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia” (*Idem.*, XIX, 13, 1).

Além disso, as mitologias e as religiões antigas também reconheceram esta sociabilidade natural do ser humano e influenciaram, direta ou indiretamente, em sua ordenação. Assim, se recorremos à história, veremos que as primeiras normas morais foram elaborações da fé e não da razão. Pois, enquanto a consciência humana não atingiu o nível da crítica racional, foram os mitos²⁵⁶ e as crenças politeístas que, além de oferecerem um sentido para tudo, serviram também de fundamento para a organização da vida em sociedade (Wilges, 2005, p. 16). E mesmo quando, entre os gregos, a filosofia começou a assumir esse papel²⁵⁷,

²⁵⁶ Bronislaw Malinowski, em seu estudo *O mito na psicologia primitiva*, afirma: “O mito cumpre, na cultura primitiva, uma função indispensável: expressa, dá ânimo e codifica o credo, salvaguarda e reforça a moralidade, responde pela eficácia do ritual e contém regras práticas para a orientação do homem”. – “*El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre*” (1948, p. 36).

²⁵⁷ É importante salientar que entre os gregos, com a filosofia oferecendo uma explicação racional para tudo, ainda assim, eles continuaram, por séculos, tendo a religião pública politeísta como o fundamento da organização de sua vida social. Inclusive, vale destacar que, no início d’*A verdadeira religião*, Agostinho faz uma severa crítica à incoerência dos filósofos gregos que, apesar de questionarem os deuses da religião pública, frequentavam os seus templos com os discípulos (*Vera rel.*, 1, 1).

os outros povos continuavam pautando as suas normas de conduta moral exclusivamente pela crença em seus deuses.

Porém, entre todos os povos antigos, destacou-se um que, apesar de pequeno e dominado pelos grandes impérios, tornou-se especial por causa de sua crença monoteísta ²⁵⁸. Estamos falando do povo Hebreu ²⁵⁹ que, de acordo com seus escritos sagrados, recebeu de Deus, através de Moisés, um decálogo que selou, com esse Deus único e invisível, uma aliança sagrada e o tornou o seu povo (Ex 20, 1-17; Dt 5, 1-22). O cumprimento desses preceitos seria, a um só tempo, uma forma do povo de Israel se relacionar com *Javé* ²⁶⁰ e a norma suprema de organização da sua vida em sociedade.

Entre os israelitas, mesmo antes da vinda do Messias, já era possível encontrar em suas Escrituras, embora não claramente como Jesus o fez, a ideia de que estes dez mandamentos poderiam ser reduzidos a dois (Dt 6, 5; Lv 19, 18). Esta forma resumida da Lei divina foi, explicitamente, apresentada pelo Nazareno ²⁶¹ durante o anúncio das suas Boas Novas (Mt 22, 37-40). Agostinho, salientando o seu aspecto moral, afirma que “... a perfeição da Lei e seu cumprimento são os dois preceitos da caridade” (*Io. ev. tr.*, 17, 6) ²⁶². Em *A doutrina cristã*, ele expõe esta síntese judaico-cristã do decálogo da seguinte forma:

Diz o evangelho: ‘Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a alma, de todo o entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos dependem toda a lei e os Profetas’. Portanto, o fim do preceito é o amor, mas esse amor é duplo. Tem por objeto a Deus e ao próximo (*Doctr. chr.*, I, 6, 27).

Portanto, ratificando o duplo preceito do amor, Jesus reconhece nele a essência da antiga revelação e, ao mesmo tempo, o apresenta como a lei divina fundamental para toda e qualquer sociedade humana. Todavia, neste sentido, ele propõe uma novidade aos seus discípulos, que no dizer de Agostinho, não é “... que seja um mandamento diferente, é o mesmo” (*Ep. Io. tr.*, I, 10); no entanto, toda Lei de Deus, é agora resumida, pelo Nazareno, em um único e novo preceito. Esta inovação que o cristianismo traz à lei do amor é

²⁵⁸ O historiador José Robson Arruda é enfático ao afirmar: “A religião dos hebreus era a única religião monoteísta da antiguidade” (1985, p. 96).

²⁵⁹ O povo *Hebreu*, ao longo de sua história, foi agregando para si outros nomes, como povo de *Israel* e ainda de povo *Judeu*; de modo que, os três títulos são usados para designar o mesmo povo.

²⁶⁰ *Javé* foi o primeiro nome pelo qual o Deus único se revelou a Moisés. Também pode aparecer escrito como *Jeová* ou *Iahweh*; essa variação acontece porque na língua original do texto sagrado não havia vogais. Este nome significa literalmente: “Eu sou aquele que é” ou “Eu sou aquele que serei” (Ex 3, 13-15).

²⁶¹ Este foi um dos vários títulos dados a Jesus, uma vez que ele foi criado, por José e Maria, na cidade de Nazaré na região da Galileia.

²⁶² “... *la perfección de la ley, y su cumplimiento son los dos preceptos de la caridad*”. (Tradução nossa).

apresentada pelo bispo de Hipona, em seu *Comentário à Primeira Epístola de São João*, nos seguintes termos:

Que lei de Deus é essa? O mandamento de Deus? Qual mandamento é esse? O novo mandamento que é chamado novo, porque renova o homem, é este: 'Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros'. Vede, essa é a mesma Lei de Deus (*Idem.*, X, 4).

Esta redução de toda Lei divina a um único mandamento, anunciada por Jesus, não foi apenas uma novidade com relação à anterior, mas também, e por diversas razões, algo realmente revolucionário. Todavia, deixemos para aprofundar essa temática na próxima seção, quando, então, falaremos da caridade fraterna.

3.3.2 O amor é o alicerce da vida social

Retomando a questão da sociabilidade, pode-se dizer que, de fato, o que está na base de todas as associações humanas, desde as mais simples, como os fã-clubes, até as mais complexas, como a organização da sociedade civil através do Estado, não é outra coisa senão, exatamente, o amor. Essa tese Agostinho faz questão de explicar com um exemplo tirado do cotidiano:

Nos palcos [...], é um fato o espectador gostar, em especial, de um artista e julgar a arte dele como de grande valia ou ainda a considerar isso como bem supremo. Igualmente, gosta de todos os que partilham dessa sua admiração. Não por causa desses admiradores, mas por causa do ídolo comum. E quanto mais o amor por aquele artista for ardente, tanto mais o admirador esforçar-se-á, por todos os meios a seu alcance, de o fazer admirar por muitos e desejará exibi-lo a uma grande plateia. Se encontrar alguém indiferente, estimulá-lo-á quanto pode, com elogios ao artista de sua predileção. Se encontrar um que se oponha, aborrece-se veementemente com o menosprezo a seu favorito. Por todos os meios, procura reparar esse descaso (*Doctr. chr.*, I, 29, 30).

Dessa forma, Agostinho explica que o amor é uma força capaz de unir os seres humanos, uma vez que estes se associam em torno daquilo que amam. Pois, a partir do momento que estimam algo como um bem supremo, o amam e logo querem que todos se unam a eles nesse amor; não pelos outros, mas por causa do bem que elegeram como merecedor de seu amor.

Como demonstramos anteriormente, o amor é o motor de todas as ações humanas, sejam elas boas ou más. Assim, visto que sentimos uma necessidade irresistível de viver em sociedade, não é outra coisa que nos leva a isso a não ser o próprio amor (*Conf.*, XIII, 9, 10). Entretanto, como este amor, que nos move em todas as direções, é um desejo, a questão agora

é saber o que amamos, ou melhor, o que desejamos quando buscamos essa convivência com os outros.

Analisando associações maiores e mais complexas, Agostinho conclui que toda a sociedade humana está baseada nesse amor-desejo. Isto significa que o fundamento da vida social está no fato de os seres humanos, de determinada coletividade, nutrirem desejos pelos mesmos objetos e pressuporem que a união entre eles facilitará a sua aquisição. Assim sendo, pode-se avaliar o nível de uma comunidade, a partir da qualidade dos objetos desejados pelos seus integrantes, ou seja, do tipo de amor-desejo que os mantém unidos. Em *A Cidade de Deus*, ele explica estas coisas quando, após discutir a concepção ciceroniana de povo, oferece outra que julga mais acessível, dizendo:

Se pomos de lado essa definição de povo e damos esta: ‘O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados’, é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor. Não obstante, seja qual for seu amor, se não é [um] conjunto de animais desprovidos de razão, mas seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo. Certo que será tanto melhor quanto mais nobres os interesses que os ligam e tanto pior quanto menos nobres (*Civ.*, XIX, 24).

Todavia, para que qualquer sociedade humana possa cumprir essa função é necessário que nela reine a ordenada concórdia ²⁶³. E, embora esta seja uma “... paz temporal comum aos bons e aos maus” (*Idem.*, XIX, 26), ela é o bem mais nobre da cidade; visto que, “... mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe [...] mais desejável ao desejo, nem superior em excelência” (*Ibidem.*, XIX, 11). No entanto, o grande valor desta paz urbana consiste, exatamente, no fato dela garantir a posse e o usufruto dos objetos amados pelos seus cidadãos ²⁶⁴.

Entretanto, toda paz, mesmo aquela da cidade terrena, se for verdadeira, será sempre fruto da justiça. Uma vez que, como diz o bispo de Hipona: “... onde não existe verdadeira justiça não pode existir comunidade de homens fundada sobre direitos reconhecidos ...” (*Civ.*, XIX, 21, 1). Por conseguinte, sem justiça é impossível haver paz; e na ausência desta a urbe não conseguirá realizar sua principal função, que é exatamente assegurar à população a aquisição das coisas que ela ama.

²⁶³ Como já demonstramos, para Agostinho, a ordenada concórdia é sinônimo de paz social.

²⁶⁴ “E a paz de cada uma delas consiste em ver realizados todos os seus desejos” (*Civ.*, XIV, 1).

Na verdade, Cícero já havia declarado pela boca de Cipião, o africano ²⁶⁵, em seu diálogo *A República*, que não pode haver concórdia entre os seres humanos sem que exista justiça; uma vez que esta é o fundamento de toda sociedade humana, cidade ou república ²⁶⁶. Em *A Cidade de Deus*, o Hiponense transcreve literalmente essas afirmações do tribuno romano:

Dissera Cipião no fim do segundo livro que *assim como na cítara, nas flautas, no canto e nas próprias vozes se deve guardar certa consonância de sons diferentes, sob pena de a mudança ou a discordância ferirem ouvidos educados, e tal consonância, graças à combinação dos mais dessemelhantes sons, se torna concorde e congruente, assim também igual tonalidade na ordem política admitida entre as classes alta, média e baixa suscitava o conagração dos cidadãos. E aquilo que no canto os músicos chamam harmonia era na cidade a concórdia, o mais suave e estreito vínculo de consistência em toda república, que sem justiça não pode em absoluto, subsistir*. A seguir disserta larga e belamente sobre a necessidade que a cidade tem de justiça e sobre os prejuízos que sua ausência lhe acarreta (*Civ.*, II, 21, 1) ²⁶⁷.

Mais adiante, na mesma obra, comentando o conceito ciceroniano de república ²⁶⁸, Agostinho acrescenta: “Se, por conseguinte, a república é a coisa do povo e não existe povo que não esteja fundado sobre direitos reconhecidos e não há direito onde não há justiça, segue-se que onde não há justiça não há república” (*Idem.*, XIX, 21, 1). Logo, ele conclui que a sociedade ou república não será capaz de desempenhar a sua função se nela não reinar a paz, ou seja, a ordenada concórdia, e esta não existirá enquanto a justiça não prevalecer entre os seus cidadãos.

Todavia, faz-se necessário esclarecer o conceito de justiça. Para Agostinho, assim como para os gregos, entre as quatro virtudes cardeais, a mais importante é a justiça. Afinal, além dela ser superior é também “... imortal, e ao invés de cessar, aperfeiçoar-se-á em nós” (*Trin.*, XIV, 9, 12). No entanto, embora concorde com os antigos que a justiça é “... a virtude que dá a cada qual o seu” (*Civ.*, XIX, 21, 1) e que nela há um aspecto pessoal e social, ele os supera quando chama a atenção para sua dimensão transcendente. Por conseguinte, quando se

²⁶⁵ Cipião, denominado de africano, é um dos protagonistas deste diálogo de Cícero, o qual contou com a participação de oito pessoas; o mesmo aconteceu, provavelmente, em 129 a.C., na residência de férias do próprio Cipião (D’Ors, 2015, p. 9).

²⁶⁶ Vale salientar que tanto em Agostinho como em Cícero, os termos: *sociedade, cidade e república* se confundem em significado. Pois, a diferenciação entre esses conceitos só ocorrerá a partir da filosofia moderna.

²⁶⁷ O trecho grifado em itálico já aparece dessa forma na edição que estamos utilizando porque se trata de uma citação direta que Agostinho faz de *A República* de Cícero (*Resp.*, II, 42, 69). No entanto, é importante salientar que as traduções brasileiras, geralmente, fecham o livro II dessa obra no capítulo 41, de modo que, a maioria delas, não traz essa parte transcrita pelo bispo de Hipona.

²⁶⁸ “Assim, a coisa pública (república) é o que pertence ao povo” – “*Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al Pueblo*” (*Idem.*, I, 25, 39). E um pouco adiante a mesma ideia se repete: “... toda república, que, como eu disse, é o que pertence ao povo” – “... *toda república, que, como he dicho, es lo que pertenece al Pueblo*” (*Ibidem.*, I, 26, 41).

pergunta: “Que dizer da justiça, cujo objeto é dar a cada qual o que é seu?” (*Civ.*, XIX, 4, 4) o Hiponense não está pensando somente numa reta distribuição dos bens, mas inclusive numa justa relação dos seres humanos com Deus; visto que esta é a condição *sine qua non* da verdadeira justiça. Ele esclarece essa questão nos seguintes termos:

Quando a alma está submetida a Deus, impera com justiça sobre o corpo e, na alma, a razão, submetida a Deus, manda com justiça a libido e as demais paixões. Portanto, quando o homem não serve a Deus, que justiça há nele? A verdade é que, se não serve a Deus, a alma não pode com justiça imperar sobre o corpo, nem a razão sobre as paixões. *E, se no homem individualmente considerado não há justiça alguma, que justiça pode haver em associação de homens composta de indivíduos semelhantes?* (*Idem.*, XIX, 21, 2. grifo nosso).

Dessa forma, o fundamento da verdadeira justiça será o duplo preceito da caridade. Pois, somente quando o ser humano ama a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo espírito e ao próximo como a si mesmo é que ele estará sendo justo com Deus, o próximo e consigo. Assim, começando pelos seus familiares e estendendo-se àqueles com os quais se relaciona, manterá a paz com todos porque agirá com justiça. Agostinho confirma essas coisas, dizendo:

E, posto o Divino Mestre ensinar dois preceitos principais, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo [...] é lógico leve cada qual a amar a Deus [e] o próximo a quem o mandam amar como a si mesmo. Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos e com os demais homens com quem puder, como quer olhe o próximo por ele, caso venha a necessitar. Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa ... (*Ibdem.*, XIX, 14).

E à medida que, uma “... coisa não é a ventura da cidade e outra a do homem, pois toda cidade não passa de sociedade de homens que vivem unidos” (*Ibdem.*, I, 15, 2), nada mais lógico concluirmos que se cada ser humano amar, com justiça, a Deus, a si mesmo e ao próximo, o resultado disso não será outra coisa senão uma sociedade justa e fraterna. Se lermos com atenção, veremos que, com palavras diferentes, é exatamente isso que o bispo de Hipona nos ensina, quando escreve:

Desse modo, em todos os homens, cidadãos de tal cidade e obedientes a Deus, a alma imperará fielmente e com ordem legítima sobre o corpo e a razão sobre as paixões. Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo dos justos viverão dessa fé, que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como deve e ao próximo como a si mesmo (*Ibdem.*, XIX, 23, 5).

Assim sendo, fica devidamente esclarecido que o duplo preceito da caridade é o fundamento da justiça tanto no seu aspecto pessoal quanto social. Portanto, somente quando cada cidadão amar a Deus acima de todas as coisas e, por causa desse amor a Ele, amar

também o próximo como a si mesmo é que, finalmente, conseguiremos estabelecer a tão idealizada sociedade justa, fraterna e igualitária.

3.3.3. *Dois amores fundaram duas cidades*

Além disso, embora existam várias formas de associações entre os seres humanos de acordo com os objetos que eles amam, se pensarmos na espécie humana espalhada “... pela terra toda e [...] ligada pela comunhão da mesma natureza” (*Civ.*, XVIII, 2, 1), é possível afirmar que, apesar da diversidade de povos, línguas, leis, costumes e lugares, a mesma está dividida em apenas duas grandes sociedades de gêneros bem diferentes. Vejamos como o Hiponense as apresenta.

Daí que, sendo tantos e tão grandes os povos disseminados por todo o orbe da terra, tão diversos em ritos e em costumes e tão variados em língua, em armas e em roupas, não formem senão dois gêneros de sociedade humana, que, conformando-nos com nossas Escrituras, podemos chamar duas cidades. Uma delas é a dos homens que querem viver segundo a carne, a outra, dos que querem viver segundo o espírito, cada qual em sua própria paz (*Idem.*, XIV, 1).

A essas duas grandes comunidades humanas, o Filósofo Africano chama de *Cidade Terrestre* e *Cidade Celeste*²⁶⁹. Na primeira, os cidadãos amam acima de tudo a si mesmos e, por causa deste amor, amam os bens deste mundo e, com a finalidade de obtê-los e usufruí-los, se congregam e buscam a paz que lhes permita a sua posse e o gozo tranquilo. Enquanto na segunda, os seus cidadãos amam em primeiro lugar a Deus e, por causa d’Ele, amam-se mutuamente usando dos bens deste mundo e da paz temporal para que, através destes, possam fruir de Deus o quanto é possível nesta vida e mais plenamente na eternidade. Mas, deixemos que o próprio Hiponense as defina.

Dois amores fundaram, pois, *duas cidades*, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, *a terrena*; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, *a celestial*. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência (*Ibidem.*, XIV, 28. grifo nosso).

Todavia, é importante destacar que, em seu *Comentário aos Salmos*, Agostinho prefere denominá-las *Babilônia* e *Jerusalém*, dando-lhes assim uma conotação bíblica ainda mais forte. Porém, colocando sempre o amor como fundamento das mesmas, diferenciando-

²⁶⁹ O próprio Agostinho faz questão de justificar, no início do décimo primeiro livro de *A Cidade de Deus*, que a origem destes dois termos é autenticamente bíblica (*Civ.*, XI, 1).

as, exatamente, pela espécie de amor que as estabelece e mantém. Vejamos um exemplo disso:

E vede os nomes destas duas cidades: *Babilônia* e *Jerusalém*. Babilônia traduz-se por confusão, e Jerusalém por visão de paz. Prestai atenção à cidade de confusão agora, a fim de entenderdes a visão de paz. Tolerai a primeira e suspirai pela segunda. Como se podem distinguir estas duas cidades? [...] Dois amores constroem estas duas cidades: o amor de Deus constrói Jerusalém; o amor do mundo constrói Babilônia (*En. Ps.*, 64, 2. grifo nosso).

Sendo assim, ainda que possamos amar muitas coisas, existem apenas duas formas de amar, que são: o amor-*cobiça* e o amor-*caridade*. Agostinho os diferencia afirmando que: “O amor de Deus, o amor ao próximo chama-se caridade; o amor do mundo, o amor deste século denomina-se cobiça” (*Idem.*, 31, II, 5). Porém, uma vez que estes são antagônicos, em seu *Comentário à Primeira Epístola de São João*, ele nos aconselha a optar pelo melhor, nos seguintes termos:

Há dois amores: o do mundo e o de Deus. Se o amor do mundo fixar residência em nós, o amor de Deus não poderá entrar. Que se afaste o amor do mundo e tenha morada em nós o amor de Deus. Que o melhor tome conta do lugar. Se antes amavas o mundo não ames mais. Quando esvaziare o coração do amor terreno, haurirás o amor divino. E nele logo começa a habitar a caridade da qual nenhum mal pode proceder (*Ep. Io. tr.*, II, 8).

Entretanto, ao descrevê-los em seu *Comentário literal ao Gênesis*, ele utiliza de uma linguagem bem diferente; pois, a cobiça é chamada de *amor privado*, e a caridade de *amor social*. Todavia, essa oposição radical só é compreensível quando se entende que, para Agostinho, amor social significa *amor ao bem comum*, enquanto amor privado quer dizer *amor ao próprio bem*, ou seja, um amor que deseja possuir um bem excluindo os outros dessa posse (Trapè, 2017, p. 358). Mas, deixemos o Hiponense falar.

Estes dois amores, dos quais um é [...] social, o outro privado, um que olha para o bem da utilidade comum [...], o outro, que submete o comum a seu poder por causa da dominação arrogante, [...] um amigável, o outro, invejoso, um que quer para o próximo o que quer para si, o outro, que quer submeter o próximo a si, um que governa o próximo para a utilidade do próximo, o outro, para a sua utilidade; [...] separam as duas cidades fundadas no gênero humano [...], uma dos justos, a outra dos pecadores (*Gn. litt.*, XI, 15, 20).

3.3.4. Algumas questões acerca da doutrina das duas Cidades

Tendo em vista que o propósito deste trabalho é uma análise do conceito de amor em Agostinho, o que dissemos até aqui a respeito da doutrina das *duas Cidades* já seria suficiente, posto que, neste caso, nosso interesse é apenas demonstrar que ambas estão

alicerçadas no amor. No entanto, não é possível ir adiante sem elucidar, ainda que parcialmente, alguns mal-entendidos geralmente cometidos quando se trata desse tema.

Em primeiro lugar é preciso deixar claro que *Cidade Terrestre* e *Cidade Celeste* não são *urbes* concretas, mas duas associações espirituais de seres humanos, pois, o que as constitui não são ruas, prédios ou monumentos, mas o *amor* que une os seus cidadãos. A fim de explicar essa realidade, o bispo de Hipona afirma: “Ouvistes dizer e estais cientes de que existem duas cidades, por enquanto materialmente interpenetradas, mas separadas pelo coração ...” (*En. Ps.*, 136, 1). Essa tese fica ainda mais compreensível em sua *Primeira Catequese aos não cristãos*, quando ele escreve:

Assim, duas cidades se estendem desde o início do gênero humano até o fim dos tempos [...]. Pois todas as pessoas que amam a soberba e a dominação terrestre pelo vão inchaço e pompa da arrogância, como também todos os espíritos que amam estas coisas e buscam a própria glória, humilhando as pessoas, se agrupam numa mesma sociedade [...]. De outro lado, todas as pessoas e todos os espíritos que, com humildade, buscam a glória de Deus e não a sua e o seguem piamente, pertencem a uma mesma sociedade (*Cat. rud.*, XIX. 31).

Então, ainda que separadas pelo coração, “... ambas as Cidades enlaçam-se e confundem-se no século até que o juízo final as separe” (*Civ.*, I, 35); de modo que “... a cidade celeste usa também da paz terrena e das coisas necessariamente relacionadas com a condição atual dos homens” (*Idem.*, XIX, 17). Aliás, enquanto vivem neste mundo, os integrantes das *duas Cidades*, utilizam dos bens necessários à manutenção da vida, pertencem a uma mesma sociedade civil organizada e estão submetidos às suas leis. Logo, exteriormente, é quase impossível distingui-los; no entanto, apesar dos cidadãos *celestes* viverem neste mundo misturados aos *terrestres*, eles não vivem de modo igual; uma vez que, embora usem das mesmas coisas, é com um espírito bem diferente que o fazem (*En. Ps.*, 64, 2). Porém, ninguém melhor do que Agostinho para explicar esta questão.

... a família dos homens que não vivem da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez, a família dos homens que vivem da fé espera nos bens futuros e eternos [...]. O uso dos bens necessários a esta vida mortal é, portanto, comum a ambas as classes de homens e a ambas as casas, mas no uso cada qual tem fim próprio e modo de pensar muito diverso do outro. Assim, a cidade terrena, que não vive da fé, apetece também a paz terrena; porém, firma a concórdia entre os cidadãos [...] para haver, quanto aos interesses da vida mortal, certo concerto das vontades humanas. Mas a cidade celeste [...] usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz. Por isso, [...] não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e do sustento da vida mortal (*Civ.*, XIX, 17).

Em segundo lugar, não devemos confundir a *Cidade de Deus* como a *Igreja*, nem a *Cidade terrena* como o *Estado*. Pois, existem pessoas que, mesmo sendo membros da *Igreja*, não pertencem à sociedade *celeste*, mas tão somente àquela outra, ou seja, à *terrestre*. Agostinho nos adverte a respeito dessa realidade, quando diz: “Há muitos que estão dentro da Igreja, mas só o estão na aparência” (*Ep. Io. tr.*, VI, 13). No entanto, ele é ainda mais enfático, sobre essas coisas, ao escrever:

Lembre-se, também, de que, enquanto neste mundo peregrina, vários que lhes estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à glória na eterna felicidade dos santos. Conhecidos ou desconhecidos, tais homens, marcados pelo selo divino, não receiam reunir-se aos inimigos de Deus para murmurar contra Ele e ora lotam os teatros em companhia deles, ora as igrejas conosco (*Civ.*, I, 35).

Porém, nenhuma das advertências que Agostinho faz acerca dessas pessoas que participem da *Igreja*, mas não são cidadãos da *Cidade celeste*, é tão forte quanto essa que encontramos em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, quando ele diz:

Todos podem fazer o sinal da cruz de Cristo. Todos podem responder: Amém. Todos cantarem Aleluia. Todos frequentarem as igrejas. Todos construírem os muros das basílicas. Mas os filhos de Deus não se distinguem [...] a não ser pela caridade (*Ep. Io. tr.*, V, 7).

Na verdade, há muitos batizados e até alguns líderes da Igreja ²⁷⁰, que se utilizam dela para seus interesses particulares, isto é, *usam* de Deus para obter e *gozar* das coisas deste mundo, o que os torna piores que os incrédulos. Agostinho nos adverte sobre estes falsários, dizendo: “... eu quis alertar para não vos contentardes com as palavras daqueles que dizem crer, mas sim que julgueis pelas obras e pela vida deles” (*Ep. Io. tr.*, X, 1). Inversamente, muitos são os que vivem neste mundo desprovidos de quaisquer funções eclesiais e, na obscuridade do cotidiano, exercem suas profissões e até assumem cargos administrativos na sociedade terrena, porém, mantendo os olhos do espírito e os desejos do coração voltados para Deus, tudo fazem movidos pela autêntica caridade, o que os torna verdadeiros cidadãos da *Jerusalém Celeste* ²⁷¹.

²⁷⁰ Atualmente, por conta do grande número de Igrejas cristãs, se diria melhor: “... muitos membros e até líderes de Igrejas”.

²⁷¹ O bispo de Hipona se refere a essas pessoas em seu *Comentário aos Salmos* ao dizer: “Por conseguinte, a república terrena tem nossos cidadãos a administrarem seus bens. Pois, quantos fiéis, quantos homens bons são em suas cidades magistrados, juizes, generais, condes e reis? Todos justos e bons, que não têm no coração senão as coisas gloriosas que são ditas de ti, cidade de Deus” (*En. Ps.*, 61, 8).

Em terceiro lugar, a doutrina agostiniana das *duas Cidades*, apesar das aparências, não é uma influência do maniqueísmo como às vezes se interpreta ²⁷². Pois, embora Mani e seus seguidores afirmem que existam “duas sociedades espirituais”, uma da *luz* e outra das *trevas*, estas viveriam em constante guerra, posto que uma seria boa e a outra naturalmente má. Ora, segundo Agostinho, a ideia de uma natureza má já é contraditória; afinal, como ele mesmo escreve: o mal “... não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade” (*Conf.*, VII, 16, 22); ou seja, uma consequência de nosso livre-arbítrio (*Lib. arb.*, I, 16, 35a). Assim sendo, é um equívoco afirmar que a *Cidade terrena* é substancialmente má, uma vez que, referindo-se a ela, o bispo de Hipona escreve: “Não é acertado dizer não serem bens os bens desejados por essa cidade, posto ser ela mesma verdadeiro bem e o melhor do gênero” (*Civ.*, XV, 4).

Concluimos esta seção retomando as teses centrais de Agostinho que são: o amor é o alicerce de toda vida social; porém, esse amor se desdobra em dois tipos que fundam duas sociedades diferentes que ora ele chama de cidades *Terrestre* e *Celeste*, ora de *Babilônia* e *Jerusalém*; sendo que a cidadania delas se radica justamente no tipo de amor que cada um vivencia. Logo, se o que nos faz membros da *primeira* é o amor privado ou cobiça e o que nos torna partícipes da *segunda* é a amor social ou caridade; então, investiguemos o nosso coração para sabermos qual desses amores direciona as nossas ações. Ou melhor, ouçamos o conselho do Hiponense que nos diz: “Interrogue-se, portanto, cada um a si mesmo para saber o que ama, e descobrirá de onde é cidadão. Se perceber que é cidadão de Babilônia, extirpe a cobiça e plante a caridade” (*En. Ps.*, 64, 2).

3.4 O amor enquanto caridade fraterna

Até aqui ficou claro que o *amor é um desejo* capaz de influenciar sentimentos, escolhas, ações e até organizações sociais. No entanto, esse pode desdobrar-se, tanto no aspecto individual quanto coletivo, em cobiça ou caridade; gerando, no primeiro caso, pessoas

²⁷² Agostino Trapè, em sua obra *Agostinho: o homem, o pastor e o místico*, abre o capítulo intitulado *As duas Cidades* criticando a interpretação equivocada de alguns que querem explicar essa doutrina de Agostinho recorrendo a uma suposta influência maniqueísta. “Para explicar esta ideia, cara a Agostinho e fundamental em seu sistema doutrinário não há necessidade de se recorrer, como alguns fazem, ao dualismo maniqueu ... [E para mostrar a grande diferença entre o dualismo agostiniano e o maniqueísta, ele arremata dizendo] Enquanto os maniqueus equivocaram-se ao deduzir dos textos bíblicos - ou de confirmar com esses - um absurdo *dualismo metafísico*, que a Escritura condena, o bispo de Hipona tem o mérito de aprofundar aqueles textos e de inseri-los numa concepção grandiosa que tem por base o *dualismo ético e escatológico*, que a Escritura ensina” (2017, p. 355).

e sociedades más e, no segundo, boas. Todavia, nesta seção, enfocando o aspecto positivo desse amor, queremos aprofundá-lo enquanto caridade fraterna.

É bem verdade que a caridade é uma realidade interior. Porém, isso, não implica necessariamente que, aquele que a possui, mantenha-se numa atitude puramente contemplativa; uma vez que ela “... não pode ficar ociosa” (*En. Ps.*, 31, II, 5), ao contrário, a caridade exige sempre atividade e iniciativa²⁷³. É claro que, as suas obras quase não se diferenciam, exteriormente, daquelas de ostentação (*Ep. Io. tr.*, VI, 2). No entanto, a fidelidade de alguns ao amor social e a de outros aos seus próprios interesses, acaba revelando o que realmente motiva o comportamento de cada um. Pois, como diz Agostinho: “Tal é o poder da caridade! [...] Só ela, faz distinguir o valor das ações humanas” (*Idem.*, VII, 7).

Todavia, existem situações em que é possível distinguir, claramente, qual é o verdadeiro motor de nossas ações. Pois, no cotidiano das relações humanas a qualidade de nosso amor se manifesta; ou seja, é na convivência com os outros que se percebe quem ama com caridade e quem ama com interesses mesquinhos. Logo, é exatamente no amor ao próximo que a verdadeira caridade tem, de fato, a oportunidade de se revelar.

3.4.1 As exigências do amor ao próximo

Quem é meu próximo? Esta foi a célebre pergunta que um doutor da lei fez a Jesus quando ele ensinava que o duplo preceito da caridade é o resumo de toda Lei e dos profetas (*Doctr. chr.*, I, 30, 31). A palavra *próximo* indica, por si mesma, aquele que está perto; no entanto, este sentido etimológico é tão evidente que Agostinho prefere, muitas vezes, utilizar o termo *irmão*, visto que este expressa melhor essa proximidade²⁷⁴. Entretanto, o Hiponense não se fecha nessa ideia; ao contrário, indo mais longe, ele afirma: “Todas as pessoas com as quais um homem se encontra, todas as pessoas com as quais um homem pode se unir são seus próximos” (*Disc. chr.*, IV, 4). Esta tese é elucidada quando, em *A doutrina cristã*, ele comenta a parábola do bom samaritano.

Está claro que ele quis fazer-nos compreender por aí que nosso próximo é o homem a quem devemos prestar serviço de misericórdia, caso esteja em dificuldade, ou a quem deveríamos prestar ajuda, caso necessitasse. Daí a consequência: o homem que nos presta um serviço é, também ele, nosso próximo. A palavra ‘próximo’ indica relação, e ninguém pode ser próximo se não daquele que se aproxima. Ora, quem não vê que ninguém se exclui do preceito e a ninguém pode-se negar o dever da misericórdia? (*Doctr. chr.*, I, 30, 31).

²⁷³ “Se quereis conservar a caridade, irmãos, guardai-vos sobretudo de pensar que ela seja sem iniciativa, sem atividade [...]. Isso não é caridade, é tibieza” (*Ep. Io. tr.*, VII, 11).

²⁷⁴ “Esse algo é nosso irmão, para partirmos do que nos é mais próximo” (*Trin.*, VIII, 8, 12).

Portanto, se “... todos têm direito a nosso amor [...] é o mesmo que dizer que não existe ninguém que não tenha direito a nosso amor” (*Ep.*, 130, 6, 13). Todavia, como todas as ações do ser humano são movidas pelo amor²⁷⁵; a grande questão agora é saber *como* se deve amar os outros, uma vez que é exatamente neste *modo* de amá-los que se revela se realmente os amamos com verdadeira caridade ou não.

Inicialmente, pode-se dizer que o *modo* justo de amar os outros é da forma como sugere a letra do segundo mandamento, pois em “... vista dessa ordem da caridade, foi dito: ‘Amarás teu próximo como a ti mesmo!’” (*Ench.*, 76). Agostinho esclarece o que significa, exatamente, este “*como a ti mesmo*” quando diz: “Eis a regra da dileção: querer também para o outro o bem que se quer para si. E não querer para ele, o mal que não se quer para si mesmo” (*Vera rel.*, 46, 87). Por conseguinte, deveríamos buscar para os outros tudo aquilo que desejamos para nós mesmos; isso significa que nenhum bem deveria ser possuído individualmente, isto é, melhor seria se todas as coisas fossem socializadas. Entendido assim, o simples cumprimento desse preceito já seria suficiente para tornar a sociedade humana justa e igualitária.

No entanto, o bispo de Hipona nos lembra que este segundo mandamento não pode ser bem entendido e satisfatoriamente vivido, se estiver desvinculado do primeiro; visto que, é “... com um e mesmo amor que amamos a Deus e ao próximo” (*Trin.*, VIII, 8, 12). Pois, é somente quando alguém, de fato, ama a Deus que se sentirá motivado a amar o outro como é devido; uma vez que, se “... ama a Deus [...] conseqüentemente dele se lembra, conhece-o, e com razão lhe é ordenado a respeito de seu próximo que o ame como a si mesmo” (*Idem.*, XIV, 14, 18).

Ademais, este modo de amar o próximo não significa apenas que devemos querer para ele tudo o que buscamos para nós, mas também que precisamos ajudá-lo a possuir o Bem supremo; uma vez que, somente a posse dele lhe proporcionará a autêntica felicidade, pela qual ele anseia tanto quanto nós. Agostinho explica isso em nos seguintes termos:

E o mesmo que fazes contigo, faze-o com o teu próximo, para que ele ame a Deus também com perfeito amor. Pois não lhe tens o amor que a ti mesmo se não te esforças por orientá-lo para o bem ao que tu te diriges; é este um bem de tal natureza, que não diminui com o número dos que juntos contigo tendem a Ele (*Mor.*, I, 26, 49)²⁷⁶.

²⁷⁵ Na subseção 3.1.6 deste capítulo já ficou suficientemente esclarecido que o ser humano não pode deixar de amar, visto que o amor faz parte de sua própria essência.

²⁷⁶ “Y lo mismo que haces contigo, hazlo con tu prójimo, con el fin de que él ame a Dios también con perfecto amor. Pues no le tienes el amor que a ti mismo si no te afanas por orientarle hacia el bien al que tú te

Em *A doutrina cristã*, ele reforça essa ideia quando escreve que “... devemos querer acima de tudo que todos amem a Deus conosco, e que toda ajuda que lhes dermos ou que deles recebermos seja orientada para essa única finalidade” (*Doctr. chr.*, I, 29, 30). Pois, só dessa forma estaremos cumprindo plenamente o preceito de amar o próximo como a nós mesmos.

Então, quando amamos os outros desse jeito, chegamos à perfeição do amor? Ainda não. Porque, embora, o exercício do “amor ao próximo como a si mesmo” já seja suficiente para instaurar uma sociedade justa e igualitária, a caridade fraterna perfeita só se alcança através da vivência do novo preceito dado por Jesus. Em vista disso, ao comentar o evangelho de São João, Agostinho escreve: “E assim, ensinando-lhes o modo como poderiam se colocar em estado de segui-lo aonde ele os precederia, disse: *Um novo mandamento eu vos dou: que vos ameis uns aos outros*” (*Io. ev. tr.*, 64, 4)²⁷⁷.

Neste preceito novo, três coisas chamam nossa atenção: a primeira e mais evidente é o fato de que já não são dois, mas apenas um único mandamento; a segunda é que não há mais nenhuma menção explícita do amor a Deus; e por fim, porque o modelo apresentado é o próprio amor humano de Jesus. Acerca das duas primeiras, Agostinho esclarece que, em várias partes das Escrituras, esta redução do duplo preceito à caridade fraterna é feita com a intenção de mostrar que o amor a Deus já está incluído no amor ao próximo (*Trin.*, VIII, 7, 10). Nesse sentido, ao comentar as palavras de São João, ele afirma:

Todavia João parece ter silenciado a respeito do amor de Deus, omissão que nunca cometeria se não tivesse intenção de incluir o amor de Deus na mesma caridade fraterna. [...] Portanto, quando amamos o irmão com amor, amamos o irmão em Deus, e é impossível não amar o Amor que nos impele ao amor do irmão. Daí se conclui que aqueles dois preceitos não podem existir um sem o outro (*Trin.*, VIII, 8, 12).

Por outro lado, Jesus é o modelo deste amor porque, além de ter ido ao extremo de dar sua vida por todos os seres humanos, ele ainda encontrou forças para, do alto da cruz, perdoar seus algozes. Assim, por causa desse seu jeito de amar ele se tornou o arquétipo humano da perfeita caridade fraterna. Agostinho fala sobre isso em *seu Comentário ao Evangelho de João*, quando escreve:

diriges; es éste un bien de tal naturaleza, que no disminuye con el número de los que juntos contigo tienden a El”. (Tradução nossa).

²⁷⁷ “Y así, enseñándoles el modo de hacerse aptos para ir a donde El les precedía, dice: *Un mandato nuevo os doy: que os améis unos a otros*”. (Tradução nossa).

E como antes tinha dito: *Este é o meu mandamento, que vos ameis uns aos outros como eu vos amei*, acrescentando agora estas palavras que ouvistes: *Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida pelos seus amigos*, tira-se a conclusão que tirou o próprio evangelista São João na sua epístola, dizendo que, *assim como Cristo deu a sua vida por nós, assim nós devemos dar a nossa pelos irmãos*, amando-nos uns aos outros como nos amou Ele, que chegou a dar a sua vida por nós (*Io. ev. tr.*, 84, 1)²⁷⁸.

Essa ideia aparece, de forma ainda mais explícita, em outro comentário que o bispo de Hipona faz aos escritos do mesmo apóstolo, nos seguintes termos:

Essa é a perfeita caridade: estares pronto a morrer pelo irmão. É dessa caridade que o próprio Senhor deu o exemplo com sua pessoa, morrendo por todos, orando por aqueles que o crucificavam e dizendo: ‘Pai, perdoa-lhes, não sabem o que fazem’. [...] Essa é pois a perfeição da caridade. Se alguém tiver tanto amor a ponto de estar pronto a morrer por seu irmão, nele a caridade é perfeita (*Ep. Io. tr.*, V, 4).

Assim sendo, como já ficou devidamente esclarecido, todo ser humano, sem exceção, é nosso *próximo*; por esse motivo, não existe ninguém a quem não devamos amar. Todavia, notamos que Agostinho se esforça em explicar mais detalhadamente porque devemos amar a quatro grupos específicos de *próximos*, que são: os parentes, os amigos, os pobres e os inimigos.

3.4.2 A caridade para com os mais próximos

Os parentes são aqueles que, antes dos outros, têm direito ao nosso amor porque o Criador nos munuiu de uma afeição instintiva por eles; de modo que, natural e socialmente, eles merecem ser os primeiros a receber os nossos cuidados. Por conseguinte, quando o Hiponense escreve que o cidadão da *Cidade Celeste* deve amar o próximo como a si mesmo, ele conclui dizendo: “Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos ...” (*Civ.*, XIX, 14). E em seguida, ao mostrar que a caridade fraterna é fazer o bem a quantos for possível, acrescenta que amar os parentes é o dever primário daquele que crer em Deus.

Eis a ordem que se há de seguir: primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer bem a quem a gente possa. Em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos. Por isso diz o Apóstolo: *Quem não provê aos seus, mormente se familiares, nega a fé e é pior que infiel* (*Idem.*, XIX, 14).

²⁷⁸ “Y como antes había dicho: *Este es mi mandato, que os améis unos a otros como yo os he amado, añadiendo ahora estas palabras que habéis escuchado: Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos, se saca la conclusión que sacó el mismo evangelista San Juan en su epístola, diciendo que, así como Cristo dio su vida por nosotros, así nosotros debemos dar la nuestra por los hermanos, amándonos unos a otros como nos amó El, que llegó a dar su vida por nosotros*”. (Tradução nossa).

Além disso, ele insiste que o amor que devemos aos parentes é algo lícito; de modo que, amá-los não é apenas um direito, mas também um dever. Então, se esse amor nos faltasse sequer mereceríamos ser mais chamados de humanos, uma vez que até os animais mais ferozes têm afeição pelos seus filhotes. E quando fala dessas coisas ao povo, o bispo de Hipona é muito claro e enfático. Escutemo-lo:

... é lícito o amor humano [...]. E não só é lícito no sentido de que é permitido, mas tão lícito que é repreensível a sua falta. É lícito amar com amor humano os vossos cônjuges, os vossos filhos, os vossos amigos e concidadãos. Todos estes nomes têm um laço de necessidade e, de certo modo, um aglutinante de amor. [...] Desse modo, se alguém se sente arrastado por tal crueldade que lhe faz perder até o afeto humano do amor e não ama a seus filhos nem a sua esposa, não merece nem ser contado entre os homens. [...] Não há fera alguma que não se insinue com ternura a seus filhos. Pois, ainda que aterrorize os homens, acaricia seus pequeninos. [...] Portanto, quem não ama os seus filhos é pior do que um leão (S., 349, 2) ²⁷⁹.

Sendo assim, diante de duas pessoas que passam necessidade, se uma nos é estranha e a outra um parente, e se os recursos de que dispomos nos permitem atender apenas uma delas, embora o ideal fosse suprir a carência de ambas, é nosso dever socorrer, primeiramente, aquela a que estamos ligados pelos laços de sangue. Por isso, em *A doutrina cristã*, Agostinho nos ensina que é nosso dever amar e fazer o bem a todos igualmente; no entanto, em casos como esse, devemos aceitar a proximidade de parentesco como se fosse algo determinado pela sorte.

Todos devem ser amados de forma igual. No entanto, já que não podemos ser úteis a todos indistintamente, devemos atender de modo especial aos que nos estão mais ligados pelas circunstâncias concretas de tempo e de lugar, ou por quaisquer outras, de ordem diferente. Isso, por assim dizer, como se fosse por sorteio. [...] *Deves considerar como determinado pela sorte o grau de proximidade* que, por razão de circunstâncias temporais, *te ligou a cada um deles*, de modo mais estreito (*Doctr. chr.*, I, 28, 29. grifo nosso).

Essa mesma tese já havia sido apresentada por ele em *A verdadeira religião*, quando, descrevendo o retrato do ser humano fraterno, afirma: “Como não pode aliviar a sorte de todos os homens — a quem ama igualmente — pensaria faltar à justiça se não atendesse de preferência aos que lhe estão mais unidos” (*Vera rel.*, 47, 91).

²⁷⁹ “... es lícito el amor humano [...]. Y no sólo es lícito en el sentido de que está permitido, sino que es tan lícito que es reprehensible su falta. Os es lícito amar con amor humano a vuestros cónyuges, a vuestros hijos, vuestros amigos y conciudadanos. Todos estos nombres tienen un lazo de necesidad y, en cierto modo, un aglutinante de amor. [...] Por tanto, si alguien se siente arrastrado por tal crueldad que le hace perder hasta el afecto humano del amor y no ama a sus hijos ni a su esposa, no merece ni ser contado entre los hombres. [...] No hay fiera alguna que no se insinúe con ternura a sus hijos. Pues, aunque aterrorice a los hombres, acaricia a sus pequeñuelos. [...] Así, pues, quien no ama a sus hijos, es peor que un león”. (Tradução nossa).

Todavia, o amor aos parentes não deve se basear apenas na afeição natural dos laços consanguíneos, visto que esta não é suficiente para mantê-lo por muito tempo; uma prova disso é a atual situação de fragilidade e incerteza em que se vivem as famílias. Então, se quisermos realmente que a estabilidade e a segurança reinem nelas, devemos aprender a amar os nossos parentes acima destes vínculos carnavais. Assim, precisamos amá-los em Deus, pois a união que brota da “... caridade é superior a todas as outras” (*Vera rel.*, 47, 91). Portanto, é somente quando os amarmos dessa forma que alcançaremos, juntamente com eles, a tão sonhada harmonia familiar, ou seja, a verdadeira “... a paz doméstica ...” (*Civ.*, XIX, 14).

Há um outro grupo ao qual estamos envolvidos, não por laços consanguíneos, mas por vínculos afetivos e costumes semelhantes ²⁸⁰, que também devemos aprender a amar com caridade, o dos nossos amigos. Estes são de grande importância nesta vida, pois, como diz Agostinho, “... que consolo melhor encontramos, entre as agitações e amargores da sociedade humana, que [...] o mútuo amor dos bons amigos?” (*Civ.*, XIX, 8). Afinal, dentre as muitas coisas deste mundo apenas duas são realmente “... desejáveis por si mesmas: a conservação da saúde e a amizade” (*Ep.*, 130, 6, 13); visto que somente nesta última encontramos “... os mais doces laços das relações humanas” (*Civ.*, XIX, 8).

Ora, costuma-se pensar que não há necessidade alguma de haver caridade entre os amigos, visto que a própria afeição da amizade é suficiente para mantê-la. Todavia, se este for o seu único fundamento, ela permanecerá apenas enquanto forem equilibradas as atenções, as ajudas e as gratidões mútuas; porém, quando esses elementos se desequilibrarem e as expectativas começarem a se frustrar, a amizade enfraquecerá e correrá o risco de perecer (*Div. qu.*, 71, 6). Sendo assim, para que ela permaneça inabalável e os amigos sejam felizes é preciso que eles busquem uma base mais sólida para o seu relacionamento.

A solução para esse risco que corre a amizade é apresentada por Agostinho nas *Confissões*, quando ele diz: “Feliz aquele que te ama, e que, por teu amor, ama o amigo ...” (*Conf.*, IV, 9, 14). Assim, quando a amizade tem em Deus seu fundamento, independente de quaisquer desequilíbrios, ela continuará viva porque cada um procurará antecipar-se em seu amor pelo outro, visto que, aquilo que os une é a mútua caridade. Daí porque, em um de seus sermões, o Hiponense diz: “Ama verdadeiramente o amigo quem ama Deus no seu amigo, ou porque já está ou a fim que Ele esteja nele” (*S.*, 336, 2)²⁸¹. E conclui esta questão, escrevendo:

²⁸⁰ “... a amizade das almas é motivada por costumes semelhantes de umas com outras ...” (*Gn. Litt. imp.* 15, 59).

²⁸¹ “Ama verdaderamente al amigo quien ama a Dios en el amigo o porque ya está o para que esté en él”. (Tradução nossa).

“... pois a amizade só é verdadeira quando une pessoas ligadas a ti pelo ‘amor derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado’” (*Conf.*, IV, 4, 7).

Assim sendo, os autênticos amigos suportam as dificuldades desse relacionamento sem o deixarem morrer, porque o alicerçam no amor de Deus. Fica, portanto, um precioso conselho daquele que sempre cultivou verdadeiras amizades: “Se possuímos tais amigos, é preciso rezar para os conservar. Se, porém, não os possuímos, é preciso orar para os conseguir” (*Ep.*, 130, 6, 13).

3.4.3 Misericórdia e sede de Justiça como expressões da caridade fraterna

Além desses mais próximos, há outros que merecem o nosso amor, estes são os carentes, indigentes ou pobres ²⁸². Nesse caso, porém, os vínculos naturais e afetivos se tornam incapazes de nos fazer amá-los, simplesmente porque inexistem. Além disso, a própria condição econômica, social, cultural e, às vezes, até física em que esses se encontram, mais os afastam do que os aproximam de nós. Logo, se o nosso amor for movido apenas por interesses deste tipo é sinal que nunca os amaremos.

Para sermos capazes de amar os pobres, devemos estar atentos ao que diz Agostinho: “... quem ama a Deus, conseqüentemente, há de praticar os seus preceitos. E quanto mais o amar, melhor fará. Amará também o próximo por ser aquilo que Deus prescreve” (*Trin.*, VIII, 7,10). Em vista disso, como é “... a todo homem que se há de considerar como próximo” (*Doctr. chr.*, I, 30, 32), então, “... quem não vê que [...] a ninguém pode-se negar o dever da misericórdia? (*Idem.*, I, 30, 31). Afinal, questiona o Hiponense: “Pode haver obra mais manifesta da caridade do que atender aos pobres?” (*Ep. Io. tr.*, VI, 2). Entretanto, ele vai ainda mais longe ao dizer que dar aos carentes daquilo que temos em excesso é apenas a entrada deste amor social ²⁸³. “Portanto, irmãos, o começo da caridade é dar de seu supérfluo ao necessitado, ao que está colocado em dificuldades. Quem dá da abundância de seus bens temporais, liberta seu irmão de tribulações terrenas. Está aí o início da caridade” (*Ep. Io. tr.*, VI, 1).

No entanto, precisamos entender melhor, o que seja este supérfluo que devemos ceder aos necessitados porque, dito assim, parece algo muito relativo. Afinal, o que uma

²⁸² Usamos as palavras *carentes* e *indigentes* antes da expressão *pobres* a fim de deixar claro que aqui e nos parágrafos que se seguem o termo *pobre* está sendo empregado no sentido literal.

²⁸³ Recordemos que, para Agostinho, *amor social* é sinônimo de *caridade*. Cf. a subseção 3.3.3 deste capítulo.

pessoa acha que é supérfluo, outra pode julgar que é necessário e vice-versa. Então, prevendo isso, Agostinho se antecipa e explica essa questão, dizendo:

... de fato, se procurarmos coisas inúteis, nada nos basta. Irmãos, procurai ter o suficiente para a obra de Deus e não o que satisfaz a vossa cupidez. [...] Busca o suficiente e verás como é pequena a sua quantidade. [...] Vede que não apenas é pouco o que te basta, mas nem mesmo o próprio Deus vos pede muito. Procura saber quanto ele te deu, e disso retira o que basta; o restante, que é supérfluo, é necessário aos outros (*En. Ps.*, 147, 12).

Dessa forma, só a autêntica caridade pode nos aproximar dos indigentes e nos fazer reconhecer neles o *irmão*, ou seja, o *próximo*, a quem devemos amar como a nós mesmos e, por isso, socorrê-los em suas necessidades. É, pois diante deles que somos provados, revelando-se assim que tipo de amor, de fato, move as nossas ações. Sobre esta verdade Agostinho nos exorta, dizendo:

Eis por onde começa a caridade. Se não és ainda capaz de morrer por teu irmão, sê capaz desde já, de lhe dar de teus bens. Que a tua caridade te torne atento à miséria em que está imerso o teu irmão! [...] Que vais fazer? Teu irmão sente fome, está na necessidade; talvez angustiado sob a pressão de um credor. Ele nada possui. Tu possuis. Ele é teu irmão. [...] Vê se tens compaixão dele, tu que possuis os bens do mundo. [...] Pois se pelas obras não te revelas cristão, nada adiantará que te chamem de cristão. E de que serve o nome, lá onde não está a realidade? (*Ep. Io. tr.*, V, 12)

Todavia, se o amor que temos a Deus não é suficiente para nos fazer amar os necessitados, então, é sinal de que ainda não o amamos, ou melhor, nem sequer o encontramos. Na verdade, enganamo-nos, pois, o que encontramos foi apenas uma miragem, ou melhor, criamos uma ideia de Deus²⁸⁴ de acordo com a nossa própria imagem²⁸⁵. No entanto, resta-nos ainda uma última chance: fazer da própria misericórdia o caminho para encontrá-Lo. Pois, quando Agostinho diz: “Este bem é somente Deus, a quem é certo que nós só podemos estar unidos pela [...] caridade” (*Mor.*, XIV, 24)²⁸⁶; e se questiona: “Pode haver obra mais manifesta da caridade do que atender aos pobres?” (*Ep. Io. tr.*, VI, 2); outra coisa não se pode concluir a não ser que a misericórdia para com o pobre é o caminho mais seguro para quem deseja verdadeiramente encontrar Deus.

²⁸⁴ Nas *Confissões* Agostinho fala da grande dificuldade que ele tinha, antes da sua conversão, de conceber a essência divina, uma vez que mesmo se esforçando para encontrar a verdade, acabava criando imagens absurdas de Deus (*Conf.* VII, 1, 1-2).

²⁸⁵ Isso nos lembra a crítica feurbachiana feita à fé judaico-cristã em sua obra clássica quando ele diz expressamente: “Primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme a sua imagem e só depois este Deus cria o homem, sabendo e querendo, conforme a sua imagem” (Feuerbach, 2007, p. 134).

²⁸⁶ “*Este bien es sólo Dios, al que únicamente nos une [...] la caridad*”. (Tradução nossa).

E nesse sentido, o Hiponense faz questão de explicar que apesar de o duplo preceito da caridade destacar o amor a Deus antes do amor ao próximo, para evitar que se caia num puro subjetivismo, é necessário invertê-lo. E ele justifica essa tese dizendo que: “O amor a Deus é a primeira coisa que se ordena, mas o amor ao próximo é a primeira coisa que se deve praticar” (*Io. ev. tr.*, 17, 8) ²⁸⁷. Pois, “... embora seja recomendado em primeiro lugar o amor a Deus, por ser maior, e depois o amor ao próximo, é começando pelo segundo que se chega ao primeiro amor” (*S.*, 265, 9) ²⁸⁸; e conclui, afirmando:

O amor ao próximo limpa os olhos para ver Deus [...]. Comece, portanto, amando seu próximo. *Reparta o seu pão com o faminto e acolha em sua casa os pobres e os que não têm cama; se vir alguém nu, vista-o e não despreze o seu irmão.* O que você ganha se fizer isso? *Então tua luz se levantará como a aurora.* A tua luz é o teu Deus ... (*Io. ev. tr.*, 17, 8) ²⁸⁹.

No entanto, não se deve desejar que existam sempre pobres a fim de que não nos falte essa oportunidade de encontrar Deus. Afinal, pensar assim, seria o mesmo que admitir que a nossa misericórdia não é autêntica, visto que não brotaria de genuína caridade. Pois, quem age movido por ela não aceita que ser humano algum lhe seja inferior, ao contrário, tudo faz para torná-lo igual a si. Quem realmente ama com perfeita caridade, não se contenta apenas em dar daquilo que lhe sobra; uma vez que esta ação desperta nele uma nova inquietude, a *fome e sede de justiça*, que o levará a lutar para corrigir as desigualdades socioeconômicas. Mas, sobre esta questão, Agostinho é tão claro e eloquente que é melhor ceder-lhe a palavra:

Na verdade, não devemos desejar que haja miseráveis para termos ocasião de realizar obras de misericórdia. Tu dás pão a quem tem fome, mas melhor seria que ninguém passasse fome, que não tivesse ninguém para dar! Vestes o que está nu. Aprouvesse ao céu que todos fossem vestidos e que essa necessidade não se fizesse sentir! [...] Todos esses serviços, com efeito, respondem a necessidades. Suprimi as carências e as obras de misericórdia cessarão. E as obras de misericórdia cessando, quer dizer que o ardor da caridade cessará? Mais autêntico é o amor que dedica a pessoa feliz, que não precisa de teus dons. [...] Isso porque, prestando serviço a um necessitado, talvez deseje te exaltar diante dele [...]. Deseja, ao contrário, que ele te seja igual! Isso para que ambos estejam sujeitos Aquele a quem nada se pode dar (*Ep. Io. tr.*, VIII, 5).

²⁸⁷ “*El amor de Dios es lo primero que se manda, y el amor del prójimo lo primero que se debe practicar*”. (Tradução nossa).

²⁸⁸ “*Aunque se nos encarece en primer lugar el amor de Dios, por ser mayor, y luego el amor al prójimo, se comienza por el segundo para llegar al primero*”. (Tradução nossa).

²⁸⁹ “*El amor del prójimo limpia los ojos para ver a Dios [...]. Comienza, pues, por amar al prójimo. Parte tu pan con el que tiene hambre y recoge en tu casa al pobre y sin lecho; si ves a, uno que está desnudo, vístelo, y no desprecies a tu hermano. ¿Qué consigues si esto haces? Entonces tu luz nacerá como la aurora. Tu luz es tu Dios...*”. (Tradução nossa).

Sendo assim, podemos dizer que as atuais bandeiras de erradicação da pobreza, promoção humana e igualdade socioeconômica não são exclusivas dos filósofos contemporâneos, como muitas vezes querem nos fazer crer. Pois, ainda que com palavras deferentes, Agostinho já as havia proposto como expressões da autêntica caridade, visto que, como ele disse, é somente “... em Deus que nós contemplamos esse imutável ideal de justiça, segundo o qual todo ser humano deve viver” (*Trin.*, VIII, 9, 13).

No entanto, se queremos que este ideal se torne realidade, não devemos esperar que o necessitado venha a nós; afinal, se “... é a todo homem que se há de considerar como próximo” (*Doctr. Cris.*, I, 30, 32), ele também é. E se quisermos tratá-lo como tal, devemos ir ao encontro dele, pois “... ninguém pode ser próximo se não daquele de quem se aproxima” (*Idem.*, I, 30, 31). Dessa forma, ao invés de permitir que a mendicância o humilhe ainda mais, devemos nos antecipar em devolver o que por direito lhe pertence; afinal, se o “... supérfluo dos ricos é o necessário dos pobres. Possuem bens alheios os que possuem bens supérfluos” (*En. Ps.*, 147, 12). A respeito dessa necessidade de tomarmos a iniciativa em relação ao pobre, o bispo de Hipona fala claramente:

Uma coisa é o indigente procurar-te, outra, a maneira como tu deves procurá-lo. Ambas as coisas foram prescritas, meus irmãos, tanto: ‘Dá a quem te pedir’ [...] quanto em outra passagem da Escritura: ‘fique suada a esmola em tua mão até que encontres a quem dar’. Um te procura, a outro tu deves procurar. Não deixes sem socorro o que te procura: ‘Dá a quem te pedir’, mas a outro deves procurar: ‘Fique suada a esmola em tua mão até que encontres a quem dar’. Nunca o fará quem não reservar um pouco de seus bens [...] como sendo uma dívida a pagar ao fisco (*En. Ps.*, 146, 17).

Sobre essa questão, resta-nos ainda uma dúvida: alguém que não possui a caridade seria capaz de realizar ações em prol da igualdade social? Aparentemente sim. E esse é um dos motivos por que, apesar de tantos esforços nesse sentido, tem-se conseguido tão poucos resultados. Pois, muitas vezes, a ostentação realiza ações que se confundem com as da caridade ²⁹⁰. Todavia, enquanto os que agem movidos por caridade buscam uma sociedade igualitária; os que agem por interesses mesquinhos não a desejam; visto que, com a chegada dela, suas oportunidades de autopromoção desapareceriam. A nós, porém, Agostinho não se cansa de lembrar: “Deves querer que todo homem te seja igual” (*Ep. Io. tr.*, VIII, 8); uma vez que, a busca sincera e ativa desta justiça social é uma das mais genuínas expressões da verdadeira caridade ²⁹¹.

²⁹⁰ “Ora, muitos fazem isso por ostentação, não por dileção” (*Ep. Io. tr.*, VI, 2).

²⁹¹ Frente a essa exposição acerca do amor aos pobres e as citações apresentadas, algum leitor desatento, poderá estar se perguntando: esta tese se refere a santo Agostinho ou a algo teólogo da libertação? Portanto, diante

3.4.4 O caráter universal da caridade

Mas, a autêntica caridade fraterna tem um ímpeto universal; por isso, ultrapassando as fronteiras do razoável, o Filósofo Africano nos aconselha que amemos os inimigos; pois, somente dessa forma estaríamos realmente expandindo-a. Entretanto, diante dessa afirmação, alguém poderia questioná-lo, dizendo: e quando amamos os pobres, tão distantes de nós pelas diferenças sociais, econômicas e culturais, fazendo deles nossos iguais, já não estaríamos cumprindo este caráter universal da caridade? Por que deveríamos ainda ter que amar os nossos inimigos?

Em primeiro lugar porque eles também fazem parte da categoria de *próximo*, afinal: “Homem algum, de fato, está excluído por aquele que nos disse de amar o próximo” (*Doctr. chr.*, I, 30, 31); logo, “... devemos amar até os inimigos” (*Idem.*, I, 29, 30). Sendo assim, amá-los torna-se, praticamente, um dever para quem deseja fazer a vontade de Deus; uma vez que, somente quando estendermos nossa dileção até eles é que, de fato, estaremos cumprindo o preceito da caridade fraterna. O bispo de Hipona confirma essas coisas, em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, dizendo:

Estende o teu amor aos que estão próximos, mas, na verdade, ainda não chames a isso estender. Porque é a ti mesmo que amas, quando amas os que te estão estreitamente unidos. Estende o teu amor até aos desconhecidos que não te fizeram nenhum mal. E vai mais longe ainda. Chega até a amar os teus inimigos. Sem dúvida, é isso o que o Senhor te pede (*Ep. Io. tr.*, VIII, 5).

E Deus pede que amemos os inimigos, exatamente, porque nisto consiste a perfeita caridade, como esclarece Agostinho: “Qual é a perfeição do amor? É de amar até os inimigos ...” (*Idem.*, I, 9). E o modelo dessa caridade é o próprio Deus, que nos convida a imitá-Lo. Portanto, assim como Ele ama a todos igualmente dando-lhes vida e distribuindo, a bons e maus, os dons da natureza; somente quando amarmos até os nossos inimigos é que estaremos imitando o seu jeito de amar. O Hiponense explica isso nos seguintes termos:

Se, pois, ele nos manda amar a nossos inimigos, a quem nos dá como modelo? O próprio Deus! [...] Se Deus nos convida a essa perfeição [...] como ele ama a seus inimigos fazendo nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos, do mesmo modo, nós [...] amemos a nossos inimigos ... (*Ep. Io. tr.*, IX, 3)²⁹².

de tantas semelhanças, só nos resta concluir que de duas, uma: ou os esses teólogos não leram o Hiponense ou, então, se esqueceram de dizer, aos seus leitores, que suas reflexões foram baseadas nele.

²⁹² Nesta citação efetivamos uma alteração na ordem das frases. Eis a ordem exata que aparece na obra: “Se, pois, ele nos manda amar a nossos inimigos, a quem nos dá como modelo? O próprio Deus! [...] Se Deus nos

No entanto, embora nosso inimigo nos odeie e nos faça sofrer, mesmo assim devemos amá-lo, não por estes motivos, mas porque contemplamos nele algo mais profundo, ou seja, precisamos amar não o que vemos com os nossos olhos, mas “... a natureza humana, perfeita ou em vias de se aperfeiçoar, independentemente de suas condições carnis” (*Vera rel.*, 46, 89); isto é, amá-lo-emos pelo fato dele ser imagem e semelhança de Deus ²⁹³. E o amaremos não para que ele continue um inimigo, mas para que se torne nosso amigo, ou melhor, irmão para que um dia possamos, juntos, fruir de Deus. A respeito desta maneira de amar os inimigos, o bispo de Hipona insiste, reiteradas vezes, em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, como na seguinte passagem:

Deseja-lhe que tenha parte contigo na vida eterna! Deseja-lhe que seja teu irmão! Se tal for teu desejo ao amar o teu inimigo — para que ele seja teu irmão — então, de fato, o amas e tu o amas na verdade como irmão. Não amas nele o que ele é, mas o que desejas que ele seja. [...] Vês teu inimigo se opor a ti, hostilizar-te, cumular-te de palavras mordazes, tornar-se duro contigo com suas afrontas, perseguir-te com seu ódio. Tu, porém, fica atento ao fato de que ele é um homem. Vês, sim, o mal que ele fez contra ti, mas no fundo, vê também que ele como homem é obra de Deus. O ódio que ele te demonstra é obra só dele. E o que tu dirás em tua alma? — Senhor, sê-lhe propício. Perdoa-lhe os seus pecados, inspira-lhe o santo temor de Deus, converte-o. — Não ames nele o que ele é, mas o que tu desejas que ele seja. Então, sim, ao amares teu inimigo, estás a amar um irmão (*Ep. Io. tr.*, VIII, 10).

Todavia, sem a ajuda divina é impossível alcançarmos esta perfeição do amor. É por isso que Agostinho nos aconselha incansavelmente a pedir a graça de amá-los, lembrando-nos que só a verdadeira caridade fraterna tem o poder de converter um inimigo em um irmão. E por esse motivo, ele insiste:

Rogai a Deus a graça de vos amar uns aos outros. Amai a todos os homens, também aos vossos inimigos. Não por serem irmãos vossos, mas para se tornarem tais. Rogai para estardes sempre abracados do amor fraterno. [...] Se vives bem, teu amor faz um irmão daquele homem que era teu inimigo. [...] Ama-o, entretanto, e ama-o com amor fraterno. Ainda ele não é um irmão, mas já o amas como se o fosse (*Idem.*, X, 7).

convida a essa perfeição [...] amemos a nossos inimigos [...] como ele ama a seus inimigos fazendo nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos, do mesmo modo, nós ...”.

²⁹³ Essa ideia é afirmada várias vezes por Agostinho como nas seguintes passagens: “Pois, como dissemos, na alma, mesmo [...] se tornando manchada e disforme, permanece entretanto, a imagem divina. E ela é imagem de Deus, porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele” (*Trin.*, XIV, 8, 11). E ainda: “Como não haveria de ser invencível em seu amor, aquele que ama o homem com homem, isto é, como criatura feita a imagem de Deus” (*Vera rel.*, 47, 90).

Por conseguinte, se quisermos alcançar este amor fraterno perfeito, devemos reservar em nós um espaço interior, esvaziando o nosso coração das afeições deste mundo e preenchendo-o com o amor de Deus ²⁹⁴; só assim, habitará nele a verdadeira dileção ou caridade²⁹⁵. A partir daí, então, devemos alimentá-la²⁹⁶, amando com benevolência e gratuidade os parentes e amigos. Entretanto, não nos prendamos apenas a afeição dos mais próximos; mas, estendamos nossa caridade aos pobres, lutando por justiça e igualdade social; assim ela crescerá a ponto de nos permitir amar também os nossos inimigos. E agindo dessa forma, com a ajuda de Deus, nos tornaremos fortes o suficiente para que um dia, se necessário for, sejamos capazes de dá a nossa vida por aqueles que amamos.

²⁹⁴ “Há dois amores: o amor do mundo e o amor de Deus. Se o amor do mundo fixar residência em nós, o amor de Deus não poderá entrar. [...] Afasta de teu coração a má dileção do mundo, para o deixar encher-se do amor de Deus” (*Ep. Io. tr.*, II, 8-9).

²⁹⁵ Em vários momentos de sua obra Agostinho usa com sinônimos os termos: amor, dileção e caridade. Vejamos alguns exemplos: (*Mor.* 1,14; *Div. qu.*, 35, 2; *Trind.* VIII, 8, 12; *En. Ps.* 9, 15; *Civ.* XIV, 7, 1).

²⁹⁶ “Se está plantada, que seja nutrida com alimentos capazes de a levar à sua própria perfeição” (*Ep. Io. tr.*, VI, 1).

4 O MOVIMENTO DO AMOR-DESEJO AO AMOR-CARIDADE

Este capítulo é dedicado a responder à questão central proposta como mote desta pesquisa, qual seja: segundo Agostinho, como pode o ser humano realizar, em sua vida, a passagem do amor-desejo para o amor-caridade? Afinal, esclarecer essa questão constitui o escopo maior dessa tese. Tudo o que foi dito nos anteriores se apresenta como uma longa preparação que servirá de fundamento para as discussões do presente capítulo. Por isso, neste haverá várias remissões ou mesmo retomadas de temas abordados naqueles.

Com a finalidade de aprofundar e resolver a questão proposta, o dividimos em quatro seções. Na primeira aprofundamos a ideia de desejo e, mais especificamente, do desejo de Deus; além disso, expomos o conceito de Deus formulado por Agostinho. Na segunda falamos da orientação que ele nos dá de como, já nesta vida, podemos encontrar Deus, amá-Lo e fruir Dele. Na terceira mostramos como a vida humana pode ser transformada quando ela é vivida sob o impulso do dom da caridade divina. E na última seção expomos quais são os reais benefícios colhidos por alguém que ama com essa caridade.

4.1 O desejo de Deus

O ponto central dessa seção é uma explanação sobre o que é, exatamente, o desejo de Deus; porém, antes de entramos nessa questão, devemos ainda aprofundar alguns aspectos acerca do desejo humano, visto que aquele se inclui neste. Em seguida, concluiremos recorrendo a respeito do conceito ontológico de Deus, uma vez que este se encontra na base das discussões antropológicas de Agostinho.

Então, comecemos apresentando os termos latinos frequentemente usados pelo Hiponense para expressar a ideia do que no vernáculo chamamos *desejo*. A palavra latina mais utilizada por ele para designar “desejo” é, sem dúvida, *appetitus* (O'Daly, 1986-1994, p. 420), visto que esta traduz a ideia de uma potência ou tendência da alma que procura aquilo que lhe falta, ou seja, um impulso natural movido por uma carência que busca seu preenchimento (Vargas, 2015, p. 150). Algumas vezes, para expressar a mesma ideia, Agostinho também utiliza o termo *desiderium* ²⁹⁷.

²⁹⁷ Além desses, na enciclopédia “Agostinho através dos tempos”, Isabelle Bochet inicia a análise do verbete “Desejo” elencando uma série de termos latinos que Agostinho utilizava para expressar a ideia de *desejo* nos seus mais variados sentidos (2018, p. 323-324).

E por falar em vocábulos latinos, a palavra *amor*, largamente utilizada por ele, é exatamente a tradução do termo grego *eros* (Mora, 2000, p. 107). E, como para o Filósofo Africano, “... o amor é uma espécie de desejo” (*Div. qu.*, 35, 2) ²⁹⁸, ou seja, um *appetitus*, a sua concepção de amor-desejo corresponde exatamente ao *eros* platônico ²⁹⁹, tal como este é apresentado nos diálogos *O banquete* e *Fedro*, bem como em algumas partes das *Enéadas* de Plotino ³⁰⁰.

Além disso, pode-se afirmar que este amor enquanto desejo é parte integrante da própria estrutura ontológica do ser humano, uma vez que esse tipo de amor é algo natural ³⁰¹. Afinal, segundo Agostinho, é impossível que exista alguém que não ame, pois, não amar seria o mesmo que não viver; e ele declara isso de forma muito enfática, quando diz: “Sereis preguiçosos, mortos, detestáveis, infelizes, se nada amais” (*En. Ps.* 31, II, 5).

Todavia, o desejo humano não é, como entenderam alguns pensadores contemporâneos ³⁰², uma potência “indiferenciada” de natureza puramente sexual que precisa ser sublimada para que se possa atingir os valores espirituais ³⁰³. Pois, dessa forma, como o desejo teria um caráter puramente instintivo, se o mesmo não fosse sublimado, manteria o ser humano preso a uma vida animalesca. Ora, essa ideia pertence à psicologia moderna e, portanto, é estranha ao pensamento agostiniano ³⁰⁴.

Ao contrário, na concepção do bispo de Hipona, o desejo humano é uma realidade que se “diferencia”. Uma prova disso é que quando ele se refere a esse tipo de potência puramente instintiva de natureza sexual, utiliza sempre o termo latino *libido* ³⁰⁵ e não *appetitus*.

²⁹⁸ “... *el amor es una especie de apetito*” (Tradução nossa).

²⁹⁹ Sobre o *eros* socrático-platônico que se apresenta nos referidos diálogos já discurremos bastante na Seção 2.1. do primeiro capítulo

³⁰⁰ Acerca das várias concepções do *eros* em Plotino, conferir no primeiro capítulo a subseção 2.3.2.

³⁰¹ Sobre essa questão Josefa Rojo afirma: “Correspondendo à ordem ontológica, encontramos em Agostinho um amor no homem que é chamado de amor ontológico ou natural...” – “*Correspondiéndose con el orden ontológico, encontramos en Agustín un amor en el hombre que se denomina amor ontológico o natural ...*” (2013, p. 60).

³⁰² Aqui nos referimos especialmente a Sigmund Freud e seus discípulos.

³⁰³ Para uma visão mais detalhada do conceito freudiano de “sublimação” vale a pena ler no dicionário de psicanálise o verbete referente a esse termo (Laplanche, 2001. p. 494-497).

³⁰⁴ Como afirma Ragnar Holte: “A ideia de um desejo humano básico, primitivamente sensual, que por sublimação pode ser direcionado para valores espirituais, pertence à psicologia popular moderna; ela é estranha à Agostinho”. – “*L'idée d'un désir humain de base, primitivement sensuel, qui par sublimation puisse être dirigé vers des valeurs spirituelles, appartient à la psychologie moderne de vulgarisation; elle est étrangère à Augustin*” (1962, p. 269).

³⁰⁵ Veja-se, por exemplo, como o bispo de Hipona explica o termo “libido” em *A Cidade de Deus*: “É verdade haver muitas classes de libido; quando, porém, se diz simplesmente libido, sem mais nada, é costume quase sempre entender-se a que excita as partes sexuais do corpo. E é tão forte, que não apenas domina o corpo inteiro nem só dentro e fora, mas também põe em jogo o homem todo, reunindo e misturando entre si o afeto do ânimo e o apetite carnal, produzindo desse modo a voluptuosidade, que é o maior dos prazeres corporais” (*Civ.*, XIV, 16. grifo nosso).

Porém, mesmo ele distinguindo esses dois vocábulos, alguns intérpretes³⁰⁶ continuaram entendendo o desejo agostiniano como algo indistinto, sempre marcado pela carência e por uma espécie de interesse egoísta³⁰⁷.

Aliás, esse foi um dos grandes equívocos de Anders Nygren, que entendeu o *eros* platônico como um amor-desejo de caráter indiferenciado e egoísta, oposto à *ágape*, comparando-os a *água* e *fogo*, ou seja, como coisas radicalmente inconciliáveis (NYGREN, 1953. p. 471-472). A partir dessa interpretação, uma vez que Agostinho procurou conciliar o *eros*-grego ao *ágape*-cristão, utilizando para isso os vocábulos latinos *appetitus* e *caritas*, Nygren o acusou de corromper a autêntica proposta cristã do amor-*ágape* ao misturá-lo com amor-*eros* da filosofia pagã (*Idem.*, 1953, p. 459).

Na verdade, segundo Agostinho, o desejo (*appetitus*) não é algo indistinto porque este se encontra nas três partes da alma humana³⁰⁸ e se adequa perfeitamente às funções de cada uma delas. Ou melhor, embora o desejo humano seja uma carência, este é também uma potência que busca satisfazer a necessidade da parte na qual está inserido. Por exemplo, na componente básica da alma, o desejo procura satisfação naquilo que é sensível; na porção central, esse tende para as relações afetivas; já na parte superior, o apetite busca preencher as suas carências intelectivas³⁰⁹.

4.1.1 O desejo de Deus e a caridade

Como explicamos anteriormente, o desejo de Deus é a primeira forma de amor que Agostinho chama de *caritas*³¹⁰. Então, para compreendermos bem que espécie de amor é a caridade, faz-se necessário aprofundarmos o que é, especificamente, esse tipo de *appetitus*. Assim sendo, inicialmente, examinaremos a origem e as características deste *santo desejo*³¹¹ e, por fim, aquilo que constitui a sua plena realização.

Antes de qualquer coisa, é preciso lembrar que a ideia de que no interior de cada ser humano habita um desejo divino não é originalmente agostiniana, visto que essa tese já se encontra claramente em Plotino, por exemplo, quando este diz: “É necessário, portanto, voltar

³⁰⁶ Entre esses intérpretes, o mais conhecido é o caso de Anders Nygren, como explicaremos a seguir.

³⁰⁷ Em sua Introdução geral a obra de Agostinho, quando discute a relação *eros* e *ágape*, Victorino Capánaga a inicia criticando esses intérpretes (1969, p. 117).

³⁰⁸ “... e vemos ainda que o desejo está nas outras partes da alma” – “... y vemos además que en las otras partes del alma está dentro el apetito” (*Mor.*, 35, 2).

³⁰⁹ A respeito dos desejos e tendências naturais do ser humano relacionados com as três partes da alma, vale a pena ler as explicações de Ragnar Holte (1962, p. 256).

³¹⁰ Conferir no segundo capítulo a subseção 3.1.3.

³¹¹ É assim que, às vezes, Agostinho chama o desejo de Deus (*Ep. Io. tr.*, IV, 6).

ao Bem, ao qual toda alma aspira” (*Enéada* I, 6, 7. 1) ³¹². E Agostinho, como um assíduo leitor das *Enéadas* ³¹³, provavelmente, encontrou nelas a inspiração para formular a sua própria tese sobre o desejo de Deus; embora fazendo à ideia plotiniana, como sempre, adaptações, correções e acréscimos.

Assim sendo, já é possível entender que, para o bispo de Hipona, o desejo divino, assim como todo anseio humano, não é algo que vem de fora, como uma coisa estranha que nos tenha sido acrescentada; ao contrário, esse tipo de desejo está em nós desde o princípio, uma vez que faz parte de nossa natureza originária. Portanto, este desejo psicológico de Deus expressa um finalismo ontológico, uma vez que todo ser humano tende para Ele como seu fim último (Pegueroles, 1979, p. 137).

No entanto, é importante entendemos a origem e a finalidade desse santo desejo que habita em nós. De acordo com Agostinho sua origem é o próprio amor de Deus que, no momento da criação, o depositou no mais profundo de cada ser humano (*Conf.*, I, 1,1). E agiu assim não porque necessitasse de nós, visto que Ele é imune a todas as necessidades ³¹⁴, mas porque queria nos tornar capazes de participar de sua beatitude. Afinal, como escreve o Hiponense “... somente Deus é o bem que torna feliz a criatura racional e intelectual. Assim, embora nem toda criatura possa ser feliz [...], a que pode sê-lo não pode por si mesma, mas por Aquele que a criou” (*Civ.*, XII, 1, 2).

Logo, o desejo de Deus, mesmo não sendo algo tangível, está implícito num outro, bastante evidente, que é o de felicidade, colocado em nós pelo Criador ³¹⁵ com o propósito de nos fazer retornar a Ele; afinal, “... todos veem esse desejo em seu coração ...” (*Trin.*, XIII, 20, 25). De modo que, ao buscarmos a Deus o que realmente queremos é ser felizes; tal como afirma Agostinho em *Os costumes da Igreja Católica*: “Buscar a Deus é desejar ou amar a felicidade ...” (*Mor.*, XI, 18) ³¹⁶. Ou como ele dirá, mais tarde, nas *Confissões*: “Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida” (*Conf.*, X, 20, 29). Portanto, a coincidência entre os atributos desses dois anseios não é obra do acaso, mas uma clara demonstração de que

³¹² “*Bisogna dunque risalire verso il Bene, cui ogni anima aspira*”. (Tradução nossa). Vale lembrar que no contexto da obra de Plotino esse “Bem” se refere explicitamente ao “Uno”, que para os neoplatônicos é o Deus Supremo, embora este não tenha as mesmas características do Deus da revelação judaico-cristã com explicaremos mais adiante na subseção 4.1.2.

³¹³ Sobre essa questão vale a pena ler no verbete “Plotino” de Anne-Marie Bowery, o que ela escreve na parte intitulada: “Familiaridade de Agostinho com Plotino” (2018, p. 790-791).

³¹⁴ “Deus criou por bondade. Não precisava de coisa alguma que fez ...” (*En. Ps.*, 134, 10).

³¹⁵ “... desejam ser felizes, como a verdade o proclama, como o exige a própria natureza, na qual o Criador [...] inseriu esse desejo” (*Trin.*, XIII, 8,11).

³¹⁶ “*Buscar a Dios es ansia o amor de la felicidad ...*”. (Tradução nossa).

a busca universal de felicidade é uma explicitação do desejo de Deus que habita em cada um de nós.

Obviamente que, assim como todo desejo humano, este também não se encontra no corpo, mas tão somente na alma. Porém, como já explicamos, Agostinho divide nossa alma em três partes, de modo que, em cada uma delas o desejo se faz presente e busca pelo que aquela componente carece. Portanto, o anseio de Deus habita na parte mais nobre e elevada da alma humana³¹⁷, ou seja, na mente, espírito ou razão³¹⁸. Essa tese fica bem clara quando, nas *Oitenta e três questões diversas*, o Hiponense diz: “Pois o que é eterno é o mais excelente entre todas as coisas; e assim, não podemos possuí-lo, a não ser por meio daquilo pelo qual somos mais excelentes, isto é, pela nossa mente” (*Div. qu.*, 35, 2)³¹⁹.

Em vista disso, é possível resumir as características deste santo desejo da seguinte forma. Este foi dado a cada um no ato da criação, então, não se pode afirmar que tenha sido acrescentado culturalmente ao ser humano, nem que seja a sublimação de um apetite primitivamente libidinoso; ao contrário, trata-se de algo tão natural e inato quanto o próprio instinto de autoconservação. Então, o desejo de Deus faz parte de nossa estrutura ontológica e psicológica e o carregamos dentro de nós como se fosse uma sede ou uma fome interior³²⁰. Assim sendo, enquanto não tomarmos consciência de sua presença em nosso íntimo e não o dirigirmos para o objeto que lhe próprio, este continuará provocando em nós uma constante insatisfação e inquietude. Agostinho fala dessa realidade, no início de suas *Confissões*, nos seguintes termos:

E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, [...] e, mesmo assim, quer louvar-te o homem [...]. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti (*Conf.*, I, 1,1. grifo nosso).

Face ao exposto, fica evidente que a única forma de fazer com que esse santo desejo desperte em nós será desenvolvendo uma reflexão crítica sobre a nossa existência, de modo que tomemos consciência de quão grande é a insatisfação que as coisas deste mundo provocam em nós. E a partir daí, considerarmos a possibilidade de que, além do imediato dos bens desse

³¹⁷ Ragnar Holte, no parágrafo que conclui sua análise das tendências ou desejos das três partes da alma humana, afirma: “O que relatamos mostra claramente que somente a tendência da razão tem Deus como objeto direto”. – *Ce que nous avons rapporté montre assez clairement que seule la tendance de la raison a Dieu comme objet direct*” (1962, p. 256).

³¹⁸ Agostinho, frequentemente, identificava esses três termos, inclusive, às vezes, os citava propositalmente juntos (*Lib. arb.*, I, VIII, 18).

³¹⁹ “En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente”. (Tradução nossa).

³²⁰ Enquanto fala de seus amores em Cartago, Agostinho confessa: “Tinha dentro de mim uma fome de alimento interior — fome de ti, ó meu Deus” (*Conf.*, III, 1, 1).

mundo, existe um Sumo Bem capaz de nos satisfazer completamente, isto é, de nos fazer realmente felizes (*Lib. arb.*, II, 19, 52).

Assim, quando o ser humano conseguir despertar em si este desejo divino, se apresentará a ele uma dupla oportunidade que é de encontrar não apenas a si mesmo, mas também o Ser supremo, ou seja, seu próprio Criador. No entanto, para que isso aconteça, dois movimentos são necessários. Inicialmente, ele precisa retornar ao seu interior e conhecer-se; em seguida, aprofundando-se nesse caminho, deve ir além de seu próprio espírito, visto que só ultrapassando-o é que encontrará Deus, que está acima de sua mente (*Vera rel.*, 39, 72).

Ora, uma vez que este desejo de Deus tenha sido despertado em nós a ponto de nos levar a encontrá-Lo e se, movidos por essa tendência, amamos o Altíssimo acima de todas as coisas deste mundo, a partir daí, a nossa vida se transformará num constante exercício desse desejo, cujo fim não poderá ser outro senão a sua completa satisfação, ou seja, a posse de Deus. Agostinho nos esclarece essas coisas, em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, nos seguintes termos:

O que desejas, ainda não vês. Mas pela força do desejo, adquires a capacidade de — ao chegar o que deves contemplar — seres saciado. [...] Da mesma forma, ao adiar a visão, Deus aumenta o teu desejo. Fazendo-te desejar, ele faz dilatar-se o teu espírito. Dilatando-o, torna-o mais capaz de recebê-lo. [...] Nisto consiste a nossa vida: exercitar-nos desejando. Ora, um santo desejo nos moverá à medida que nos desapegarmos dos desejos do amor do mundo (*Ep. Io. tr.*, IV, 6).

E para que esse santo desejo alcance o seu objetivo é necessário que ele cresça tão intensamente que nos torne capazes de uma total entrega a Deus; pois, somente quando O desejarmos desta forma é que O amaremos como Ele merece (*Civ.*, XIX, 4, 4). Portanto, devemos amá-Lo com todas as forças do nosso ser, assim como nos sugere o primeiro mandamento, o qual propõe que nos entreguemos inteiramente a Ele e façamos Dele o único objeto do nosso amor. Tal como nos explica Agostinho: “Porque quando é dito ‘de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua mente’, não te é permitido nenhuma parte de tua vida ficar desocupada para que possas gozar de outro objeto” (*Doctr. chr.*, I, 22, 21).

Todavia, soa muito contraditória uma proposta de amor na qual o amante deve esquecer-se e perder a si mesmo. Entretanto, especificamente neste caso, esquecer-se é encontrar-se e perder-se é ganhar-se. Pois, é exatamente quando o ser humano se entrega inteiramente a Deus que, paradoxalmente, ele entra na Sua posse, e quem O possui já não tem necessidade de coisa alguma ³²¹.

³²¹ Porque: “Deus é para nós a soma de todos os bens, ele é o nosso bem supremo” — “Dios es para nosotros la suma de todos los bienes, es nuestro sumo bien” (*Mor.*, VIII, 13).

Ditas essas coisas, podemos afirmar que o constante exercício desse desejo de Deus que visa possuí-Lo para Dele fruir já se constitui em amor-caridade (*caritas*); enquanto o contrário disso, ou seja, o incessante desejo por este mundo com o objetivo de gozar de tudo que ele contém é característico do amor-cobiça (*cupiditas*)³²². Portanto, aqui encontramos o que, na concepção de Agostinho, se pode chamar de caridade; no entanto, este é apenas o seu primeiro nível.

4.1.2 O que é esse Deus?

Tudo indica que, em Agostinho, não se pode entender completamente o que é o ser humano sem que se compreenda também o seu Criador. Afinal, este não apenas o criou, mas também colocou em seu interior o anseio de encontrá-Lo e unir-se a Ele. Por conseguinte, não é possível conhecer um sem que se apreenda o que é o outro (*Sol.*, I, 2, 7). Logo, não é mais possível fugir ao dever de tentar compreender o que é esse Deus que o ser humano precisa amar acima de todas as coisas.

A temática de Deus é importante para Agostinho, não apenas a partir de sua conversão ao cristianismo, mas desde o início de suas especulações filosóficas esse problema já inquietava a sua mente. Afinal, em sua época, o que não faltava eram religiões e movimentos místicos oriundos das várias partes do império (Lara, 1989, p. 170), além das escolas filosóficas que incluíam o tema da divindade em suas doutrinas. Portanto, para o Hiponense, a grande questão não era a existência ou não de Deus³²³, mas a compreensão de Sua unicidade e transcendência. Nas *Confissões*, ele recorda isso, quando escreve:

... eu te concebía como entidade que se estende por toda parte, e vai penetrando, através dos espaços infinitos, em todo o universo, e alastrando-se também fora dele na imensidão sem limites. [...] Dessa maneira, uma parte maior da terra deveria conter uma parte maior de ti, ao passo que a menor conteria parte menor. Assim, tudo estaria pleno de ti, de tal modo que o corpo do elefante possuiria uma parte maior que a de um pardal, por ser maior e ocupar maior espaço. E assim estarias presente nas várias partes do mundo, partindo-te aqui e ali em fragmentos maiores ou menores, conforme as partes ou maiores ou menores do universo. *No entanto, não é assim, mas tu não me havias dissipado as trevas da mente* (*Conf.*, VII, 1, 2. grifo nosso).

³²² Karl Jaspers resume essa tese agostiniana da seguinte forma: “Assim, a diferença fundamental do nosso amor reside na direção de seu movimento, orientado para Deus (*caritas*) ou para o mundo (*cupiditas*). [...] Caritas, o amor a Deus (*amor dei*), ama quem deve ser amado por ele mesmo [...]. Cupiditas, o amor ao mundo (*amor mundi*), apetece coisas temporais; sem referência a Deus ...” – “*Así pues, la diferencia fundamental de nuestro amor estriba en la dirección de su movimiento, orientado hacia Dios (caritas) o hacia el mundo (cupiditas). [...] Caritas, el amor a Dios (amor dei), ama a quien debe ser amado por él mismo [...]. Cupiditas, el amor al mundo (amor mundi), apetece cosas temporales; sin referencia a Dios ...*” (2012, p. 214-215).

³²³ Embora no diálogo *O livre-arbítrio* Agostinho nos ofereça uma prova da existência de Deus, ele faz isso não porque, pessoalmente, sinta necessidade de uma prova de Sua existência, mas porque acha que se deve entender com a razão aquilo que se aceita pela fé (*Lib. arb.*, II, 2, 5-6).

Todavia, embora Agostinho tenha sido educado pela palavra e pelo exemplo de Mônica e, com ela, tenha aprendido os rudimentos da fé cristã, naquele momento da vida, sua mente extraordinária não conseguia render-se facilmente a uma concepção de Deus que não fosse racionalmente explicável ³²⁴. Isso ficou bastante evidente quando ele, após ter sido tocado pelo *Hortênsio* de Cícero ³²⁵, resolve examinar as Sagradas Escrituras, mas logo desiste da leitura por causa da simplicidade de seus textos (*Conf.*, III, 5, 9) e das inúmeras passagens que, à época, julgou incoerentes e sem sentido ³²⁶.

E foi em busca de uma abordagem filosófica de Deus que Agostinho aderiu ao maniqueísmo, visto que era, exatamente, isso que os líderes desse movimento gnóstico prometiam aos seus seguidores ³²⁷. Porém, após nove anos como ouvinte desse grupo e da leitura de seus textos, o Filho de Tagaste continuava preso a uma visão materialista de Deus. Ele mesmo confirma isso em suas *Confissões*.

Fixava a imaginação em formas corpóreas. Era carne, e acusava a carne. Era um sopro errante, e não me decidia a voltar a ti, e andava vagando por quimeras que em ti não existem nem em mim, nem nos corpos materiais. Não eram criações de tua verdade, e sim fruto das minhas ficções que as imaginavam corpóreas (Idem., IV, 15, 26. grifo nosso).

Ou quando, algumas páginas adiante, depois de afirmar que, sem a necessidade de ensino, entendeu o texto *As dez categorias* de Aristóteles, ele se lamenta dizendo: “Mas, de que me servia isso, Senhor Deus da verdade, *se eu acreditava que tu eras um corpo luminoso e imenso, e eu uma parcela desse corpo?*” (*Ibidem.*, IV, 16, 31. grifo nosso).

De forma que, somente depois de abandonar o maniqueísmo e mergulhar nas águas turvas do ceticismo, o Filósofo Africano teve a oportunidade de ler os chamados livros

³²⁴ Estamos nos referindo à época em que o jovem Agostinho estava concluindo o seu curso superior de Retórica em Cartago. Era assim que ele pensava naquele momento. Porém, alguns anos depois ele compreenderá que Deus está muito além de nossa compreensão racional; portanto, a nossa razão sozinha não tem condições de conhecê-Lo. No entanto, isso implicou numa conversão de Agostinho ao Deus da revelação. Para ele, esse foi, um longo processo, no qual foram fundamentais: a audiência dos sermões de Ambrósio, a longa conversa com Simpliciano, o exemplo de vida de Vitorino, a leitura das cartas de Paulo e o testemunho da conversão de Ponticiano e seus companheiros.

³²⁵ “O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Hortênsio*. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos” (*Conf.*, III, 4, 7).

³²⁶ É somente a partir das pregações de Ambrósio que muitas passagens do Antigo testamento começam a fazer sentido para Agostinho. “Alegrava-me, também, por ter aprendido a ler as antigas Escrituras da Lei e dos Profetas, com interpretação diferente daquelas que antes me pareciam absurdas ...” (*Idem.*, VI, 4, 6).

³²⁷ John Peter Kenney em seu capítulo intitulado “Fé e razão” afirma: “O maniqueísmo era uma seita cristã [...] que se apresentava como uma alternativa científica e racional ao cristianismo ortodoxo” (2016, p. 337).

“platônicos”³²⁸ e neles conhecer a ideia de uma realidade espiritual e de um Deus realmente transcendente (*Conf.*, VII, 10, 16). Portanto, a sua conversão ao cristianismo foi o ápice de uma longa e exaustiva trajetória intelectual que culminou no episódio do jardim de Milão ³²⁹.

Então, Agostinho recebe da filosofia antiga a ideia de que Deus tem como característica inconfundível a *imutabilidade* que o distingue de todas as outras coisas e seres que, ao contrário, são *mutáveis*. Assim sendo, enquanto tudo se modifica, passa e perece; o Ser divino é sempre o mesmo, permanente e imperecível. O bispo de Hipona esclarece essa questão em *A Trindade*, nos seguintes termos:

Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, *nele existe unicamente uma substância ou essência imutável*. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu *esse*, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser (*Trin.*, V, 2, 3. grifo nosso).

Além disso, o bispo de Hipona recebe ainda da filosofia pagã a ideia da *autossuficiência divina*, especialmente através de Plotino que afirma: “Ele é imune ao acaso, à sorte e à accidentalidade, é a causa primeira e verdadeira de si mesmo e existe em si e para si, em seu ser” (*Enéada* VI, 8, 14, 40-43) ³³⁰, uma vez que “... Ele [...] é o produto de si mesmo” (*Idem.*, VI, 8, 20, 1-4) ³³¹. Logo, para ser o que é, Deus não tem necessidade de coisa alguma, como declara Agostinho: “Mas tu, que és o bem que não precisa de nenhum outro bem” (*Conf.*, XIII, 38, 53); e, por conseguinte, também não carece de nós, como ele dirá, mais tarde: “Não penses que dás algo a Deus, [...] Deus não precisa de servos, mas são os servos que precisam de Deus” (*Ep. Io. tr.*, VIII, 14).

Entretanto, quando os filósofos antigos relacionaram a tese da *autossuficiência divina* com a ideia do amor *eros*, ou seja, uma carência tipicamente humana que está sempre em busca do que lhe falta, eles foram levados a concluir que Deus é um Ser incapaz de amar, uma vez que amar seria totalmente contrário à sua natureza. E chegaram a essa conclusão, exatamente, porque desconheciam por completo a ideia de amor como doação de si mesmo, ou

³²⁸ O que em geral as edições da *Confissões*, em língua portuguesa, traduzem por “livros platônicos” são, na verdade, as *Enéadas* de Plotino ou, numa segunda hipótese, as obras dos neoplatônicos, nas quais se incluem também os textos de Porfírio (Carvalho, 2000, p. 94).

³²⁹ O episódio do Jardim de Milão é, tradicionalmente, considerado como o marco da conversão de Agostinho. No entanto, a mesma foi um processo que já havia se iniciado bem antes e continuou ao longo de sua vida.

³³⁰ “Egli è immune dal caso, dalla fortuna e dall'accidentalità, è la prima e vera causa di sé ed esiste in sé e per sé, nel suo essere”. (Tradução nossa).

³³¹ “Egli è [...] il prodotto di se stesso”. (Tradução nossa).

seja, *ágape* ou caridade ³³². Vale ainda salientar que a palavra *ἀγάπη* (*ágape*) ocorre apenas em algumas passagens isoladas da tradução Septuaginta; enquanto isso, na literatura filosófica ela surge pela primeira vez com Filon de Alexandria, em sua obra *A imutabilidade de Deus*, no sentido de amor a Deus (*Deus.*, 69). No entanto, é somente nos textos cristãos que a expressão *ágape* atinge o seu grande desenvolvimento (Nygren, 1953, p. 114).

Todavia, embora o conceito de Deus revelado nas Sagradas Escrituras, em alguns aspectos coincida com o da filosofia pagã e noutros destoe bastante, a partir de sua conversão, Agostinho acolherá essa nova concepção, sem, no entanto, jogar fora os aspectos positivos da noção grega. Essa sua aceitação intelectual será facilitada pela audiência às pregações do bispo Ambrósio, a leitura das *Enéadas* de Plotino e das *Epístolas* de Paulo. Essas três coisas prepararam sua mente e seu coração para que o relato de Ponticiano, ao narrar a própria conversão e dos companheiros ³³³, o deixasse perturbado e o fizesse decidir-se pela anuência ao Deus cristão. Obviamente que a demora na acolhida do novo conceito divino fora motivada também pela consciência que o catedrático de Milão tinha de que essa decisão implicaria em sérias consequências de ordem moral, as quais ele teria muita dificuldade de assumir ³³⁴.

Uma vez convertido, Agostinho aceita a definição de Deus revelada no famoso episódio da sarça ardente (Ex 3, 1-15), no qual Moisés, após ter sido convocado por Deus para libertar o povo hebreu da escravidão do Egito, pergunta Àquele que o chamou: “Quando eu for aos filhos de Israel e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi? Disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’. Disse mais: ‘Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU me enviou até vós’” (Ex 3, 13s). Aqui, o Filho de Tagaste encontrou um caminho para articular a ideia de Deus da filosofia grega com a concepção de Deus da revelação, pois as Escrituras deixavam claro que *Javé* é o Ser supremo, ou melhor, o único Ser, visto que só Ele é realmente.

³³² Acerca disso, Giovanni Reale afirma: “Deus *só* é amado e não, *também amante*; ele é *objeto* e não também *sujeito* de amor. Para Aristóteles, assim como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame alguma coisa (qualquer coisa além de si), dado que amor é sempre tendência a possuir algo do qual se é privado, e Deus não é privado de nada. (É totalmente desconhecida para o Grego a dimensão do amor como dom gratuito de si)” (1994a, p. 373).

³³³ Para maiores detalhes acerca dessa participação de Ponticiano no processo da conversão de Agostinho leia-se (*Conf.*, VIII, 6, 14 – 8, 19).

³³⁴ Peter Brown nos dá uma ideia do se passava na cabeça do jovem catedrático quando ele pensava em se converter ao cristianismo: “Na verdade, Agostinho teria de enfrentar a perspectiva de algumas renúncias dolorosas se quisesse tornar-se, a um só tempo, católico batizado e filósofo. Em Milão, certas ideias sobre as formas de vida, que hoje temos o costume de manter separadas, superpunham-se e se mesclavam inextricavelmente na imaginação de Agostinho e seus amigos. O ideal do retiro filosófico era tão rigoroso quanto qualquer vocação para a vida monástica: significaria romper com sua carreira, seu casamento e todas as formas de relações sexuais; já as renúncias exigidas pela Igreja católica em seus mistérios do batismo eram também vistas como heroicas, como nada menos que a morte de uma vida antiga. [...] O rompimento heroico com o mundo era tudo o que esses entusiastas conseguiam imaginar para si ao se batizarem” (2015, p. 128).

Além disso, ao ler as *Enéadas* de Plotino, Agostinho descobre ali algumas ideias semelhantes às da revelação cristã, especialmente aquelas que dizem respeito à doutrina da Santíssima Trindade. No entanto, ao invés de falar das três hipóstases em linguagem plotiniana, ele prefere referir-se a elas usando as palavras do evangelho de São João. De modo que, ele fala dessas afinidades nos seguintes termos:

Tu me proporcionaste [...], alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado [...] o seguinte: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. E o que foi, é a vida nele, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a apreenderam”. Aí encontrei também que [...] o Verbo, que é Deus, é “a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. [...] Li escrito nesses livros que o Verbo, que é Deus, nasceu, não da carne nem do sangue, “não da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas de Deus”. [...] Encontrei aí que o teu Filho unigênito, eterno contigo, permanece imutável antes e acima de todos os séculos (*Conf.*, VII, 9, 13-14) ³³⁵.

No entanto, embora a teoria plotiniana guarde algumas semelhanças com a doutrina cristã, ela traz consigo uma hierarquia entre as hipóstases que não se verifica na relação das pessoas divinas. Posto que, o Deus da revelação é, ao mesmo tempo, uma “... Trindade una e Unidade trina” (*Idem.*, XII, 7, 7). Dessa forma, sem deixar de ser uno, Ele é também diferenciado em si mesmo, ou seja, é Pai, Filho e Espírito Santo ³³⁶. O Pai gera a si mesmo, o Filho, por sua vez, é gerado pelo Pai ³³⁷ e o Espírito Santo é o próprio Amor que une o Pai e o Filho (*Trin.*, VI, 5, 7).

Todavia, é importante salientar que essas três pessoas divinas são distintas no que diz respeito à relação existente entre elas, visto que, uma é o Pai, outra o Filho e outra o Espírito Santo (*Idem.*, V, 5, 6). No entanto, quando se trata da essência, elas são um único Deus, uma vez que mantêm entre si uma perfeita igualdade ³³⁸, posto que têm a mesma substância ³³⁹.

Ora, a presença, em Deus, de três pessoas que se amam implica que há Nele, simultaneamente, unidade e diferenciação, imutabilidade e movimento (Vargas, 2015, p. 153-155); uma vez que Ele é, ao mesmo tempo, um Ser único é uma tríade amorosa. No entanto, é

³³⁵ O Hiponense continuará falando das semelhanças, assim como das dessemelhanças, que encontrou entre as ideias neoplatônicas e cristãs ao longo dos capítulos 9 e 10 deste livro VII das *Confissões*.

³³⁶ “... assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus, e quão retamente se diz, se crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência” (*Trin.*, I, 2, 4).

³³⁷ “... e o que seja propriamente o Pai e o Filho: um é aquele que gera, o outro o gerado. [...] O Filho, pois, deve também ao Pai [...]; o Pai, porém, a ninguém deve aquilo que é” (*F. et symb.*, IX, 18).

³³⁸ “Por enquanto fica demonstrada a igualdade e a identidade de substância da Trindade, o mais brevemente que o pudemos fazer. De qualquer modo [...] nada impede que confessemos a mais perfeita igualdade do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (*Trin.*, VI, 9, 10).

³³⁹ “Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma *substância* ou *essência* imutável” (*Idem.*, V, 2, 3).

importante esclarecer que o amor que une as três pessoas divinas, embora seja afetivo, não é carente, ao contrário, é altruísta e gratuito, ou melhor, não é um amor *eros*, mas um amor *ágape*.

Entretanto, mesmo após a conversão, Agostinho não abrirá mão de continuar filosofando ³⁴⁰, ao contrário, ele sempre manterá o ideal de *entender para crer e crer para entender* (S., 43, 9). De forma que, enquanto acolhe, pela fé, o Deus da revelação, aplica-Lhe as categorias trazidas da tradição filosófica. E assim, ele realiza, no conceito de Ser divino, uma síntese perfeita, na qual, a um só tempo, esclarece a ideia de Deus revelada e eleva a concepção de Ser supremo que a razão já havia alcançado.

Por conseguinte, embora seja autossuficiente, isto é, não tenha necessidade de coisa alguma ³⁴¹, mesmo assim, Deus é afetivo, uma vez que Ele busca unir-se ao outro. Afinal, apesar de ser imutável, nele se distinguem três pessoas que se amam com caridade. E foi movido por esse modo *sui generis* de amar que Deus criou todas as coisas ³⁴², especialmente o ser humano.

4.2 O encontro, a fruição e o amor a Deus

Tendo o ser humano se apropriado intelectualmente do verdadeiro conceito de Deus, então, é chegada a hora de procurá-Lo; e quando O encontrar, deverá amá-Lo de “... todo o seu coração, toda a sua alma e todo o seu espírito” ³⁴³. Pois, dessa forma se unirá a Ele, e nessa união amorosa fruirá Dele e será plenamente feliz.

Ora, falamos anteriormente a respeito do desejo de Deus e de como essa espécie de *appetitus* já seria uma forma de amor a Deus. Porém, assim como “... ninguém ama o que desconhece” (*Trin.*, XIII, 20, 26) ³⁴⁴, também não é possível amar aquilo que ainda não se encontrou. Sendo assim, para amar verdadeiramente a Deus não basta simplesmente ansiar por Ele; é preciso que esse desejo seja tão intenso que nos leve a procurá-Lo com o firme propósito de encontrá-Lo e unir-se a Ele, pois quem ama anseia unir-se ao ser amado.

Todavia, nenhum dos cinco sentidos físicos é capaz de captar a presença de Deus, uma vez que, por natureza, Ele é puro espírito; logo, desde já fica claro que pela via dos

³⁴⁰ De acordo com Hannah Arendt Agostinho foi “... o primeiro filósofo cristão porque se manteve preso à filosofia ao longo de toda a vida” (2000, p. 249).

³⁴¹ “Onde nada falta, não há necessidade. Onde não há deficiência, nada falta. Mas em Deus não há deficiência, logo, não há necessidade alguma” – “*Donde nada falta, no hay necesidad. Donde no hay deficiencia, nada falta. Pero en Dios no hay deficiencia, luego no hay necesidad alguna*” (*Div. qu.*, 22).

³⁴² “Deus criou por bondade. Não precisava de coisa alguma que fez ...” (*En. Ps.*, 134, 10).

³⁴³ Este mandamento da revelação Judaico-cristã, aparece nas Sagradas Escrituras tanto no Antigo quanto no Novo testamento (Dt. 6, 5; Mt 22,37). E Agostinho a repete em suas obras sempre que fala de como se deve amar a Deus. Seguem alguns exemplos (*Mor.*, XXVII, 57; *Doctr. chr.*, I, 22, 21; *Div. qu.*, 35, 2; *Vera rel.*, 46, 86).

³⁴⁴ No livro X de *A Trindade*, Agostinho explica essa afirmação (*Trin.*, X, 2, 4).

sentidos³⁴⁵, não é possível encontrar Deus. Portanto, quem, de fato, almeja alcançá-Lo deve enveredar por outro caminho. Na verdade, a primeira condição para o ser humano atingir esse objetivo é, antes de qualquer outra coisa, encontrar a si mesmo. E para tanto é necessário que ele inicie um processo de interiorização, visto que somente dessa forma poderá chegar ao conhecimento de si mesmo.

E quando falamos em autoconhecimento, logo nos vem à mente a máxima de Sócrates: *Conhece-te a ti mesmo*. Vale destacar que o Hiponense não vê problema algum em assumir esse preceito como ponto de partida do retorno do ser humano ao seu próprio interior. No entanto, mesmo tomando como referência apenas a busca pelo conhecimento de si mesmo, os objetivos do processo agostiniano vão muito além do caminho socrático (GILSON, 2010, p. 18). Uma vez que, aprofundando-se nessa interiorização, além do autoconhecimento e a descoberta de seu logos interior; o ser humano encontrará sua verdade mais profunda e sua maior dignidade: o fato dele ser imagem e semelhança de Deus³⁴⁶. Todavia, mesmo quando ele atinge essa consciência, o referido processo ainda não foi concluído, já que o seu escopo final é encontrar o próprio Deus.

Em todo o pensamento de Agostinho é ponto pacífico a tese de que Deus habita no mais profundo do coração humano. A esse respeito, ele declara em suas *Confissões*: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!” (*Conf.*, X, 27, 38). Em muitas outras passagens dessa obra ele volta à essa afirmação. Vejamos esses exemplos:

Pois eu não existiria, meu Deus, eu de forma alguma existiria, se não estivesses em mim (*Idem.*, I, 2, 2).

Foi ele o criador dessas realidades, e delas não está longe, pois não as abandonou depois de criá-las. [...] Ele está no íntimo do nosso coração; mas o coração se afastou dele (*Ibidem.*, IV, 12, 18).

Esta presença de Deus, todavia, não se confunde com a Sua imagem impressa em nossa mente. Assim, quando o ser humano conhece a si, logo percebe que a parte mais nobre de sua alma ainda não é Deus³⁴⁷. A partir de então, compreende que para encontrá-Lo, será necessário transcender a si mesmo, indo além de seu próprio espírito. Essa ideia fica bastante clara quando se lê em *A verdadeira religião*:

³⁴⁵ O bispo de Hipona fala também de uma espécie de “sexto sentido” interno e não corpóreo que inclusive nós compartilhamos com os animais (*Lib. arb.*, II, 3, 8 – 5, 12).

³⁴⁶ “A verdadeira honra do homem é ser imagem e semelhança de Deus” (*Trin.*, XII, 11, 16).

³⁴⁷ “Se intuirmos isso, intuimos desde já uma trindade que, todavia, ainda não é Deus, mas sim aquela que é a imagem de Deus” (*Trin.*, XIV, 8, 11).

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudança, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (*Vera rel.*, 39, 72) ³⁴⁸.

No entanto, fazer essas afirmações não lhe pareceram suficiente. De modo que Agostinho resolveu narrar, passo a passo, todo o caminho de interiorização que ele mesmo percorreu até descobrir em que parte da sua alma Deus habitava. Então, julgamos acertado apresentar aqui, ainda que de forma bastante concisa, esse itinerário tal como ele o descreveu no livro X das *Confissões*.

Treze anos haviam se passado desde o episódio do jardim de Milão. Logo, o bispo de Hipona está convicto de que sua fé não era uma ilusão e de que realmente encontrara Deus. No entanto, essa segurança não eliminou nele o filósofo. Por isso, agora queria saber onde Deus estava antes de o ter encontrado. Lembrava-se que tudo ocorreu no momento que ele conheceu a verdade, mas isso não passava de uma lembrança registrada em sua memória; portanto, não era o suficiente.

A partir daí, ele nos conduz, através de questionamentos, até que fique claro onde Deus se escondia quando ele o encontrou. O ponto de partida desse itinerário acontece no capítulo seis do livro X, quanto Agostinho diz a Deus que tem certeza que O ama, entretanto, precisa saber, exatamente, “o que” está amando quando O ama. E, nesse momento do colóquio, ele questiona o próprio Deus: “Estou seguro, Senhor, de que te amo; disso não tenho dúvidas. [...] Mas que amo quando te amo?” (*Conf.*, X, 6, 8).

Então, ele inicia a sua investigação abrindo um diálogo com as criaturas; porém, ao questionar a terra, o mar, o vento, o céu, a lua e as estrelas, a única resposta que obtêm de todas elas é simplesmente: “... não somos o teu Deus que procuras” (*Conf.*, X, 6, 9). E depois dessa negativa, resolve interrogar a si mesmo, começando então pelo que tem de mais visível, seu próprio corpo. No entanto, logo percebe que é um ser composto de corpo e alma; e, uma vez que, esta é superior àquele ³⁴⁹, ela estaria mais apta a responder às suas perguntas.

Todavia, já nos primeiros questionamentos, o bispo de Hipona entende que apesar da superioridade da alma, não é isso que ele ama quando ama a Deus. Pois, embora a alma seja a vida do corpo, não é vida para si mesma, de modo que o princípio que a mantém viva deve

³⁴⁸ Essa mesma tese é retomada, anos depois, em *A Trindade*, nos seguintes termos: “Se procurarmos o que possa existir de superior a essa natureza racional, e se investigarmos a verdade, encontraremos que essa verdade é Deus, ou seja, não uma natureza criada, mas criadora” (*Idem.*, XV, 1,1).

³⁴⁹ Esta questão da composição do ser humano em corpo e alma e da superioridade da alma foi largamente discutida na subseção 3.1.5 do segundo capítulo.

estar acima dela. Sendo assim, ele compreende que para encontrar Deus precisará ultrapassar a sua própria alma.

Então, Agostinho se questiona: “Quem é aquele que está acima de minha alma?” (*Conf.*, X, 7, 11). E entende que é preciso subir, através da própria alma, indo além dessa força que o prende ao corpo. Porém, nessa escalada, deve superar também aquele “sentido interior”³⁵⁰ que organiza a função de cada um dos sentidos corpóreos, que ele compartilha com os animais; por isso, declara: “Ultrapassarei ainda outra força que igualmente o cavalo e a mula possuem, porque também possuem sensibilidade corporal” (*Idem.*, X, 7, 11).

A partir daí, ele diz que precisa continuar “... subindo passo a passo até aquele que me criou” (*Ibidem.*, X, 8, 12). E nesse processo de ascensão, o Hiponense atinge a memória, onde se encontram todas as imagens que foram trazidas pela percepção; e, além disso, lá está “... depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de diversos modos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento” (*Ibidem.*, X, 8, 12).

A memória conserva todas essas coisas para serem reencontradas quando se fizer necessário. Todavia, não “... são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens pelos sentidos, e que aí ficam à disposição do pensamento, até que ele se lembre de chamá-las” (*Ibidem.*, X, 8, 13). Mas, a capacidade da memória é ainda maior, pois todas as noções apreendidas e todo conhecimento adquirido também estão guardados nela (*Ibidem.*, X, 9, 16). E diante de tal descoberta, Agostinho exclama: “É grande o poder da memória, bem grande, ó meu Deus” (*Ibidem.*, X, 8, 15).

Mesmo assim, ele quer mergulhar nas profundezas da sua memória. E nessa imersão, o bispo de Hipona entende que nela se encontram “... os sentimentos da alma, não do modo como o espírito sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória” (*Ibidem.*, X, 14, 21). Ele explica isso dizendo que se pode recordar uma ocasião de alegria sem que se esteja alegre, lembrar um instante de tristeza sem que se esteja triste, rememorar um momento de temor, sem que se esteja com medo ou recordar um antigo desejo sem que o esteja sentindo.

Então, articulando as imagens impressas, os sentimentos recordados, as noções apreendidas e as ideias que brotam de seu raciocínio, Agostinho conclui que não conseguiríamos falar “... se não encontrássemos na memória, não somente os sons das palavras segundo as

³⁵⁰ Esse “sentido interior” é o mesmo que Agostinho descreve em seu diálogo *O livre-arbítrio* e ao qual já nos referimos no início desta seção (*Lib. arb.*, II, 3, 8 – 5, 12).

imagens impressas nos sentidos, mas as próprias noções das coisas que [...] foram confiadas à memória pelo espírito, depois de este havê-las experimentado e sentido” (*Conf.*, X, 14, 22).

Entretanto, ele se lembra que os animais também são dotados de memória, do contrário não conseguiriam retornar às suas tocas e seus ninhos. A partir de então, percebe que para encontrar aquele que o fez superior aos animais é necessário ir além da própria memória. No entanto, doravante, outro questionamento passa a atormentá-lo. Por isso, diante de Deus, ele se pergunta: “Se te encontro fora da minha memória, é porque me esqueci de ti. E como poderei encontrar-te, se não me lembro de ti?” (*Idem.*, X, 17, 26).

E mesmo assim, apesar dessa grande confusão, Agostinho não desiste e continua mergulhando nas profundezas da sua memória. A narrativa dessa imersão se estenderá por vários capítulos do livro X. E ao final desta longa investigação ele conclui: “Eis o espaço que percorri em minha memória para buscar-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. Nada encontrei referente a ti, de que não me lembrasse desde que te conheci, porque, desde então, nunca mais me esqueci de ti” (*Ibidem.*, X, 24, 35).

Portanto, a questão agora é descobrir em que seção da memória, exatamente, Deus se encontra. Então, recordando todas as partes da memória que investigou, ele diz que passou pela região das imagens dos seres corpóreos, pela área onde se depositam os sentimentos e nada achou; e, por fim, que entrou na sede da própria alma onde o espírito recorda de si mesmo e também lá não encontrou o seu Deus. E não havendo mais nenhum lugar da memória onde procurar, ele resolve indagar o próprio Criador: “Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? [...] Deste-me a honra de habitar em minha memória, mas em que parte?” (*Ibidem.*, X, 25, 36)³⁵¹.

Todavia, enquanto recordava a longa viagem que tinha feito pelas várias regiões da memória, Agostinho se deu conta de que não O encontrou nela, exatamente, porque Deus não é uma imagem corpórea, nem um sentimento, nem mesmo o seu próprio espírito. E finalmente, entende que, para encontrar Deus, ele precisa ultrapassar todo o caminho que foi percorrido; e, então, exclama: “... enquanto todas essas coisas são mutáveis, tu permaneces imutável acima de todas elas” (*Conf.*, X, 25, 36).

Porém, ele insiste com seu interlocutor refazendo, com outras palavras, a mesma pergunta: “... onde é que eu te encontrei para poder conhecer-te?” (*Idem.*, X, 26, 37). E só agora toma plena consciência de que Deus realmente não estava em sua memória antes dele O ter

³⁵¹ Lendo essas passagens das *Confissões* me pergunto se Agostinho era um místico ou um filósofo ou se ambas as coisas. De qualquer maneira, é fascinante percebê-lo filosofar enquanto ora e orar enquanto filosofa.

conhecido ³⁵². No entanto, depois dessa longa jornada, a resposta lhe surge como um insight: “Onde, então, te encontrei, para conhecer-te, senão em ti mesmo, acima de mim?” (*Ibdem.*, X, 26, 37). E dessa forma, Agostinho atinge, em seu interior, acima de si mesmo, numa dimensão desprovida de qualquer extensão, a morada de Deus. E ele expressa a sua descoberta nos seguintes termos: “Quer nos distancieemos, quer nos aproximemos de ti, espaço não há. Tu, a verdade, reinas em toda parte sobre todos aqueles que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todas as consultas diversas que te são apresentadas” (*Ibdem.*, X, 26, 37).

Por fim, o bispo de Hipona conclui sua longa jornada filosófica com uma oração lamentando-se do tempo perdido longe daquele que desde sempre o amou e estava a sua espera. “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!” (*Ibdem.*, X, 27, 38). Afinal, estava preso a outras belezas. “Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas” (*Ibdem.*, X, 27, 38). Mas, Deus sempre esteve no seu íntimo mais profundo; Agostinho é que não estava lá onde pudesse encontrá-Lo. “Estavas comigo, mas eu não estava contigo” (*Ibdem.*, X, 27, 38). E atraído pela beleza das criaturas, não percebia que elas eram apenas imagens da suprema beleza, ou seja, vestígios do Criador. “Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem” (*Ibdem.*, X, 27, 38).

No entanto, o próprio Deus, compadecido de sua busca angustiante, veio em seu auxílio; por isso, Agostinho exclama: “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” (*Ibdem.*, X, 27, 38). E uma vez que o tinha experimentado, já não conseguia viver sem Ele. “Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti” (*Ibdem.*, X, 27, 38). Afinal, tendo encontrado Deus, lhe era impossível viver sem a paz da sua presença: “Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz” (*Ibdem.*, X, 27, 38).

Dessa forma, cada um pode encontrar Deus dentro de si, desde que, ao mergulhar em seu íntimo, não O confunda com seus sentimentos, conhecimentos, lembranças ou seu próprio espírito. Portanto, seguindo a trilha que o bispo de Hipona traçou no livro X das *Confissões*, o ser humano encontrará Deus desde que seja capaz de recolher-se ao mais profundo de si mesmo e, no seu silêncio interior, lançar-se por inteiro, num ato de fé, n’Aquele que o transcende completamente. No entanto, Agostinho também indicará outros caminhos para se encontrar Deus; mas, por enquanto, esse é suficiente.

³⁵² “Não estavas na minha memória antes de eu te conhecer” (*Conf.*, X, 26, 37).

4.2.1 O amor, a fruição divina e a felicidade

Voltando à discussão do amor enquanto desejo, pode-se dizer que, se o fim de todo apetite é a posse do objeto almejado e se o de todo amor é a união com o ser amado, consequentemente, a finalidade dessa posse é, sem dúvida, o usufruto do objeto possuído e o dessa união é a fruição do ser amado. Afinal, “... ninguém é feliz, se não goza do que ama” (*Civ.*, VIII, 8). Trazendo essas conclusões para o amor-desejo de Deus, pode-se afirmar que se O desejamos é pela Sua posse que ansiamos e se O amamos é a união com Ele que buscamos.

Sendo assim, o objetivo da posse-união com Deus não é outra coisa senão a Sua *fruição*. Quem nos confirma essa ideia é o próprio Agostinho quando escreve: “Chamo caridade ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus ...” (*Doctr. chr.*, III, 10, 16). Então, uma vez que este é o fim último de nosso amor a Ele, então, devemos procurar entender as condições necessárias para fruirmos de Deus.

Todavia, para evitar quaisquer comparações equivocadas, o bispo de Hipona começa dizendo que não se frui de Deus “... como a alma goza do corpo ou de si mesma ou como o amigo goza do amigo, mas como os olhos gozam da luz” (*Civ.*, VIII, 8). Ora, esta afirmação nos remete de volta ao seu método da interiorização; assim, para fruir de Deus, o ser humano precisa, antes de mais nada, encontrá-Lo dentro de si, entregar-se inteiramente a Ele e só então experimentará todo prazer que esta união lhe oferece; afinal, “... é preciso permanecer junto a Ele, aderir plenamente a Ele, para gozarmos de sua presença” (*Trin.*, VIII, 4, 6).

Assim sendo, *fruir* de Deus é participar de seu *Ser*, de sua *Bondade* e de seu *Amor*; enfim, é sentir a sua presença a nos saciar completamente. Porém, ninguém melhor do que o próprio Agostinho para descrever essa experiência. E nas linhas seguintes das *Confissões*, ele nos dá uma ideia de como se sente aquele que verdadeiramente ama a Deus e, por isso, frui dessa união com Ele.

Tocaste-me o coração com a tua palavra, e comecei a amar-te. [...] Mas, que amo eu quando te amo? [...] Não uma beleza corporal ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz, tão cara a meus olhos, nem as doces melodias de variadas cantilenas, nem o suave odor das flores, dos unguentos, dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnaais. Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus. 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 [...] 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 saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus (*Conf.*, X, 6, 8).

Além disso, não podemos esquecer que se, de fato, almejamos que a fruição de um bem nos faça felizes, devemos possuí-lo tranquilamente, sem o risco de que este nos seja tirado contra a nossa vontade (*Mor.*, III, 5). Mas, qual é o bem que, por si mesmo, pode nos oferecer esta segurança? Em *A verdadeira religião*, ao falar daquele que vive na caridade, o Hiponense afirma: “E como ninguém pode lhe arrebatá-lo, nem a sua virtude nem o seu Deus, tampouco pode lhe ser tirada a felicidade” (*Vera rel.*, 47, 91). Logo, somente a posse de Deus é tão segura que nos permite fruirmos tranquilamente Dele e nos fazer completamente felizes.

Quanto à possibilidade de alcançarmos essa felicidade, de acordo com Agostinho, não há dúvidas de que sim; uma vez que aceitar a sua impossibilidade significa admitir o absurdo de que o ser humano traz consigo um desejo primordial que não teria outra finalidade a não ser mantê-lo insatisfeito, ou seja, infeliz. Além disso, aprovar a existência de uma tendência natural que não tem nenhuma chance de ser satisfeita é o mesmo que admitir uma monstrosidade ontológica³⁵³; e, dessa forma, negar não apenas a ordem natural do universo, mas também a própria bondade do Criador (*Civ.*, XI, 24).

Resta-nos saber se é possível fruir de Deus e ser plenamente feliz já aqui ou somente na vida futura. Ora, como já foi demonstrado, na obra de Agostinho é ponto pacífico todos queremos ser felizes e que foi o próprio Criador quem colocou em nós esse desejo. No entanto, se alcançamos a beatitude nesta vida ou apenas na vindoura, essa é uma questão bastante complexa porque, com o passar dos anos, o pensamento agostiniano vai se alterando e, neste particular, a concepção do bispo de Hipona já não será a mesma do neófito em Cassiciaco (Holte, 1962, p. 270-271).

De modo que no diálogo de seu aniversário, Agostinho entende a felicidade como uma contemplação estática, fruto da posse e fruição de Deus, porém, acessível ainda nesta vida ao homem sábio, virtuoso e crente na Trindade (Lejard, 1975, p. 69). Entretanto, nas obras de sua maturidade, mesmo que ele fale de uma alegria em Deus daqueles que O servem desinteressadamente³⁵⁴ e de uma fruição divina que se experimenta ainda na vida presente (*Doctr. chr.*, I, 33, 36-37), a felicidade plena é sempre identificada com a beatitude futura. Um exemplo disso é o que escreve em *A Cidade de Deus*: “A felicidade segue o mesmo caminho

³⁵³ “Para ele [Santo Agostinho], a ordem e a finalidade do universo impõem-se irresistivelmente à inteligência. Então, uma tendência natural que não se concretizasse seria uma monstrosidade” – “*Pour lui [Saint Augustin], l'ordre et la finalité de l'univers s'imposent irrésistiblement à l'intelligence. Donc, une tendance naturelle qui n'aboutirait pas serait une monstruosité*” (Roland-Gosselin, 1936, p. 17).

³⁵⁴ “Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que te servem por puro amor: essa alegria és tu mesmo” (*Conf.*, X, 22, 32).

que a salvação, o da esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade” (*Civ.*, XIX, 4, 5).

Todavia, embora essa última posição de Agostinho pareça um retrocesso, paradoxalmente, nos revela um avanço na sua ética. Pois, enquanto ele vai adiando a perfeita felicidade para a vida futura, outro movimento se opera em seu pensamento, e assim, aquela primazia do conhecimento, que marca o diálogo de Cassiciaco, cede o lugar, nas obras da maturidade, a um primado da vontade sobre o intelecto ³⁵⁵.

A partir dessa nova perspectiva, acompanhando este primado da vontade, desponta também o amor como categoria central de todo o pensamento do bispo de Hipona ³⁵⁶. E mais especificamente em sua ética, a caridade enquanto ordem do amor, destaca-se como a virtude primeira e o fundamento da toda a vida moral do ser humano ³⁵⁷.

Na verdade, essa caridade é que nos garante toda felicidade possível nesta vida e nos assegura também uma ainda maior na vida futura; pois, “... se ela nos deleita tanto, a nós ainda peregrinos aqui na terra, como não haverá de nos deleitar quando estivermos na pátria?” (*Ep. Io. tr.*, X, 7). E mesmo não sabendo exatamente como é a beatitude que nos espera, temos a convicção de que, por mais sublime que possamos imaginá-la, sua realidade supera todas as nossas expectativas. É o que nos garantem as seguintes passagens:

Pois a ninguém que a deseja, a beatitude concedida é menor do que a desejada. Logo não poderá sentir-se decepcionado quem a encontrar, pois não será inferior à ideia que dela se fizera. Por mais alta que alguém queira tê-la imaginado, mais preciosa achará quando a abraçar (*Doctr. chr.*, I, 38, 42).

Pois naquela felicidade, [...] nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para o gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade (*Trin.*, XIII, 7, 10).

³⁵⁵ Sobre essa questão Idalgo Sangalli afirma: “Em suas reflexões mais maduras, Agostinho chega à conclusão de que não é o simples conhecimento que salva o homem. Portanto, o intelectualismo antigo perde o seu lugar. Nessa nova posição, tudo depende da vontade do homem” (1998, p. 184). Isabelle Koch, em um artigo mais recente também confirma essa mudança no pensamento do Hiponense (2010, p. 87-92).

³⁵⁶ Arnaldo do Espírito Santo fala dessa centralidade do amor no pensamento agostiniano, nos seguintes termos: “A noção de amor em Santo Agostinho envolve matizes complexos e diversificados, pois que nos são dadas ao longo da sua obra definições que relevam do plano ontológico, outras que se inclinam para o domínio dos afectos e das emoções, outras que se situam no campo da ética religiosa, outras ainda que entram no âmbito da gnoseologia. [...] E outros mais, muitos mais, ficaram de fora desta lista. Não há pormenor nem aspecto da consciência humana que escape a essa torrente avassaladora que é o amor” (2002, p. 101- 102). Acerca dessa tese, o argentino, Julián Ignacio López afirma: “De fato, não é errado afirmar que qualquer seção do gigantesco pensamento agostiniano tem sua explicação última no amor.” – “*De hecho, no es errado afirmar que cualquier sección del gigantesco pensamiento agustiniano tiene su explicación última en el amor*” (2018, p. 118).

³⁵⁷ “A caridade não é apenas o coração da moralidade; ela é a própria vida moral” (Boehner; Gilson, 2008, p. 191). A respeito deste primado da caridade na ética de Agostinho, todos os seus intérpretes estão de pleno acordo. Exemplos: (Ramos, 1984, p. 86; Roland-Gosselin, 1936, p. 12; Souza Neto, 1996, p. 41).

Todavia, é importante ressaltar que não faz sentido esperar a felicidade da vida futura se não se tem a segurança da imortalidade. Os pensadores gregos já haviam chegado racionalmente à conclusão de que, se não o corpo, pelo menos a alma humana é imortal ³⁵⁸. Porém, como o ser humano não é apenas uma alma ³⁵⁹, Agostinho considera que a doutrina desses filósofos é contraditória e incompleta (*Civ.*, XII, 20, 1-4). Assim, para ele, somente a fé no Deus da revelação cristã é, de fato, capaz de garantir a imortalidade “... a toda criatura humana, que consta de corpo e alma, e como consequência a bem-aventurança verdadeira” (*Trin.*, XIII, 9, 12). No entanto, Deus não pode nos conceder a imortalidade contra a nossa vontade; logo, se quisermos ser imortais, devemos nos unir a Ele. O bispo de Hipona nos confirma essa tese, em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, quando escreve:

É preciso que entremos em comunhão com Deus, pois não existe outra esperança de vida eterna (*Ep. Io. tr.*, I, 5).

Que preferes: Amar as coisas temporais e passar com o tempo, ou desapegar-te do mundo e viver eternamente com Deus? (*Idem.*, II, 10).

Apega-te antes ao amor de Deus para que — assim como Deus é eterno — assim também tu te mantendas na eternidade. Porque cada um é tal qual aquilo que ama (*Ibidem.*, II, 14).

Consequentemente, se é a união com Deus que nos assegura as condições necessárias para sermos plenamente felizes, ou seja, a fruição divina e a certeza da imortalidade; e se o que nos une a Ele não é outra coisa senão a caridade, então, podemos concluir que somente ela (*caritas*) pode realmente nos garantir a verdadeira felicidade, tanto na existência presente quanto na vida futura.

4.2.2 A fruição de Deus, a ordem do amor e a caridade

Explicamos anteriormente que se o que se busca é amar verdadeiramente a Deus, então, é necessário abdicar do amor ao mundo e tudo o que ele contém ³⁶⁰. No entanto, embora essa tese seja verdadeira, ela não expressa todo o pensamento de Agostinho acerca dessa

³⁵⁸ Com relação à tese da imortalidade da alma entre os filósofos gregos devemos abrir uma exceção para Epicuro, visto que, para ele, embora a alma seja uma composição atômica mais sutil do que o corpo, esta também se desintegra com a morte.

³⁵⁹ Essa questão foi amplamente discutida e esclarecida no segundo capítulo quando se tratou da natureza humana. Conferir a subseção 3.1.5.

³⁶⁰ Essa dicotomia entre o amor de Deus (*Amor Dei*) e o amor do mundo (*Amor mundi*) é própria do primeiro nível do amor-caridade, como já explicamos acima no final da subseção 4.1.1.

temática ³⁶¹. Pois, em várias outras passagens, ele também afirma que nos é permitido amar o mundo desde que o amemos com um amor de uso e não de fruição, visto que esta deve ser dirigida somente para Deus ³⁶².

Para aprofundarmos essa questão começemos discutindo sobre o amor que cada um tem a si mesmo. Esse tipo de amor é algo tão natural que nem sequer foi necessário que Deus lhe ditasse um preceito; afinal, ninguém “... pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo” (*Doctr. chr.*, I, 23, 22). Uma prova da naturalidade desse amor está no segundo mandamento, visto que Deus fez dele um parâmetro de como se deve amar os outros; pois, quando Ele diz: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*, é como se dissesse exatamente que cada um deve *amar o seu semelhante tanto quanto ama a si mesmo*.

É importante ressaltar que, no pensamento de Agostinho, existe uma íntima relação entre o amor a si e o amor a Deus, pois é justamente quando alguém ama a Deus que, de fato, está se amando; uma vez que, como ele diz: “Quem sabe amar a si mesmo, ama a Deus. Quem, porém, não ama a Deus, mesmo que se ame — o que lhe é natural —, pode-se dizer com razão, que se odeia” (*Trin.*, XIV, 14, 18). A bem da verdade, apenas quando o ser humano ama a Deus com total entrega de si é que ele realmente está se amando, uma vez que só a posse e fruição de Deus é capaz de satisfazê-lo completamente. O Hiponense esclarece e confirma isso, quando escreve:

Pois deve o amor de Deus ser incomparavelmente maior do que o amor que temos a nós mesmos [...] E amar-nos-emos tanto mais, quanto mais amarmos a Deus (*Idem.*, VIII, 8,12).

Porém, quando Deus é amado mais do que a alma, de modo que o homem prefira ser Dele antes que de si mesmo, então se atende verdadeira e soberanamente a alma, e, em consequência também ao corpo ... (*Div. qu.*, 36, 1) ³⁶³.

Além disso, quem ama a Deus com essa intensidade o ama com perfeição; e é neste nível que o amor se chama, mais apropriadamente, de caridade. Porém, o que a *caritas* garante ao ser humano não é, exatamente, a *posse* de Deus, visto que O possuir é

³⁶¹ Em recente artigo Julián Ignacio López critica a tese de doutorado de Hannah Arendt afirmando que a filósofa não teria compreendido o pensamento de Agostinho acerca do amor, exatamente porque ela teria ficado presa a essa dicotomia entre o amor a Deus (*caritas*) e o amor ao mundo (*cupiditas*) (2017, p. 18-21).

³⁶² Essa questão ficou bem esclarecida quando, no segundo capítulo, tratamos da doutrina *uti-frui* em Agostinho. Conferir a subseção 3.2.4.

³⁶³ “*Pero cuando Dios es amado más que el alma, de modo que el hombre prefiera ser de El antes que suyo, entonces se atiende verdadera y soberanamente al alma, y, en consecuencia, también al cuerpo ...*”. (Tradução nossa).

impossível ³⁶⁴, mas sim a *união* de sua alma com Ele ³⁶⁵. E quem está, verdadeiramente, unido a Deus, não sofre mais nenhuma inquietude porque, nessa união, atinge a sua plena satisfação. A respeito de como se sente aquele que ama a Deus dessa forma, em *A verdadeira religião*, Agostinho escreve:

Só precisa de Deus e encontra sua felicidade unindo-se a ele. E ninguém pode lhe arrebatá-lo Deus. Logo, é real e seguramente invencível aquele que permanece unido a Deus, não para merecer bens exteriores, mas porque para ele não existe outro bem senão estar unido a Deus (*Vera rel.*, 47, 90).

Ademais, é preciso esclarecer que, quando possuímos a caridade, o amor que devemos ter para com os outros, assim como o que temos para conosco, deve ser um amor de *uso*, enquanto aquele que dirigimos a Deus deve ser um amor de *fruição*; uma vez que, “... a Deus nós o amamos por ele mesmo, e a nós mesmos e ao próximo por amor a ele” (*Ep.*, 130, 7, 14). Este princípio é fundamental, visto que de sua compreensão depende o entendimento de toda a ética agostiniana. Sendo assim, o bispo de Hipona faz questão de explicá-lo claramente nos seguintes termos:

Trata-se, porém, de saber se o homem deve amar o seu semelhante por ele próprio ou por outro fim. Se for por ele próprio, nós gozamos dele, se for por outro motivo, nós nos servimos dele. A mim parece que ele deve ser amado por outro fim. Isso porque aquele que deve ser amado por si mesmo constitui a vida bem aventurada. [...] A observar-se com precisão, ninguém deve gozar de si próprio, porque ninguém deve se amar por si próprio, mas por aquele de quem há de gozar. [...] Portanto, se não te deves amar a ti por ti próprio, mas por aquele em quem está o fim retíssimo de teu amor, que nenhum entre teus irmãos se aborreça se o amares por Deus. [...] Amando-o assim como se ama a si próprio, referirá todo amor, próprio e alheio, naquela direção do amor de Deus (*Doctr. chr.*, I, 22, 20-21) ³⁶⁶.

Todavia, quando o Hiponense afirma que alguém que ama com caridade deve *usar* do próximo para *fruir* de Deus, isto não significa necessariamente que ele se sirva dos outros como quem usa de um carro ou de uma roupa (*Vera rel.*, 46, 87); mas sim que, pelo amor que tem a Deus, ele: “Acolhe-os com máxima benevolência e generosidade, sem que, contudo, sinta necessidade deles” (*Idem.*, 47, 90). Na verdade, aquele que ama com caridade *usa* de todas as

³⁶⁴ Na verdade, é impossível ao ser humano possuir Deus. Acerca dessa questão, em *A Trindade*, o bispo de Hipona escreve: “Desta maneira havemos de procurar entender a Deus, se pudermos e o quanto pudermos: como um ser bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem privação, presente sem lugar determinado, *tudo contendo sem por nada ser contido*, inteiro em tudo mas não de modo local, sempiterno sem tempo, agente que tudo muda sem se mudar em nada” (*Trin.*, V, 1, 2. grifo nosso).

³⁶⁵ “Este bem é somente Deus, ao qual nos unimos unicamente pela dileção, o amor e a caridade” – “*Este bien es sólo Dios, al que únicamente nos une el afecto, el amor, la caridad*” (*Mor.*, XIV, 24).

³⁶⁶ Porém, há que se perguntar: Agostinho manteve sempre essa posição de que o amor ao próximo deve ser exclusivamente de uso? Por enquanto nos contentemos com a resposta acima. Mais à frente, na próxima subseção, teremos oportunidade de voltar a essa questão e aprofundá-la.

coisas deste mundo, inclusive de si mesmo e dos outros, por causa do amor de Deus. A respeito disso, eis o que Agostinho afirma nas seguintes passagens:

... todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus. Deus, porém, por si próprio é digno de amor (*Doctr. chr.*, I, 27, 28).

Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, haveremos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele (*Idem.*, I, 4, 4).

A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em tudo referir ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz (*Civ.*, XIX, 10).

Aliás, podemos e devemos amar todas as criaturas, uma vez que foi Deus quem as fez e, por isso, são boas ³⁶⁷. Assim sendo, nenhuma natureza em si é má ³⁶⁸, ao contrário, “... se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa” (*Lib. arb.*, III, 13, 36b). Logo, não existe mal algum em amar as obras da criação, mas em amá-las sem as referir ao Criador, ou seja, fruindo delas como se fossem o nosso fim último. Visto que, como diz Agostinho: “Deus não te proíbe amar essas coisas, não quer, entretanto, que faças consistir tua felicidade em amá-las” (*Ep. Io. tr.*, II, 11). Portanto, é exatamente essa ordenação do nosso amor-desejo, assegurada pela caridade, que nos permite amar todas as coisas por causa do amor a Deus.

Todavia, se o que pretendemos é um perfeito conhecimento de Deus, então, o intelecto é suficiente. No entanto, se o que buscamos é a Sua posse amorosa, então, neste caso, torna-se necessário o concurso da nossa vontade. Dito de outra forma, o intelecto é importante porque nos guia ao conhecimento d’Aquele que merece e deve ser amado (*Div. qu.*, 35, 2), mas é somente através da vontade que O amamos (*Civ.*, XIV, 7, 2).

Consequentemente, para que amemos verdadeiramente a Deus é necessário que coloquemos em ordem o nosso amor-desejo e, para tanto, é indispensável que, empenhemos a nossa vontade ³⁶⁹ nessa tarefa. Assim sendo, devemos querer amar dessa forma, ou seja, com uma vontade boa ³⁷⁰; pois, se por uma vontade má, deixarmos nosso desejo por conta própria, o mesmo tenderá para o gozo imediato dos bens inferiores ³⁷¹.

³⁶⁷ “... todas as coisas em suas espécies foram feitas boas. Pois, Deus fez tudo muito bom” (*En. Ps.*, 102, 1, 8).

³⁶⁸ “Por conseguinte, se todas as naturezas conservassem o modo, a espécie e a ordem que lhes são próprios, não haveria o mal” (*Nat. boni.*, 37).

³⁶⁹ Sobre essa questão, Ragnar Holte afirma: “A ordenação do amor se faz por um ato de vontade” – “*L’ordonnance de l’amour se fait dans un acte de volonté*” (1962, p. 283).

³⁷⁰ “... a definição dada por nós a respeito da boa vontade. Dissemos ser ela a vontade pela qual desejamos viver justa e honestamente” (*Lib. arb.*, I, 13, 29).

³⁷¹ “Porque tais coisas só são amadas pela má vontade...” (*Idem.*, I, 13, 27).

Portanto, é esse tipo de caridade que gera em nós o *ordo amoris* ou a *ordinata dilectio* que nos torna capazes de amar todas as coisas por causa do amor a Deus; e, por esse motivo, é também chamada de amor *propter Dei*, este que é um segundo grau ou um nível mais elevado de *caritas*. E aqui vislumbramos o que ousamos chamar de uma *segunda passagem* do amor-desejo para o amor-caridade.

4.3 A vida humana sob o impulso do amor divino

Até aqui falamos de dois níveis do amor-caridade, que são: o desejo de Deus e o amor ordenado. No primeiro, a caridade nos faz escolher amar a Deus ao invés de amar o mundo. No segundo, ela nos faz permite amar as coisas deste mundo desde que as amemos por causa do amor a Deus. Na presente seção queremos discorrer sobre a possibilidade do ser humano viver neste mundo sob o impulso do amor divino, ou seja, guiado pela caridade divina. Entretanto, antes de avançarmos para este terceiro nível do amor-caridade, é necessário elucidarmos alguns conceitos fundamentais cujo esclarecimento é indispensável para o bom desenvolvimento de nossa exposição.

4.3.1 Amor, caridade e dileção

Embora, como referido anteriormente ³⁷², Agostinho tenha afirmado em *A Cidade de Deus* que os vocábulos amor, dileção e caridade têm o mesmo sentido nas Sagradas Escrituras (*Civ.*, XIV, 7); em vários outros textos, ele os discrimina claramente. Sendo assim, como para o escopo de nossa pesquisa, as suas diferenças interessam mais do que as semelhanças (Capánaga, 1974, p. 285); vamos, então, em busca das distinções que o Hiponense estabelece entre esses termos.

Entre os três vocábulos usados por Agostinho o que tem o significado mais extenso e indeterminado é o *amor*, visto que este pode ser utilizado tanto em sentido positivo quanto negativo, prestando-se, assim, às antíteses. Lembremos da célebre oposição, norteadora da obra *A Cidade de Deus*, entre os dois amores: o amor a Deus e o amor a si mesmo, que estão na origem das duas cidades (*Civ.*, XIV, 28). Essa mesma antítese aparece no *Comentário da Primeira Epistola de São João*, onde vemos posicionados: *amor Dei et amor mundi*, *amor divinus et amor terrenus* (*Ep. Io. tr.*, II, 8; II,10; X, 4), dois amores que se excluem mutuamente,

³⁷² Fizemos uma menção a esse respeito, numa nota de rodapé, no final do segundo capítulo. Cf. Subseção 3.4.4.

uma vez que, nesse caso, o amor de Deus e o amor do mundo são incompatíveis. No entanto, o amor das coisas criadas será lícito, desde que não nos afaste de Deus, mas, antes nos direcione para Ele (Oliveira, 1989, p. 17). Assim sendo, o termo *amor* pode ser usado no bom ou no mau sentido; porém, se o amor será bom ou mau, isso depende se a vontade que o produz é boa ou má (Civ., XIV, 7, 2).

Por outro lado, o termo *caritas*, embora, uma vez ou outra, Agostinho possa tê-lo utilizado com o significado de amor mau ou ilícito ³⁷³; na maioria das vezes, o emprega no sentido de um amor bom e justo ³⁷⁴. Assim, ele afirma com segurança que “Deus é caridade” (Ep. Io. tr., X, 5). É verdade que o bispo de Hipona diz mais frequentemente que “Deus é amor”, porém, sempre que usa essa expressão, deixa subentendido, ou mesmo ressalta, que esse amor divino é um amor gratuito e benevolente.

Com relação à palavra *dileção*, é verdade que, numa determinada passagem da obra *A Cidade de Deus*, Agostinho critica aqueles que insistem em dizer que *ela* deva se referir apenas ao amor bom, exatamente porque nas Sagradas Escrituras a mesma também é usada no sentido negativo (Civ., XIV, 7, 2). Todavia, em várias outras passagens, ou melhor, na maioria das vezes, ele prefere empregá-la no sentido positivo ³⁷⁵, colocando-a inclusive como sinônimo de caridade³⁷⁶. Além disso, a palavra *dileção* também é utilizada pelo bispo da Hipona para expressar o amor de Deus por nós, assim como para designar a Sua própria essência ³⁷⁷.

Além disso, também é importante fazer uma distinção entre o *amor humano* e o *amor divino*; uma vez que um é próprio da criatura e o outro é específico do Criador. Pois, embora Deus tenha feito o ser humano à sua imagem e semelhança, Ele não o fez igual a si ³⁷⁸. Todavia, é preciso afastar o erro de se pensar que somente o amor divino é bom, e que todo amor humano é mau. É claro que o amor divino é sempre bom; no entanto, o amor humano,

³⁷³ Segundo Gilson: “Agostinho falou apenas excepcionalmente em ‘caridades ilícitas’” (2010, p. 261).

³⁷⁴ Dany Dideberg, no *Augustinus-Lexikon*, afirma: “Geralmente empregado no singular, ‘caritas’ tem um significado positivo: o amor que Deus é em si mesmo (1Jo 4, 8.16), o amor de Deus e de Cristo para com o homem, o amor do homem por Deus e pelo próximo, e até mesmo o amor de um animal por seus filhotes (ep. Io. tr. 9,1; en. Ps. 58,1,10)” – “*Habituellement employé au singulier, ‘caritas’ a un sens positif: l’amour que Dieu est en lui même (1Jo 4, 8.16), l’amour de Dieu et du Christ envers l’homme, l’amour de l’homme pour Dieu et le prochain, et même l’amour de l’animal pour ses petits (ep. Io. tr. 9,1; en. Ps. 58,1,10)*” (1986-1994, p. 294).

³⁷⁵ “Toda dileção, até a dileção carnal — que comumente chamamos de amor, pois o termo ‘dileção’ costuma ser usado para sentimentos mais elevados — toda dileção, irmãos caríssimos, supõe real benevolência para com as pessoas amadas” (Ep. Io. tr., VIII, 5).

³⁷⁶ “Por pés da alma, com razão, se entende o amor, que no caso de ser mau chama-se cobiça ou luxúria, e se for reto, dileção ou caridade” (En. Ps., 9, 15).

³⁷⁷ Nair de Assis Oliveira declara: “O próprio Deus tem dileção por nós. Ele é dileção: *Deus dilectio est*. [...] Eis aí o texto máximo, o centro da Epístola e que ilumina todo o Comentário” (1989, p. 16-18).

³⁷⁸ “Entretanto, é uma semelhança inferior a Deus, porque está numa natureza inferior a Deus, pois a alma é criatura e Deus, Criador” (Trin., IX, 11, 16).

que em princípio é uma tendência ontológica natural (Rojo, 2013, p. 60), também pode ser bom, desde que seja ordenado pela virtude que é fruto da vontade boa ³⁷⁹.

Como vimos anteriormente, todo amor humano é sempre marcado pelo desejo, que, em princípio, é uma tendência natural da alma em busca daquilo que ela carece. Ora, isso é dessa forma não por causa do pecado original, mas por conta de nossa criaturalidade; uma vez que, todo ser criado, enquanto tal, é caracterizado por uma dependência ontológica em relação ao seu Criador; afinal, “... criatura alguma poderia existir sem Aquele pelo qual tudo foi feito” (*Trin.*, XV, 11, 20).

Por outro lado, o amor divino é sempre afetivo, uma vez que sai à procura do outro; no entanto, esse afeto é marcado pelo altruísmo e a benevolência, e nunca pela necessidade ³⁸⁰. Então, visto que se entende o desejo como uma carência, pode-se concluir que amor divino é isento dessa tendência. Ora, foi exatamente por esse motivo que os gregos chegaram ao absurdo de afirmar que Deus era incapaz de amar, afinal eles entendiam o *amor* apenas como *eros* ³⁸¹, isto é, como um desejo, ou melhor, uma carência ³⁸².

Assim sendo, se tomarmos os vocábulos *caritas* e *dilectio* no sentido de amor bom e justo, sem quaisquer interesses egoístas, ao contrário, como doação e altruísmo, pode-se seguramente afirmar que o amor divino é sempre caridade e dileção. Portanto, todas as vezes que o bispo de Hipona ou as Sagradas Escrituras afirmam que “Deus é amor” estão sempre empregando o termo *amor* no sentido positivo, visto que, trata-se de uma tradução do termo grego *ágape* ³⁸³.

Em vista disso, pode-se afirmar que o amor humano é sempre *eros*, porque, ainda que seja bom, é continuamente marcado pelo *appetitus*, ou seja, a carência, mesmo quando é dirigido para Deus. Por outro lado, é também correto dizer que o amor divino sempre é *ágape*, uma vez que, ontologicamente, é *caritas*, visto que sua característica é a gratuidade e a benevolência ³⁸⁴.

³⁷⁹ Essa relação entre vontade boa e virtude, assim como entre vontade má e vício foi tratada na subseção 3.2.5 do segundo capítulo.

³⁸⁰ “Deus criou [tudo] por bondade. Não precisava de coisa alguma que fez ...” (*En. Ps.*, 134, 10).

³⁸¹ Sobre a concepção grega de amor como *eros*, ver o primeiro capítulo, especialmente as subseções 2.1 e 2.3.

³⁸² Como afirma Nair de Assis Oliveira: “... no início de sua conversão, Agostinho está ainda muito ligado aos temas da filosofia grega. [...] *esta assimila o amor como desejo [...]. Tal tendência indica uma falta ou carência. Compreendido desse modo, o amor só pode ser próprio da criatura que é ser inacabado. Deus não saberia amar*; visto que é ser perfeito” (1989, p. 18. grifo nosso).

³⁸³ Acerca dessa questão, Nair de Assis Oliveira afirma: “Em grego, o termo usado por são João é único: *ágape*. Na versão latina manuseada por Agostinho, o termo latino usado era apenas: *dilectio*. A Vulgata de são Jerônimo traduziu o *ágape*, ora por *dilectio*, ora por *caritas*. Santo Agostinho introduz uma terceira expressão: *amor*” (1989, p. 16-17).

³⁸⁴ “‘Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou’. Não fomos nós que o amamos primeiro, porque ele amou-nos para podermos amá-lo” (*Ep. Io. tr.*, VII, 9).

No entanto, segundo Agostinho, embora o amor humano seja naturalmente *eros*, mesmo assim, este pode evoluir e se transformar em *ágape* ³⁸⁵. Todavia, a grande questão é saber *como* alguém pode realizar, em si mesmo, essa passagem do amor *eros* para o amor *ágape*, ou melhor, como o ser humano pode viver esse *amor-caridade*, tipicamente divino, se ele, em sua essência, é *amor-desejo* ³⁸⁶.

4.3.2. Em busca da perfeita caridade

Nas seções anteriores deste capítulo, demos dois passos importantes no sentido de solucionar a problemática supracitada. A primeira foi quando apresentamos o desejo de Deus, como uma forma de caridade em seu nível inicial. A segunda quando afirmamos que o amor às coisas deste mundo por causa do amor a Deus também é uma forma de caridade em um nível mais elevado. Portanto, conjugando essas duas espécies de caridade, o amor humano teria atingido a sua perfeição ³⁸⁷.

Porém, suspeitamos que em Agostinho a dinâmica evolutiva do amor ³⁸⁸ ainda não se esgotou. De modo que, na sua concepção, certamente existe um terceiro grau de caridade ainda mais alto do que os dois já mencionados. Vale lembrar que, em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, ele fala diversas vezes de uma perfeição da caridade. Todavia, será que o ser humano teria condições de alcançar esse nível de caridade ou essa seria uma forma exclusivamente divina?

Antes de responder a essa pergunta, devemos nos lembrar que Deus nunca pede coisa alguma para si mesmo, uma vez que não há nada que possamos lhe oferecer que O favoreça (*Ep. Io. tr.*, VIII, 14); visto que, em Deus não há qualquer deficiência ou necessidade

³⁸⁵ O equívoco de Nygren foi, exatamente, achar que esta evolução do *amor-eros* para o *amor-ágape* era totalmente impossível. Portanto, segundo ele, pelo fato de ter insistido na possibilidade de síntese entre esses dois amores antagônicos, Agostinho teria deturpado a proposta cristã do amor *ágape* (NYGREN, 1953, p. 458-459). Para uma visão completa dessa confusão feita por Nygren ao interpretar a relação *eros* e *ágape* no pensamento do bispo de Hipona, vale a pena ler o artigo de Victorino Capánaga intitulado “Interpretación agustiniana del amor Eros y Agape” (1973).

³⁸⁶ A tese de que o ser humano em essência é desejo foi explicada na subseção 3.1.6 do segundo capítulo.

³⁸⁷ É por esse motivo que a maioria dos trabalhos que tratam do “Amor em Agostinho” costuma parar nesse segundo nível de caridade.

³⁸⁸ Acerca desse caráter evolutivo do amor em Agostinho, Juan Pegueroles, escreve: “Mas isso é apenas o começo do amor verdadeiro. A ideia de progresso está no cerne da antropologia agostiniana. [...] No início da jornada, somos bons por desejo (de felicidade: *pax*) ou por medo (da lei: *ordo*). No final, somos bons porque amamos o Bem, porque amamos a Deus. O desejo e a lei desaparecem, apenas o amor permanece”. – “*Pero no es más que el comienzo del verdadero amor: La idea de progreso está en el centro mismo de la antropología agostiniana. [...] Al principio del camino somos buenos por deseo (de la felicidad: pax) o por temor (de la ley: ordo). Al final, somos buenos, porque amamos el Bien, porque amamos a Dios. Desaparecen el deseo y la ley, sólo queda el amor*” (1989, p. 10).

(*Div. qu.*, 22). Portanto, tudo o que Ele exige do ser humano é em vista do seu bem; ao contrário, tudo o que este oferece a Deus se reverte em benefício de si mesmo. Essas coisas ficam claras quando, em *A doutrina cristã*, Agostinho afirma: “Consequentemente, o uso que se diz Deus fazer de nós não se ordena à sua própria utilidade, mas à nossa” (*Doctr. chr.*, I, 32, 35); porque, Ele é “... aquele que quer ser amado não para auferir para si alguma vantagem, mas para conceder aos que o amam uma recompensa eterna ...” (*Idem.*, I, 29, 30).

Mas, voltemos à questão proposta: em que consiste a perfeição da caridade? Ora, se já encontramos Deus em nosso íntimo e se Ele nada pede para si mesmo, então, talvez nos falte ainda encontrá-Lo e contemplá-Lo, com um olhar novo, naqueles que estão ao nosso redor. Pois, se Deus não busca coisa alguma para si, Ele não poderia querer outra coisa senão que amemos àqueles a quem Ele ama. E esses não seriam mais ninguém a não ser nós mesmos e nossos semelhantes. Todavia, como cada um já ama a si naturalmente ³⁸⁹, resta, então, que amemos os outros; ou seja, àqueles a quem Agostinho, em seu *Comentário da Primeira Epístola de São João*, chama de *irmãos* ³⁹⁰.

Pergunta a cada um e que ele te diga se ama a Deus. Este proclama e confessa: — Eu amo a Deus, ele sabe disso. Mas vejamos se há outro modo de se verificar se alguém ama mesmo a Deus, porque ‘se alguém disser: Amo a Deus, mas odeia o seu irmão é mentiroso’. Como provar que ele é mentiroso? Escuta: ‘Pois quem não ama seu irmão a quem vê, a Deus que não vê, não poderá amar’. Como assim? Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama a seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor (*Ep. Io. tr.*, IX, 10).

Assim sendo, podemos afirmar que a perfeição da caridade está em que, por amor a Deus, amemos os nossos semelhantes, afinal, “... todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus” (*Doctr. chr.*, I, 27, 28). Por conseguinte, se o amor perfeito é aquele que chega ao nível da caridade, esta, por sua vez, só será perfeita quanto for fraterna. O bispo de Hipona confirma essa tese quando diz: “... a caridade perfeita consiste no amor aos irmãos” (*Ep. Io. tr.*, VIII, 10).

No entanto, quantas vezes, inventamos mil e uma maneiras e fazemos tantas coisas para demonstrar a Deus que O amamos; quando, na verdade, o que Ele quer é ser amado naquele que, a muito tempo, está bem perto de nós à espera do nosso amor. Portanto, ouçamos

³⁸⁹ “Não houve necessidade de ser dado preceito ao homem para amar-se a si próprio e amar ao seu corpo. Isso porque o que somos e o que está abaixo de nós e em relação conosco, nós os amamos pela lei inviolável da natureza” (*Doctr. chr.*, I, 26, 27).

³⁹⁰ Para designar o amor que o homem deve ter pelos seus semelhantes, no *Comentário da Primeira Epístola de São João*, Agostinho usa, na maioria das vezes, o termo “irmão” ou “irmãos”, enquanto em *A doutrina cristã* ele prefere utilizar a palavra “próximo”. No entanto, em *A Trindade*, por sua vez, ele usa ambos, ora um, ora outro.

as palavras de Agostinho que nos orientam nessa tentativa de convenceremos a nós mesmos de que realmente amamos a Deus:

Se Deus é Amor, porque caminhar e correr às alturas dos céus ou às profundezas da terra à procura daquele que está junto de nós ... (*Trin.*, VIII, 7, 11).

Que ninguém diga: ‘Não sei o que amar’. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor (*Idem.*, VIII, 8, 12).

Ama, pois, teu irmão e considera-te seguro. [...] Tu amas teu irmão, necessariamente, amas o mesmo amor. Ora, ‘o amor é Deus’. Aquele que ama o irmão, portanto, por certo ama a Deus (*Ep. Io. tr.*, IX, 10).

Todavia, para que a nossa caridade seja perfeita devemos amar os outros tendo como modelo o amor de Deus por nós; então, precisamos conhecer melhor as características do seu amor. Inicialmente precisamos saber que antes que amássemos a Deus, “Ele nos amou em primeiro lugar ...” (*Ep. Io. tr.*, VII, 7); na verdade, antes que existíssemos, Ele já nos amava e por isso nos criou. Além disso, por nos amar mais do que a qualquer outra criatura, Deus nos deu o livre-arbítrio; imprimiu em nós a sua imagem e semelhança e tornou-nos partícipes de seu Ser, de sua bondade e felicidade. E quando, por soberba (*Civ.*, XIV, 14), nos afastamos Dele, não nos abandonou, ao contrário, continuou a nos amar, e usando de misericórdia para conosco, tudo fez para restaurar a nossa natureza decaída e devolver-nos a dignidade que, por nossa culpa, perdemos. Este é o modo como Deus nos ama; logo, esse é o protótipo da caridade perfeita. Sendo assim, o bispo de Hipona nos aconselha a imitar a Deus, amando os nossos semelhantes com benevolência:

Toda dileção [...] supõe *real benevolência para com as pessoas amadas*. [...] Dizia eu: Não devemos amar as pessoas com se ouve os gulosos dizerem: Eu amo tordos, isto é, aquela espécie de pássaros. Se lhes perguntais: Por que gostais de tordos? Respondem-nos que gostam deles para os caçar e comer. Na verdade, gostam deles para tirar a vida, e dar-lhes a morte. É assim que se passa com tudo o que amamos com a finalidade de nossa própria subsistência. Nós os amamos só para serem consumidos e para nos refazer. Será desse modo que devemos amar os homens? Para os consumir? Bem ao contrário! *Há uma amizade de benevolência que nos leva, quando necessário, a dar-nos àqueles que nós amamos* (*Ep. Io. tr.*, VIII, 5. grifo nosso).

Ademais, não devemos restringir esta caridade fraterna apenas aos nossos familiares, parentes e amigos, mas, começando por estes, devemos estendê-la tanto quanto nos for possível; afinal, “... todos têm direito a nosso amor e caridade” (*Ep.*, 130, 6, 13). Por conseguinte, assim como o amor de Deus, a nossa caridade, para ser perfeita, deverá ser gratuita, benevolente e universal.

4.3.3 A vida humana transformada pela caridade divina

Ora, se, como foi demonstrado, a caridade perfeita é a maneira como Deus ama a todos nós, então, é necessário se perguntar: será que o ser humano, por suas próprias forças, é capaz de amar desse jeito que Deus ama? Certamente, que não (*Corrept.*, II, 3). Logo, se alguém, realmente, deseja viver a perfeita caridade, deve pedir a Deus a graça de amar os outros dessa forma ³⁹¹.

Entretanto, o fato de a perfeita caridade ser um dom divino, isso não dispensa o esforço humano para colocá-la em prática, uma vez que a graça de Deus não é contrária à natureza, mas, a supõe. Afinal, assim como a virtude necessita do dom, este, igualmente, não a dispensa. Dessa forma, além de pedir a Deus a graça de amar os outros com perfeita caridade, devemos também, com boa vontade, nos esforçar para que este dom divino se efetive em nossa vida (*Ep. Io. tr.*, IV, 7).

Se é assim, por que, então, o ser humano precisaria da ajuda divina para amar os outros com perfeita caridade? Simplesmente porque ela, mais do que uma virtude, é “... um dom de Deus” (*Trin.*, XV, 17, 27); aliás, não há nada “... mais excelente do que este dom ...” (*Idem.*, XV, 18, 32). Afinal, somente dela que se pode dizer: “... entre os dons de Deus, o maior é a caridade” (*Ibdem.*, XV, 19, 36); e tamanha é a sua grandeza que sem ela nenhum outro dom divino tem condições de, por si só, nos levar até Ele ³⁹².

Todavia, dizer que a caridade é “... o dom de Deus por excelência” (*Ibdem.*, VII, 6) e o único, verdadeiramente necessário, que todo ser humano deve buscar antes de qualquer outra coisa, não é suficiente para Agostinho. Por conseguinte, ele vai ainda mais longe e não hesita em afirmar que a caridade é a própria essência de Deus, ou seja, “... Deus é Caridade” (*Ibdem.*, XV, 17, 28); afinal, não há outra definição mais exata para Ele do que quando se diz: “*Deus dilectio est*” (1Jo 4, 8.16) ³⁹³. Portanto, o “... amor é Deus. É Deus que vem de Deus” (*Trin.*, XV, 17, 31).

No entanto, esta dupla realidade da caridade divina inquieta a mente do bispo de Hipona, a tal ponto que ele se interroga: “Como conciliar o que foi dito há pouco: ‘O amor vem de Deus’ e agora: ‘Deus é Amor’?” (*Ep. Io. tr.*, VII, 6). A solução desta questão só é possível se

³⁹¹ “Rogai a Deus a graça de vos amar uns aos outros” (*Ep. Io. tr.*, X, 7).

³⁹² “E o que será esse dom, senão a Caridade que nos conduz a Deus e sem o qual, qualquer outro dom de Deus não nos leva a Deus?” (*Trin.*, XV, 18, 32).

³⁹³ Essa é uma afirmação do apóstolo João que Agostinho repete diversas vezes em suas obras da maturidade, especialmente em *A Trindade* e no *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Vale ainda salientar que, embora as duas traduções sejam possíveis, Agostinho usa mais frequentemente a expressão “Deus é Amor” do que “Deus é Caridade”.

aceitarmos a autoridade da revelação que ensina que Deus é uma Trindade de Amor. De modo que, essa dupla função é realizada pela terceira pessoa de Deus, visto que, ela é o amor que une as outras duas pessoas divinas³⁹⁴ e, simultaneamente, derrama esse amor divino em nossos corações³⁹⁵. Mas, deixemos que o próprio Agostinho nos explique essas coisas.

Com efeito, Deus é Pai, Filho e Espírito Santo. [...] E os três não são senão um só Deus, não três deuses. Se o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, e se aquele em quem habita o Espírito Santo possui o amor, então, Deus é amor, mas o amor que vem de Deus (*Ep. Io. tr.*, VII, 6).

Pelo que se a Escritura proclama: Deus é Amor, e o amor vem de Deus e age em nós para que permaneçamos em Deus e Deus em nós, e isto o sabemos porque ele nos deu do seu Espírito, então o mesmo Espírito é Deus Amor (*Trin.*, XV, 19, 37).

Consequentemente, o Espírito Santo, que procede de Deus, quando é outorgado ao homem, inflama-o de amor por Deus e pelo próximo, sendo ele mesmo o Amor (*Trin.*, XV, 17, 31).

Ora, Deus faz dom de si mesmo com um único propósito, o de nos tornar capazes de amar do jeito que Ele ama. Agostinho, confirma essa tese em forma de pergunta: “Não é evidente que é o Espírito Santo que age no homem para que haja nele a dileção e a caridade?” (*Ep. Io. tr.*, VI, 9); afinal, se alguém realmente “... ama o irmão, o Espírito de Deus está nele” (*Idem.*, VI, 10); uma vez que, não “... é possível estar aí a caridade, sem estar o Espírito de Deus!” (*Ibidem.*, VI, 10). Por conseguinte, Deus faz de si mesmo dom, a fim de que, vivendo e agindo em nós, Ele nos torne capazes de amar os nossos semelhantes com perfeita caridade.

Ora, esse dom da caridade divina, produzirá muitas mudanças no modo de vida daqueles que o acolhem. Vejamos, por exemplo, o caso das quatro paixões da alma que, no capítulo anterior, mostramos o aspecto negativo delas tal como Agostinho as explicou no diálogo *O livre-arbítrio*. No entanto, essa visão desfavorável das mesmas não é definitiva em seu pensamento; visto que, o dom da caridade, uma vez acolhido, as torna boas. Um exemplo disso está no modo como os cidadãos da *Cidade Celeste*, que ainda peregrinam neste mundo, vivenciam esses afetos.

Entre nós, [...] os cidadãos da Cidade Santa de Deus, que vivem segundo Ele na peregrinação desta vida, temem e desejam, sofrem e gozam. E, como seu amor é reto, têm retas essas afeições. Temem a pena eterna e desejam a vida eterna. Sofrem na realidade, porque ainda gemem em si mesmos, à espera da adoção e da redenção do corpo, e gozam em esperança, pois se cumprirá a palavra escrita: A morte foi absorvida pela vitória. Mais ainda, temem pecar e desejam perseverar; doem-se de seus pecados e gozam em suas boas obras (*Civ.*, XIV, 9, 1).

³⁹⁴ “E se o amor com que o Pai ama o seu Filho e o Filho ama o Pai revela de modo inefável a comunhão entre ambos, o que há de mais certo que se denominar propriamente caridade aquele que é Espírito comum a ambos?” (*Trin.*, XV, 19, 37).

³⁹⁵ “Pois assim está escrito: *A caridade é a plenitude da Lei* (Rm 13,10), e: *O amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado* (Rm 5, 5)” (*Nat. et gr.*, XVII, 18).

Todavia, receoso de que alguém pudesse questionar a validade desse exemplo, o bispo de Hipona lança mão de outro fato para demonstrar a possibilidade de as paixões humanas se tornarem boas, desde que sejam movidas pela divina caridade. Só que desta vez ele oferece como paradigma a maneira como Jesus de Nazaré as vivenciou.

Mas, se a reta razão dirige e endereça a seu fim próprio semelhantes afeições, quem ousará chamá-las enfermidades da alma ou paixões viciosas? Por esse motivo, *o Senhor; [...] fez uso delas, quando julgou dever fazê-lo*. Porque a verdade é que nele, [...] não era falso tal afeto. Logo, quando em seu Evangelho se conta *que se contristou com ira* por causa da dureza de coração dos judeus, [...] *que derramou lágrimas*, quando ia ressuscitar Lázaro, *que desejou celebrar a Páscoa em companhia de seus discípulos*, que, ao aproximar-se a paixão, *sua alma esteve triste*, contam-se coisas verdadeiras. Entretanto, Ele, por graça e dispensação sua, teve esses movimentos em seu ânimo humano, quando quis, como, quando quis, se fez homem (*Civ.*, XIV, 9, 3. grifo nosso).

Sendo assim, a própria vontade humana, que é responsável por guiar os afetos da alma, também é reabilitada pelo dom da caridade. De forma que esta “... vontade inflamada de amor divino” (*Gr. et lib. arb.*, 17, 34), se torna forte o suficiente para conduzir as paixões humanas de acordo com a ordem natural e a lei eterna, uma vez que foi restaurada. Pois, é o que Agostinho afirma em sua obra *O espírito e a letra*:

Nós [...] asseveramos que *a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça*, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável, que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fê, e não pela visão (*Spir. et litt.*, III, 5. grifo nosso).

Portanto, é aderindo a Deus pelo livre-arbítrio da vontade através da prática da virtude e pedindo a Deus a graça de amar os outros como Ele os ama que o amor humano será conduzido pelo amor divino, isto é, pelo dom da Sua caridade ³⁹⁶. E a partir daí, uma vez que nele, amor e essência coincidem ³⁹⁷, o ser humano experimentará dentro de si uma profunda transformação, isto é, sua vontade e seu amor serão restaurados de acordo com a sua natureza original (*Civ.*, XIV, 11, 1).

Além disso, vale ressaltar que, embora tenha repetido tantas vezes que “... Deus é Amor” (*Trin.*, VIII, 8, 12) e que “... Deus é caridade” (*Idem.*, XV, 17, 28), o bispo de Hipona parece insatisfeito e apreensivo de que alguém não entenda corretamente as suas palavras ou venha a distorcê-las. Por isso, ele resolve arrematar o seu raciocínio, afirmando: “Esse contexto

³⁹⁶ “... pela caridade que se manifesta como dom de Deus ...” (*Gr. et lib. arb.* 18, 39).

³⁹⁷ Conferir no segundo capítulo a subseção 3.1.6.

de tanta autoridade esclarece suficiente e claramente que a dileção fraterna, ou seja, o amor recíproco, não somente procede de Deus, mas é o próprio Deus” (*Trin.*, VIII, 8, 12). Assim sendo, não há mais dúvidas de que ao defini-Lo dessa forma, Agostinho não está falando de qualquer caridade, mas está se referindo, especificamente, àquela que é *fraterna*. Portanto, ousamos afirmar que *ela* é o Deus-Amor que, fazendo-se dom, vive e ama em nós; ou melhor, que a *caridade fraterna* é o próprio Deus amando, em nós e através de nós, a todos os seres humanos.

Todavia, alguém poderá nos questionar dizendo que tudo isso é pura teologia. No entanto, os eruditos da antiguidade tardia, antes do Hiponense, usando de uma linguagem filosófica, chamavam esse processo de *teosis* ou doutrina da participação humana em Deus ou, mais precisamente, de *deificatio* (deificação)³⁹⁸. Agostinho, embora raramente, também usa esse termo latino, como por exemplo numa carta a Nebrídio quando o aconselha a procurar alívio não nas atividades deste mundo, mas na deificação do ócio³⁹⁹. Porém, como esse termo está carregado de caráter misterioso e neoplatônico, a partir de então, ele resolve deixar de utilizá-lo⁴⁰⁰; e, especialmente nas obras da maturidade, o bispo de Hipona prefere falar dessas mesmas coisas utilizando-se de uma linguagem própria das Sagradas Escrituras⁴⁰¹.

Podemos concluir dizendo que aquele que vivência esse amor ou caridade fraterna, proporcionado pela recepção do dom divino, alcança verdadeira união com Deus, tanto quanto isso é possível ainda nesta vida. Todavia, nessa comunhão mística, a natureza humana não é

³⁹⁸ O termo *deificatio* (deificação ou divinização) refere-se a um “... processo pelo qual os seres humanos são divinizados pela graça. [No entanto, esse termo] tem como origem uma noção pagã, inconcebível para a espiritualidade judaica [...] e se desenvolveu no mundo greco-romano como forma extrema de veneração a um soberano, em vida ou postumamente. Esse termo foi adotado pelos Padres gregos para descrever o efeito da Encarnação sobre a natureza daqueles que são incorporados a Cristo” (Bonner, 2018, p. 320).

³⁹⁹ Eis o trecho da carta a Nebrídio: “Mas acho que nem aqueles que se encarregam da administração pelo desejo de honra temporal, nem aqueles que, sendo cidadãos privados, desejam a vida pública, recebem o grande bem de impedir com a morte a familiaridade que buscamos em meio ao barulho de reuniões e invasões tumultuadas. Por outro lado, ambos poderiam ser deificados no retiro”. – “*Mas yo pienso que ni a esos que se encargan de la administración por deseo del honor temporal, ni a los que, siendo ciudadanos particulares, apetecen la vida pública, se les concede ese tan gran bien de trabar con la muerte la familiaridad que buscamos en medio del estrépito, de las reuniones y correrías tumultuosas. En cambio, unos y otros podrían deificarse en el retiro*” (*Ep.*, 10, 2).

⁴⁰⁰ A respeito do uso da palavra *deificatio* (deificação) por Agostinho, Lope Cilleruelo afirma: “Agostinho, influenciado pelo neoplatonismo, sustentou que há uma parte divina no homem (cf. *Contra os Acadêmicos I 1.1*: PL 32.905; *I 1,3 col.907*). A palavra “deificar”, de caráter misterioso e neoplatônico, alude à “união transformadora”; como uma palavra ambígua, Agostinho não a usou novamente” – “*Agustín, influido por el neoplatonismo, mantenía que en el hombre hay una parte divina (cf. Contra los académicos I 1,1: PL 32,905; I 1,3 col.907). El vocablo “deificarse”, de carácter misterioso y neoplatónico, alude a la «unión transformante»; como vocablo ambiguo, Agustín no volvió a utilizarlo*” (1986, p. 59).

⁴⁰¹ Sobre essa questão, David Vincent Meconi explica: “A fim de compreender como Agostinho entende a vida deificada, voltemos agora às três principais imagens que ele utiliza para iluminar tão grande promessa: 1) linguagem de recapitulação na qual o doador de vida natural é também o doador de vida divina; 2) a “grande permuta” na qual Deus se torna homem para que os homens possam tornar-se deuses; 3) a linguagem mais explicitamente escriturística da adoção divina” (2016, p. 265-266).

destruída, antes ela é restaurada (*Trin.*, XIV, 14, 18); visto que recupera sua bondade original que tinha no momento da criação. No entanto, a natureza humana não poderá realizar essa restauração por si mesma (*Idem.*, XIV, 16, 22), ao contrário, tanto mais progredirá, quanto mais ela for ajudada pela graça de Deus (*Ibdem.*, XIV, 17, 23).

Este nível de amor fraterno praticado sob o impulso do dom divino, que é o próprio Deus vivendo e amando através de nós, é o terceiro e o mais alto grau da caridade que alguém pode experimentar nesta vida. No entanto, esse estágio é muito raro e difícil de ser alcançado, uma vez que supõe uma total doação de si mesmo a Deus; mas, não é impossível, desde que haja uma entrega genuína e uma verdadeira acolhida do dom divino. E é, exatamente, nesse nível de vivência do amor que, no pensamento de Agostinho, se encontra o que ousamos denominar de a *terceira passagem* do *amor-desejo* para o *amor-caridade*.

4.4 Os benefícios de amar com perfeita caridade

Mas, o que realmente ganham aqueles que amam com essa caridade perfeita? Pois, se viver essa caridade é doar-se inteiramente a Deus e ao próximo, o que fica para aquele que ama dessa forma? Na verdade, a verdadeira caridade não gera benefícios apenas para os que são amados, ela também produz frutos maravilhosos na vida dos que amam ⁴⁰². Se, de fato, o que está na base de um relacionamento qualquer é a perfeita caridade, todos os envolvidos nele se beneficiam; porém, os amantes são mais favorecidos do que os amados. Dito de outro modo, os maiores agraciados não são os que recebem donativos da caridade alheia, por mais necessários que lhes sejam os bens auferidos, mas, sim, aqueles que os partilham, que servem e doam-se aos outros.

4.4.1 A posse de Deus e a verdadeira liberdade

Se dúvida não existe maior benefício do que a certeza de ter consigo o próprio Deus. Afinal, como já demonstramos, Deus é o único bem que pode ser possuído com total segurança. No entanto, alguém só é capaz de amar com caridade se a possuir; e a aquisição dela implica na do próprio Deus; pois, se aceitamos que “... Deus é caridade” (*Trin.*, XV, 17, 28), a lógica

⁴⁰² “Quando nos compadecemos de alguém e assumimos seus interesses, nós o fazemos certamente para a utilidade desse alguém, porque é isso que temos em vista. Mas não sei como, também se segue daí a nossa própria utilidade, porque essa misericórdia, que exercemos para com um homem necessitado, Deus não a deixa sem recompensa” (*Doctr. chr.*, I, 32, 35).

nos obriga a admitir que quem a tem consigo, também possui Deus. Todavia, além desse primeiro e maior, queremos enumerar detalhadamente os principais benefícios gerados na vida daqueles que amam com caridade fraterna.

O segundo benefício que a caridade realiza na vida de alguém é o fato de o tornar um ser realmente livre; uma vez que ela traz consigo uma “... lei imutável que liberta a todos os homens que a seguem” (*Vera rel.*, 46, 87). Aliás, a respeito dessa tese da liberdade que a caridade⁴⁰³ assegura aos que a praticam, existe uma célebre sentença do Hiponense, na qual ele afirma, categoricamente: “Ama e faze o que quiseses” (*Ep. Io. tr.*, VII, 8). Esse aforismo é, sem dúvida, empolgante⁴⁰⁴; no entanto, é preciso ter cautela na sua compreensão. Pois, o fato de muitas vezes, ela ter sido ensinada de forma descontextualizada, isso a fez vítima de interpretações equivocadas e até contrárias ao pensamento agostiniano. Entretanto, se a mesma for lida e assimilada, como parte integrante do *Comentário da Primeira Epístola de São João*, no qual foi escrita, não há como distorcê-la. Retomemo-la, então, em seu contexto original. Eis como ela aparece nessa obra:

Lembra o que recomendamos: não se distingam as ações humanas a não ser pela raiz da caridade. [...] Uma vez por todas, foi-te dado somente um breve mandamento: *Ama e faze o que quiseses*. Se te calas, cala-te movido pelo amor; se falas em tom alto, fala por amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor: *dessa raiz não pode sair senão o bem!* (*Ep. Io. tr.*, VII, 8. grifo nosso).

Se situarmos esse célebre princípio num contexto ainda maior, vemos que, no tratado anterior ao que ele aparece, Agostinho já havia dito: “Aquele pois que possui a caridade fraterna [...] não recebe outra resposta que a certeza de possuir em si a verdadeira raiz da caridade. Essa que produz frutos de boas obras” (*Ep. Io. tr.*, VI, 4). Por outro lado, quase no final do referido *Comentário*, ao retomar a questão, o bispo de Hipona afirma: “Conserva, pois, a caridade e fica tranquilo. Por que temerias causar mal a alguém? Quem pode fazer mal à pessoa a quem ama? Ama, e assim não poderás fazer senão o bem” (*Idem.*, X, 7).

A partir dessa contextualização, fica devidamente esclarecido que não é de qualquer amor que o Filósofo Africano está falando quando diz: “Ama e faze o que quiseses” (*Ibidem.*, VII, 8), mas, exclusivamente, daquele que chamamos de perfeita caridade. Logo, somente alguém que age movido por essa espécie de amor é, de fato, livre; uma vez que, apenas

⁴⁰³ Agostinho, muitas vezes, usa os termos *amor* e *caridade* como sinônimos. Um exemplo: “Nas Sagradas Letras o nome mais corrente de tal afeto é o de caridade, mas chamam-no também de amor” (*Civ.*, XIV, 7, 1).

⁴⁰⁴ Em recente artigo a pesquisadora Sílvia Maria de Contaldo faz uma análise cuidadosa dessa máxima agostiniana (2022).

essa verdadeira caridade o liberta de todos os desejos maus ou egoístas ⁴⁰⁵. Portanto, quando amamos dessa forma, nos tornamos realmente livres porque nossa vontade já não quer outra coisa senão fazer o bem a todos aqueles que amamos.

4.4.2 A possibilidade de ver Deus nesta vida

Um terceiro benefício da perfeita caridade é que a sua prática nos permite ver Deus ainda nesta vida. No entanto, como Ele é uma realidade invisível, jamais O veremos com esses olhos corporais ⁴⁰⁶; porém, se o nosso “olhar interior” for purificado pela caridade, então, isso se tornará possível. Contudo, nesta busca para conhecê-Lo e contemplá-Lo ⁴⁰⁷; precisamos ter o cuidado de não fazermos Dele uma ideia meramente racional ou imaginária. Então, em que devemos pensar se, de fato, quisermos ver a Deus? Essa questão é esclarecida por Agostinho nos seguintes termos:

Não é com os olhos, mas com o coração que é preciso procurá-lo. Mas assim como para ver o sol que nos ilumina, começamos por limpar os olhos do corpo destinados a ver tal luz, do mesmo modo, *se quisermos ver a Deus, é preciso purificar os olhos do coração* para que nos permitam vê-lo. [...] Mas que ninguém se fie na possibilidade de os olhos fazerem uma ideia de Deus. Porque — ou bem essa pessoa se representa Deus como uma forma imensa de grandeza incalculável que se estende através do espaço infinito, tal como a luz solar que aparece a nossos olhos e que se difunde tão longe quanto pode através da imensidão — ou então, se imagina Deus como um ancião venerável. Não penses nada dessas coisas. *Eis no que pensarás se quiseres ver a Deus: ‘Deus é Amor’* (*Ep. Io. tr.*, VII, 10. grifo nosso).

Diante dessa última afirmação, alguém poderia questionar, dizendo: ora, nos é dito para não fazermos uma ideia de Deus; mas o que nos é apresentado Dele nada mais é do que um novo conceito ⁴⁰⁸. Todavia, se continuarmos a leitura desse mesmo capítulo do *Comentário da Primeira Epístola de São João*, veremos que Agostinho levantará perguntas, bem mais diretas do que ousaríamos fazer-lhe, e nos dará respostas ainda mais surpreendentes. Então, deixemos que ele prossiga a sua explicação:

⁴⁰⁵ “Quando esvaziare o coração do amor terreno, haurirás o amor divino. E nele logo começa a habitar a caridade da qual nenhum mal pode proceder” (*Ep. Io. tr.*, II, 8).

⁴⁰⁶ “Ele não é um corpo para que possamos divisá-lo com os olhos corporais” (*Trin.*, VIII, 4, 6).

⁴⁰⁷ Em Agostinho, visão e conhecimento de Deus são inseparáveis. Isso é bem explícito, nas obras da maturidade como por exemplo em *A Trindade*, quando ele diz: “E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente?” (*Idem.*, VIII, 4, 6).

⁴⁰⁸ Diante desse questionamento, vale a pena ler este comentário de Nair de Assis Oliveira: “Outra constatação a respeito do “Deus é Amor” é que cada vez que vem citado [...], Agostinho inicia não, como seria de se esperar, um desenvolvimento sobre Deus e a vida trinitária, mas uma exortação à prática da caridade fraterna. Na afirmação joanina, Agostinho vê menos revelação sobre a essência de Deus do que verdade que fundamenta o mandamento do amor” (1989, p. 18).

Que figura possui a caridade? Que forma? Que estatura? Que pés? Que mãos? Ninguém pode dizê-lo. Ela possui, contudo, pés, porque levam até a igreja. Possui mãos, porque dão generosamente aos pobres. Possui olhos, porque se abrem às necessidades do indigente. [...] Esses membros não estão dispersos no espaço. Tudo é compreendido pela inteligência de quem possui a caridade. Habita na caridade e ela habitará em ti, permanece nela e ela permanecerá em ti (*Ep. Io. tr.*, VII, 10).

Portanto, Deus não é uma criação de nossa mente. Ao contrário, Ele é real e sua essência é justamente o amor-caridade. De modo que, realmente, não é possível conhecê-Lo ou contemplá-Lo apenas raciocinando ou imaginando, mas tão somente amando, uma vez que só “... os puros de coração verão a Deus” (Mt 5, 8)⁴⁰⁹. Logo, o que nos impede de vê-Lo não é a nossa corporeidade, mas, o egoísmo que cega o nosso olhar interior. Porém, a cura para esta cegueira é, exatamente, a caridade fraterna. Em *A Trindade*, Agostinho nos confirma tudo isso, quando escreve:

Que ninguém diga: ‘Não sei o que amar’. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que o do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido, porque lhe está mais presente. Deus lhe será mais conhecido porque lhe é mais íntimo. [...] Por isso, um pouco adiante, o apóstolo acrescenta: *Quem não ama seu irmão a quem vê, a Deus, que não vê, não poderá amar*. E o motivo de não ver a Deus é a falta de amor ao irmão. Quem, pois, não ama o irmão não está no amor, e quem não está no amor não está em Deus, porque *Deus é Amor*. [...] Vê o irmão com os olhos humanos, mas com eles não pode ver a Deus. Mas se amasse aquele ao qual vê com olhos humanos, com um amor espiritual, veria a Deus, que é o próprio Amor, o qual pode ser visto com o olhar interior (*Trin.*, VIII, 8, 12).

Essas afirmações feitas em *A Trindade* são reforçadas no *Comentário da Primeira Epístola de São João*, quando Agostinho, de modo mais categórico, afirma que apenas o amor ao próximo é a verdadeira expressão de amor a Deus. Sendo assim, a caridade fraterna nos dará a oportunidade de ver a Deus; pois, quanto mais crescemos nessa forma de amar, mais o nosso “olhar interior” se purifica, nos ajudando a vê-Lo cada vez melhor. Eis aqui suas palavras inquietantes e desafiadoras:

E por que este homem não vê a Deus? Porque ele não tem o amor em seu coração. Não vê a Deus, porque não tem amor. E não tem amor porque não ama o seu irmão. Eis porque não vê a Deus: porque não tem o amor em si. Assim, quem tem o amor, vê a Deus, porque ‘Deus é Amor’. E aquele olho interior se purifica mais e mais, pelo amor (*Ep. Io. tr.*, IX, 10).

Por conseguinte, se “... a dileção fraterna, ou seja, o amor recíproco [...] é o próprio Deus” (*Trin.*, VIII, 8, 12); então, ao percebermos essa caridade divina agindo através de nós, é

⁴⁰⁹ Essa citação do Evangelho de Mateus é uma das preferidas de Agostinho. Ela é encontrada com frequência nas obras de sua maturidade.

a própria ação de Deus que estamos contemplando. Afinal, de fato, Agostinho nos confirma isso quando declara: “... sim, tu a vês, a Trindade, se vês a caridade” (*Idem.*, VIII, 8, 12). E, nesse sentido, ele não se cansa de argumentar: “Tu podes me replicar: — Não vejo a Deus! Acaso poderás me dizer: — Não vejo os homens? — Ama, pois, teu irmão! Se amas o irmão que vês, pelo fato mesmo, verás a Deus, pois verás a própria caridade e nela habita Deus” (*Ep. Io. tr.*, V, 7). Sendo assim, é quando amarmos os outros com caridade fraterna que o nosso “olhar interior” se purificará e só, então, conseguiremos ver a Deus.

4.4.3 A possibilidade de fruir de Deus e do próximo

Seguindo a mesma lógica, podemos dizer que a caridade fraterna nos possibilita, já nesta vida, fruirmos não só de Deus, mas também do próximo. Na verdade, afirmar essa tese, a partir do raciocínio que estamos desenvolvendo, parece evidente; no entanto, prová-la com os textos do próprio Agostinho já não é uma tarefa fácil; pois, este é um dos pontos mais polêmicos de sua doutrina ética ⁴¹⁰. Aliás, essa é uma dificuldade que ele mesmo reconhece, quando escreve:

E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! [...] Assim, constitui grande questão saber se os homens devem gozar ou usar uns dos outros, ou se podem ao mesmo tempo gozar e usar deles. Com efeito, um preceito nos foi dado: amar-nos mutuamente. Trata-se, porém, de saber se o homem deve amar seu semelhante por ele próprio ou por outro fim. Se for por ele próprio, nós gozamos dele, se for por outro motivo, nós nos servimos dele. A mim parece que ele deve ser amado por outro fim. Isso porque aquele que deve ser amado por si mesmo constitui em si a vida bem-aventurada (*Doctr. chr.*, I, 22, 20. grifo nosso).

Nesta passagem, vemos que, embora o Hiponense inicie reconhecendo a alta dignidade da pessoa humana e, a seguir, coloque a dificuldade em questão, ele conclui afirmando que não se deve amar o ser humano por si mesmo, mas, por outro fim que seja capaz de nos garantir a verdadeira felicidade. Aliás, assim como as palavras finais dessa citação, muitas outras podem ser encontradas, nessa mesma obra, que nos levam a acreditar que ele teria vetado, por completo, a mútua fruição entre os seres humanos, visto que apenas de Deus se deve fruir. Porém, se concluirmos assim a análise dessa questão em Agostinho, o seu pensamento soará incoerente, uma vez que amar os outros com *perfeita caridade*, isto é, com *gratuidade e benevolência*, parece ser o contrário de se *usar* deles apenas como *um meio*, ainda que seja para obter a fruição de Deus.

⁴¹⁰ Para uma visão sintética dessa polêmica entre os intérpretes de Agostinho, vale a pena ler na enciclopédia de organizada por Fitzgerald o verbete *Uti-frui* escrito por Raymond Canning (2018, p. 947-948).

Todavia, um estudo comparativo dos seus textos nos revela uma posição bem mais equilibrada com relação a essa questão. Em *A Trindade*, por exemplo, o bispo de Hipona declara: “Como qualquer criatura nos é igual ou inferior, havemos de nos utilizar da que é inferior para ir até Deus. E da que é igual haveremos de gozar em Deus” (*Trin.*, IX, 8, 13). Aqui, portanto, fica devidamente esclarecido que devemos usar de todas as criaturas inferiores para alcançarmos a fruição divina; porém, de nossos semelhantes que nos são iguais podemos fruir deles em Deus.

Na verdade, a fruição segue a mesma lógica do amor. E já que cada um deve amar o próximo como a si mesmo, é de igual modo que deve fruir dele. Logo, se de nós só nos é permitido fruir em Deus, também dos outros é apenas Nele que devemos fruir. Isto fica bastante evidente quando Agostinho diz: “Assim como não deves comprazer de ti em ti mesmo, mas naquele que te criou, também nele deves gozar daquele a quem amas como a ti mesmo. Gozemos, pois, de nós e dos irmãos, mas no Senhor ...” (*Idem.*, IX, 8, 13). Finalmente, agora se consegue entender o que o Hiponense queria dizer quando afirmou em *A doutrina cristã*: “Chamo caridade ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio, e a fruição de si próprio e do próximo por amor de Deus” (*Doctr. chr.*, III, 10, 16).

Portanto, somente a caridade fraterna nos assegura, ainda nesta vida, fruírmos, ao mesmo tempo, de Deus e do próximo, uma vez que Ele habita na caridade e nela possuímos Deus. Sendo assim, essa posse nos autoriza que “... gozemos dele, e todos nós que dele gozamos, gozamos também mutuamente uns dos outros nele” (*Idem.*, I, 32, 35). Logo, embora essa fruição ainda não seja completa na vida presente, a mesma já nos faz deveras felizes, visto que ela é uma antecipação da beatitude eterna.

4.4.4 Tornar-se semelhante a Deus e ser filho de Deus

Mas, sem dúvida, a grande realização da divina caridade⁴¹¹ é nos tornar semelhantes a Deus⁴¹², uma vez que ela nos faz capazes de amar os outros, não apenas como a nós mesmos, mas também do jeito que Deus os ama. Aliás, mais do que isto, ela nos permite amar com o

⁴¹¹ Seguindo o estilo de Agostinho, nesta última seção, estamos utilizando as expressões: *caridade divina*, *caridade fraterna*, *perfeita caridade*, ou simplesmente *caridade* com o mesmo significado.

⁴¹² Aqui cabe-nos lembrar que, em Agostinho, a questão da semelhança do ser humano com Deus tem dois aspectos. O primeiro, que é ontológico, diz respeito ao momento da criação quando Deus o faz à sua imagem e semelhança; neste sentido todo ser humano carrega dentro de si esta imagem divina. O segundo, de caráter existencial, é quando o ser humano, por sua livre vontade, se esforça para imitar o modo de amar de Deus. Na verdade, este segundo aspecto é uma reabilitação do primeiro, visto que ao assemelhar-se a Deus pela caridade, o ser humano não está fazendo outra coisa senão restaurando em si a imagem divina que fora deteriorada pelo egoísmo.

próprio amor de Deus; afinal, a caridade perfeita não é outra coisa senão Deus amando através de nós. Ao falarmos assim estamos nos referindo ao próprio Deus-Caridade agindo em nós; uma vez que, “... o Espírito Santo [...] quando é outorgado ao homem, inflama-o de amor por Deus e pelo próximo, sendo ele mesmo o Amor” (*Trin.*, XV, 17, 31).

E ao nos tornar semelhantes a Deus, a caridade nos faz também seus filhos. Pois, se, em termos corporais, o que identifica alguém como filho de outrem é a semelhança física; de igual modo, espiritualmente, o que distingue os verdadeiros filhos de Deus é, exatamente, a caridade ⁴¹³. Logo, embora muitos aleguem ser filhos de Deus, somente os que a põem em prática, de fato, o são. Neste ponto Agostinho é bastante enfático, quando diz: “Os que possuem a caridade nasceram de Deus. Os que não a possuem não nasceram de Deus” (*Ep. Io. tr.*, V, 7); portanto, quem “... age contra a caridade e contra o amor fraterno, que não ouse se gloriar de ter nascido de Deus!” (*Ep. Io. tr.*, V, 3). E a sua insistência nesse tema é a tamanha que, ao falar do batismo, ele assevera:

Tal é a perfeita caridade, [...] Quem nasceu de Deus a possui. [...] Eis um batizado que recebe o sacramento do novo nascimento. Ele recebe um sacramento — um grande sacramento, divino, santo e inefável. Eis algo magnífico: ele torna-se homem novo pela remissão de todos os seus pecados! Que ele se pergunte, contudo, se em seu coração está perfeito aquilo que se realizou em seu corpo. Verifique se possui a caridade. Só então diga: eu nasci de Deus! Mas se não possuir a caridade, ele possui sem dúvida, o caráter do sacramento que lhe foi imposto. Não deixa, porém, de ser um desertor, alguém que se afasta do caminho. Que possua então a caridade! Caso contrário, que não diga ter nascido de Deus (*Idem.*, V, 6).

Portanto, somente a vivência da caridade fraterna nos faz autênticos filhos de Deus. E essa filiação divina é um benefício tão sublime que o bispo de Hipona nos adverte, dizendo: “Não sejais ingratos para com a graça tão imensa daquele que tendo um único Filho não quis que ele fosse o único. Para que tivesse irmãos, adotou filhos que, como o Filho, pudessem possuir a vida eterna” (*Ep. Io. tr.*, VIII, 14). No entanto, deixemos que o próprio Agostinho conclua a explicação desse incomparável fruto da verdadeira caridade, com as seguintes palavras: “Os que amam a Deus e fazem a sua vontade, formam com ele uma só família, da qual ele é o Pai” (*Vera rel.*, 46, 89).

4.4.5 A caridade e a vida eterna

Podemos concluir dizendo que a perfeita caridade funciona como uma entrada para a beatitude eterna. Todavia, se nos empreendimentos deste mundo, o valor entregue como

⁴¹³ “A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus ...” (*Ep. Io. tr.*, V, 7).

garantia é retomado, por quem o concedeu, quando o negócio se conclui; em nossa relação com Deus as coisas se dão de modo bem diferente. Em primeiro lugar porque é Deus mesmo quem nos dá a caridade nesta vida; e quando chegarmos na eternidade Ele não a retirará de nós, ao contrário, completá-la-á abundantemente ⁴¹⁴, uma vez que só ali seremos capazes de recebê-la em toda a sua plenitude.

Além disso, todas as coisas passarão, mas a caridade permanecerá eternamente. Afinal, quando chegar a vida futura, que há de vir, tudo o que existe neste mundo se extinguirá⁴¹⁵: os bens, os males e até as virtudes (*Trin.*, XIV, 9, 12). Quando lá chegarmos, mesmo a fé e a esperança desaparecerão, visto que não será mais necessário esperar pelo que se encontra presente, nem acreditar num Deus que já contemplaremos face a face ⁴¹⁶. Agostinho esclarece estas verdades, em *A doutrina cristã*, nos seguintes termos:

Por tudo isso, diz o apóstolo: ‘Agora permanecem fé, esperança e caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade’, pois ao chegar cada um à vida eterna, cessarão a fé e a esperança, permanecendo a caridade, mais ardente e segura (*Doctr. chr.*, I, 39, 43).

... à fé sucederá a clara visão que teremos na vida futura. À esperança sucederá a posse da própria beatitude à qual haveremos de chegar. Quanto à caridade, crescerá sempre, ainda depois que desapareçam as duas primeiras virtudes (*Idem.*, I, 38, 42).

Sendo assim, a *caridade fraterna* vivida neste mundo jamais passará; ao contrário, uma vez acolhida, ela crescerá sempre mais e mais em nós. E quando chegarmos à vida futura, que há de vir, nada existirá além desse *amor* que será o próprio Deus vivendo em nós. E, nessa *dileção*, O veremos tal qual Ele é ⁴¹⁷, e Dele fruiremos, não sozinhos, mas em comunhão com todos os que O amam. Em suma, nessa *caridade fraterna*, Deus será tudo em todos e estaremos plenamente satisfeitos, porque “Ele será o fim de nossos desejos ...” (*Civ.*, XXII, 30, 1). Portanto, naquele sábado da vida eterna, repousaremos n’Ele (*Conf.*, XIII, 36, 51) e, enfim, descansaremos e seremos completamente felizes por toda eternidade⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Agostinho apresenta essa ideia, comparando o mundo com um deserto e a caridade com uma fonte de água. Eis aqui o trecho central dessa alegoria: “Este mundo é para os fiéis que buscam a pátria celeste, o que foi o deserto para o povo de Israel. [...] Somos provados pelos trabalhos desta vida terrena [...], mas se não quereis morrer de sede no deserto, bebei da caridade. É uma fonte que Deus quis aí colocar para não desfalecermos no caminho. Quando chegarmos à pátria, beberemos dela ainda, com maior abundância” (*Ep. Io. tr.*, VII, 1).

⁴¹⁵ “Essa belíssima ordem de coisas ‘muito boas’, uma vez cumprido o seu papel, toda ela passará; porque terão tido um amanhecer e uma tarde” (*Conf.*, XIII, 35, 50).

⁴¹⁶ “Face de Deus significa sua manifestação e não essa parte do corpo ...” (*Civ.*, XXII, 29, 1).

⁴¹⁷ Em sua primeira epístola, São João afirma: “Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1Jo 3, 2). Esse versículo das Sagradas Escrituras é citado e comentado diversas vezes por Agostinho, especialmente, nas suas obras da sua maturidade.

⁴¹⁸ “Ali descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim!” (*Civ.*, XXII, 30, 5).

5 CONCLUSÃO

Iniciamos este arremate com um resumo das ideias principais de cada capítulo. A seguir detalhamos a solução encontrada para o problema fundamental que norteou toda a nossa pesquisa. Logo após, retomamos as respostas à duas questões que estão relacionadas diretamente à primeira. Em seguida, compartilhamos alguns insights dentre os muitos que tivemos. Depois disso, sugerimos algumas questões que ainda necessitam ser aprofundadas. Finalizamos com breves palavras que expressam nossos sentimentos por ter realizado esse trabalho.

Do primeiro capítulo podemos dizer que a contribuição de Platão foi realmente decisiva na formulação do pensamento agostiniano sobre o amor, visto que naquele já se encontrava a tese fundamental que fora assumida pelo Filósofo Africano de que “o amor é uma espécie de desejo”. Quanto aos estoicos, a influência deles também foi determinante no que diz respeito à formulação de Agostinho acerca das quatro paixões da alma, tanto no aspecto negativo quanto positivo das mesmas, além de reforçaram nele a ideia da virtude como um caminho seguro para a felicidade. De Plotino, o bispo de Hipona recebeu várias influências, porém, no que se referente ao amor, certamente, a mais importante foi a ideia de que o próprio Deus colocou na alma humana o desejo de se unir a Ele.

Do segundo capítulo, deduzimos que, para o Hiponense, o amor é, de fato, uma espécie de desejo, o qual constitui a própria essência do ser humano. Todavia, esse pode ser direcionado tanto para os bens deste mundo quanto para o Bem supremo que é Deus. No primeiro caso o *appetitus* (desejo) se transforma em *cupiditas* (cobiça) e no segundo em *caritas* (caridade).

Em seguida, entendemos que, de acordo com Agostinho, o amor é também uma virtude. Nesse caso, sua originalidade está em afirmar que a melhor definição de virtude é dizer que ela é a ordem do amor. Além disso, nesse ordenamento do amor-desejo, a nossa vontade tem um papel indispensável, no entanto, somente uma vontade boa tem condições de ordená-lo e fazê-lo seguir a lei natural e eterna.

Concluimos também que, para o bispo de Hipona, o amor é o fundamento de todas as sociedades humanas. Uma vez que elas se constituem a partir daquilo que é amado pelos seus membros. Logo, se seus amores forem bons, a sociedade também será boa; porém, se forem maus, a mesma será má. Além disso, o Hiponense afirma que a espécie humana espalhada por toda a terra pode ser dividida em apenas duas associações espirituais que ele denomina de *Cidade Celeste* e *Cidade Terrestre*. Na primeira, seus habitantes amam a Deus acima de tudo e,

por causa d'Ele, amam-se uns aos outros; na segunda, ao contrário, seus cidadãos amam em primeiro lugar a si mesmos e, em vista desse amor próprio, amam os bens deste mundo e os outros.

Finalizando este capítulo, inferimos que a melhor expressão de amor à Deus é, sem dúvida, o amor fraterno; e que o próximo não é somente aquele que está perto de nós, mas qualquer pessoa humana. Sendo assim, devemos amar a todos com caridade fraterna, começando pelos parentes e amigos, estendendo esse amor aos mais carentes em busca de igualdade social e, por fim, amando até os nossos inimigos.

Do terceiro capítulo, inicialmente, concluímos que o desejo humano (*appetitus*) que é algo natural e ontológico se identifica com o *eros* platônico. No entanto, este não é uma potência indiferenciada, quer dizer, não é o mesmo em toda a alma. Pois, assim com esta se divide, aquele também se diferencia, ou seja, a cada parte da alma corresponde uma espécie de desejo. Por outro lado, o desejo de Deus, que se encontra na parte superior da alma, uma vez despertado, não repousa enquanto não possui Aquele pelo qual anseia. No entanto, para chegar a isso, este santo desejo precisa crescer a ponto de levar o ser humano a se entregar inteiramente a Deus, só assim O possuirá e será totalmente satisfeito, pois, Deus é o bastante para suprir todos os seus anseios. E quando este verdadeiramente O encontra, percebe que, muito antes disso, Ele já o amava, pois, afinal, Deus é o Amor em sua forma mais plena.

Depois disso, entendemos que para alcançar Deus precisamos antes encontrarmos a nós mesmos, uma vez que Ele habita no mais profundo de nosso ser. E embora o objetivo dessa busca seja a posse de Deus, o que realmente acontece é uma união com Deus, visto que não se consegue possuí-Lo. Ora, nesta união o que se deseja é a fruição de Deus, pois só ela pode nos fazer completamente felizes. Todavia, como Deus é Amor, somente a caridade nos garante essa união com Ele.

A seguir deduzimos que o amor humano, mesmo no seu grau mais elevado, é sempre desejo. Porém, o amor divino é isento de todo desejo, mas, não de afeto; pois, sua busca pelo outro é sempre gratuita e benevolente. Ou melhor, enquanto nosso amor é *eros*, o amor de Deus é *ágape*. No entanto, é nesse ponto se manifesta a grande revolução proposta por Agostinho: é possível haver uma subsunção entre *eros* e *ágape*, ou seja, o nosso amor pode ser transformado pelo amor divino, e assim poderemos imitar o modo divino de amar. Porém, jamais conseguiremos amar dessa forma sem a graça divina. Por isso, Deus oferece a si mesmo como dom para que o ser humano se torne capaz de amar com sua própria caridade.

Finalizamos este último capítulo evidenciando que num relacionamento humano baseado na verdadeira caridade, ou seja, naquela que é dom divino, o que ama obtém mais

benefícios do que aquele que é amado. Em primeiro lugar vale destacar a liberdade proporcionada por essa caridade, visto que do coração de quem a tem só podem sair boas ações. Em segundo, a possibilidade que ela nos assegura de fruirmos não só de Deus, mas também de nós mesmos e dos outros. Em terceiro, Agostinho insiste na possibilidade de que a vivência dela nos dá chance de ver a Deus ainda nesta vida, não com os olhos corporais, mas com os olhos da mente; pois, uma vez que Ele é a própria caridade fraterna, quem ama dessa forma O ver nas ações de amor para com os outros. Por fim, o exercício dessa caridade divina torna-se a garantia da nossa beatitude eterna na presença de Deus.

Realizada a síntese das principais ideias apresentadas no desenvolvimento desse trabalho, concentremo-nos agora na resposta à questão central que norteou toda a nossa pesquisa, ou seja: como o ser humano, que é essencialmente amor-desejo, pode viver uma ética do amor-caridade, que é própria do ser divino?

Inicialmente é preciso entender que, assim como a alma humana, o desejo também é dividido em três tendências. De modo que na parte básica da alma, o desejo se volta para as realidades corpóreas e sensíveis; na sua componente central, ou coração, esse se dirige para a vida ativa e social; na parte superior, o desejo busca satisfazer as carências da vida contemplativa. Portanto, se quisermos, realmente, amar a Deus com verdadeira caridade, nossa entrega a Ele deve ser completa. Assim sendo, toda a nossa vida sensível, ativa e contemplativa precisa estar envolvida nesse amor, ou melhor, devemos amar a Deus com todas as partes de nossa alma.

Isso posto, detalhemos agora o processo de transição do desejo para a caridade. Iniciemos por dizer que na busca de satisfazer as necessidades da alma, o *appetitus* se dirige ora para os bens transitórios, ora para o Bem eterno. E quando este se inclina para os bens inferiores é classificado como amor mau; então, é chamado de *cupiditas*. Porém, quando se volta para o Bem supremo, que é o próprio Deus, é um amor bom; por isso, o Hiponense o denomina *caritas*. Desta forma, ao trocar o *amor ao mundo* pelo *amor a Deus*, o ser humano já está fazendo uma passagem do *amor-desejo* para o *amor-caridade*.

Todavia, a caridade também pode ascender em três níveis; de modo que essa transição do *amor mundi* para o *amor Dei* é apenas o primeiro movimento que a alma humana é capaz de realizar do desejo para a caridade, atingindo assim o seu primeiro nível. Porém, nesse grau, exceto pela denominação de *caritas*, o pensamento de Agostinho não vai muito além do que, sobre isso, escreveram Platão e Plotino.

No entanto, o bispo de Hipona ultrapassa os gregos quando cria a ideia do *ordo amoris* ou *ordinata dilectio*. Agora, a passagem se fará de um *amor desordenado* para um *amor*

ordenado. Sendo assim, a dicotomia não é mais entre os objetos de amor e desejo, mas no modo e no porquê estes são amados. Portanto, quer se ame a Deus quer se ame o mundo, desde que se ama com ordem, esse amor é bom, melhor dizendo, é *caritas*. Se, ao contrário, se ama o mundo ou mesmo a Deus desordenadamente, esse amor é mau, ou seja, é *cupiditas*.

Aqui entra em cena a doutrina da distinção *uti-frui* da ética agostiniana. De acordo com esta, o amor de *fruição* é aquele pelo qual se ama alguma coisa por ela mesma; e o amor de *uso* é aquele pelo qual se ama algo como meio para se alcançar aquilo que pode nos fazer felizes. Assim sendo, como apenas Deus é capaz de nos satisfazer plenamente, então, devemos *usar* de todas as coisas por causa do amor de Deus, ou seja, tendo em vista a Sua *fruição*.

Logo, quando o amor está desordenado, isto é, fruindo do que deve ser usado e usando do que deve fruído, esse modo de amar nada mais é do que *cobiça*. Porém, quando o amor está ordenado, ou seja, usando do que deve ser usado e fruindo do que deve ser fruído, esse é *caridade*. Dessa forma, chegamos ao *segundo nível* de passagem do *amor-desejo* para o *amor-caridade*.

No entanto, a *caritas* ainda não atingiu o seu nível mais alto. Assim, nas obras de sua maturidade, o bispo de Hipona ultrapassa a si mesmo e descobre que é possível ir ainda mais longe no amor a Deus. Então, inspirado nos textos de São João, Agostinho entende que se Deus é Amor, para manter-se unido a Ele, é preciso amar como o próprio Deus ama.

Porém, como o ser humano pode amar dessa forma se seu amor é *eros*, enquanto o amor divino é *ágape*? Refletindo sobre essa questão, o Hiponense entende que se, de fato, Deus é Amor, se Ele realmente nos amou primeiro e continua a nos amar, então, Deus pode nos dar o dom de sua caridade. Além disso, compreende ainda que Ele nos entrega não apenas o dom de seu amor, mas a si mesmo, posto que Deus e sua caridade são a mesma coisa.

E quando, na tentativa de imitar o jeito divino de amar, pedimos a Deus a graça de amar os outros como Ele ama e Dele recebemos esse dom, então, é o próprio Deus-Caridade que estamos acolhendo. Ora, ao amar os nossos semelhantes dessa forma estamos permitindo que Ele mesmo os ame através de nós. E ao percebermos o seu amor agindo é o próprio Deus que estamos vendo. Portanto, quem chega a esse nível de vivência da caridade fraterna está realizando a última e *mais elevada* passagem do *amor-desejo* para o *amor-caridade*.

Finalizando esse ponto da questão central de nossa tese, esclareçamos ainda como a *caridade*, em cada um dos seus níveis, nos permite encontrar Deus. Não obstante, iniciemos por aquele estágio no qual isso não é possível, uma vez que, nesse nível, o amor humano nada mais é do que *cobiça*; posto que, amamos os bens deste mundo por si mesmos e neles buscamos o nosso fim último. Assim, nesse patamar, em relação a Deus, o ser humano tem apenas duas

opções: ou nega a Sua existência e, com suas próprias forças, afadigar-se para conquistar a própria realização; ou acredita em Deus, mas o concebe como um ser onipotente cuja única finalidade é lhe conceder todos os bens necessários à sua felicidade aqui e agora.

No entanto, quando alguém entende que Deus é o único bem capaz de satisfazê-lo completamente, então, desperta-se em sua alma um desejo divino, que crescerá até levá-lo a amar a Deus com todas as suas forças. Este *santo desejo* o fará procurar Deus com a finalidade de possuí-Lo. Nesse *primeiro nível do amor-caridade*, o ser humano encontrará Deus dentro de si mesmo.

Assim, mantendo-se fiel a esse amor a Deus, pouco a pouco, ele entenderá que, enquanto vive aqui, não poderá deixar de consumir os bens deste mundo. Então, passará a utilizá-los sem, no entanto, os considerar fins em si mesmos. Dessa forma, usará deles tendo em vista a fruição de Deus. Isso o fará reconhecer a bondade de todas as coisas e as amará por causa de seu amor a Deus. Nesse *segundo nível do amor-caridade*, o ser humano torna-se capaz de ver a presença de Deus nas suas criaturas.

Todavia, nesse nível de prática da caridade, a consciência de ser amado por Deus, só aumenta dia após dia. Até que, finalmente, o ser humano percebe que a melhor maneira de corresponder ao amor de Deus é amando os outros como Ele o ama. Mas, logo entende que, mesmo para isso, depende da ajuda de Deus, então, suplica a Ele o dom da caridade divina. E Deus lhe dá não apenas sua caridade, mas a si mesmo. E amando os outros com caridade fraterna, ou seja, com o amor divino, o ser humano, com os olhos da mente, ver o próprio Deus amando através de si.

Esta investigação propôs-se também examinar duas dificuldades que estão ligadas ao problema central de nosso trabalho. A primeira é a *relação* entre *desejo* e *paixões*; a segunda, entre *desejo* e *vontade*. É evidente que não foi possível dedicar a elas o mesmo tempo reservado à questão principal, de modo que as conclusões sobre as mesmas não devem ser consideradas definitivas.

Iniciemos, então, por aquela de menor complexidade que é a relação entre o *desejo* e as *paixões*. Nesse caso, as coisas ficam claras já a partir dos estoicos. Eles definem o desejo como a principal dentre as quatro paixões da alma humana. Agostinho, então, apreende essa ideia antiga através de Cícero e a segue sem grandes alterações. Obviamente que essa teoria das paixões como um todo será revisada e aprofundada por ele, especialmente, no que se refere ao aspecto positivo das mesmas. Todavia, quanto à ideia de ser o desejo a principal entre as paixões da alma, esse ponto não é alterado.

A questão mais complexa é a da *relação* entre *desejo* e *vontade*. Neste particular, os intérpretes de Agostinho se dividem, visto que, para alguns esses conceitos são idênticos, enquanto para outros são diferentes. Na verdade, esse debate vem acontecendo, há décadas, entre os comentadores estrangeiros. A nível nacional, porém, a questão sequer parece ter sido levantada, uma vez que não encontramos nenhum artigo dedicado a esse tema; e os trabalhos a que tivemos acesso, na sua maioria, tratam separadamente desses conceitos.

Nossa posição é de que, no pensamento agostiniano, *vontade* e *desejo* são, de fato, realidades *distintas*. Os argumentos que apresentamos se resumem a três: em primeiro lugar porque a vontade é uma espécie de gerenciadora das paixões; em segundo porque enquanto o desejo está espalhado por toda a alma, a vontade é uma faculdade mais ligada à razão; e terceiro, porque a vontade é livre, mas, o desejo não.

Ao longo de nossa pesquisa, além das descobertas que registramos na redação da tese com todos os argumentos e citações comprobatórias, logramos também vários insights que, embora extrapolem um pouco nossa temática, pelo menos três deles, valem a pena ser compartilhados.

O primeiro é que o amor, o qual demonstramos ser o cerne da ética do Hiponense, mais do que isso, pode dizer-se que é também o pano de fundo de todo o seu pensamento. Afinal, já em nosso texto, ficou evidenciado que, além da ética, também a sua antropologia e ontologia estão, de alguma forma, entrelaçadas ao tema do amor.

Uma segunda intuição foi a constatação de que Agostinho se manteve filósofo por toda a vida. Posto que a sua conversão ao cristianismo, que aliás se deu por inquietações filosóficas, não fez dele um fanático, antes ampliou os horizontes de seu raciocínio; de modo que ele continuou refletindo criticamente até o fim. Todavia, para que isso fosse possível, obviamente, ele teve que encontrar um jeito novo de filosofar.

Isso nos levou a entender que se quisermos realmente compreender o pensamento do Hiponense não podemos fazê-lo refém da concepção grega de filosofia. Pois, como todo grande pensador, ele também criou, para essa, a sua própria definição. Aliás, certa vez, ele disse que fazia uma *filosofia cristã* que seria, ao mesmo tempo, verdadeiro cristianismo e autêntica filosofia.

Aproximamo-nos do fim sabendo que avançamos alguns passos, ainda que pequenos, na discussão do amor em Agostinho; no entanto, reconhecemos que nosso trabalho nem de longe esgota essa matéria, visto que sua largueza e profundidade demandam uma vida inteira de pesquisas. Por isso, destacamos alguns pontos, ligados ao nosso tema, que merecem ser aprofundados.

Iniciemos pelo tema que, apesar de já termos nos posicionado sobre ele, reconhecemos que o mesmo ainda carece de muita investigação, que é a distinção entre *desejo* e *vontade*. Essa discussão é importante ser aprofundada porque há textos em que Agostinho identifica *desejo* e *amor* e outros nos quais ele iguala *vontade* e *amor*. Relacionado a essa questão, faz-se também necessário investigar acerca da *natureza da vontade antes e depois da queda* do ser humano, pois certamente essa não é igual nas duas situações; e talvez a ausência de pesquisas acerca desse ponto seja a causa da confusão que muitos fazem entre os conceitos de *vontade* e *desejo*.

Outro problema ligado ao nosso tema e no qual tocamos de modo muito breve, visto que dele não podíamos fugir completamente, é o da relação entre *amor humano* e *graça divina*, o que implica necessariamente em discutir uma outra relação que é entre a *natureza humana* e o *dom da caridade*. O esclarecimento dessas questões são fundamentais para a compreensão do pensamento de Agostinho, por isso, deveriam ser objeto de mais investigações.

Ditas essas coisas, parece que concluímos a nossa tese; obviamente, sem a pretensão de ter esgotado o assunto. Porém, de uma coisa temos certeza, foi fascinante investigar o amor em Agostinho e entender todo o dinamismo que acontece, dentro de nós, entre o amor-desejo e o amor-caridade.

Por fim, constatamos que Agostinho é um pensador cativante, inquietante e provocante; uma vez que ele instiga não apenas nossa mente, mas, sobretudo, nossa vida, despertando-nos para a necessidade urgente de colocarmos em prática o que filosofamos. Afinal, na concepção do Filho de Tagaste, só faz sentido obter uma sabedoria, por mais elevada que seja, se esta for capaz de transformar a nossa existência.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. 450 p. (Patrística; 10).
- AGOSTINHO, Santo. Solilóquios. Tradução de Adauray Fiorotti. *In: Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 9-108. (Patrística; 11).
- AGOSTINHO, Santo. A fé e o símbolo. Tradução e notas de Fabricio Gerardi. *In: A fé e o símbolo; Primeira catequese aos não cristãos; A disciplina cristã; A continência*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 11-59. (Patrística; 32).
- AGOSTINHO, Santo. Primeira catequese aos não-cristãos. Trad. de D. Paulo A. M. Roxo. *In: A fé e o símbolo; Primeira catequese aos não cristãos; A disciplina cristã; A continência*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 61-145. (Patrística; 32).
- AGOSTINHO, Santo. A disciplina cristã. Trad. e notas de Fabricio Gerardi. *In: A fé e o símbolo – Primeira catequese aos não-cristãos – A disciplina cristã – A continência*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 147-177. (Patrística; 32).
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. e introd. de Augustino Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 723 p. (Patrística; 7).
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Patrística; 8).
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos salmos**. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. Salmos 1-50. 922 p. (Patrística; 9/1).
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos salmos**. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. Salmos 51-100. 1202 p. (Patrística; 9/2).
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos salmos**. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1998. Salmos 101-150. 1172 p. (Patrística; 9/3).
- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 277 p. (Patrística; 17).
- AGOSTINHO, Santo. A verdadeira religião. Trad. de Nair de Assis Oliveira. *In: A verdadeira religião; O cuidado com os mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 15-138. (Patrística; 19).
- AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. Trad. Agostinho Belmonte. *In: Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498. (Patrística; 21).
- AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. *In: Comentário ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643. (Patrística; 21).

AGOSTINHO, Santo. Enquirídio. *In: O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé.* Trad. de D. Paulo E. Arns; Int. de Heres D. de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2017, p. 315-437. (Patrística; 36).

AGOSTINHO, Santo. O espírito e a letra. Trad. de Agostinho Belmonte. *In: A Graça (I):* 3. ed., Paulus, São Paulo, 2007. p. 17-100. (Patrística; 12).

AGOSTINHO, Santo. A natureza e a Graça. Trad. de Agostinho Belmonte. *In: A Graça (I):* 3. ed., Paulus, São Paulo, 2007. p. 111-197. (Patrística; 12).

AGOSTINHO, Santo. A graça e a liberdade. Trad. de Agostinho Belmonte. *In: A Graça (II).* São Paulo: Paulus, 2007. p. 7-77. (Patrística; 13).

AGOSTINHO, Santo. A correção e a graça. Trad. de Agostinho Belmonte. *In: A Graça (II).* São Paulo: Paulus, 2007. p. 81-137. (Patrística; 13).

AGOSTINHO, Santo. **Retratações.** Trad. e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020. 180 p. (Patrística; 43).

AGOSTINHO, Santo. Carta 130 a Proba. *In: Cartas a Proba e a Juliana:* direção espiritual. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 12-45.

AGOSTINHO, Santo. **Comentário da Primeira Epístola de São João.** Tradução, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão de José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1989. 215 p.

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

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2017, v. I. 479 p.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2017, v. II. 695 p.

AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a felicidade.** Trad., introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. ed. bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 2000. 107 p.

AGUSTIN, San. Ochenta y tres cuestiones diversas. *In: Obras completas de San Agustín.* ed. bilíngüe. Introduccion, traduccion y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1995, tomo XL. p. 3-297.

AGUSTIN, San. De las costumbres de la Iglesia. *In: Obras de San Agustín.* ed. bilíngüe. Trad. intr. y notas de P. Teófilo Prieto. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1948, tomo IV. p. 325- 357.

AGUSTIN, San. Las dos almas. *In: Obras completas de San Agustín.* ed. bilíngüe. Traduccion y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1986, tomo XXX. p. 169-221.

AGUSTIN, San. La inmortalidad del alma. *In: Obras de San Agustín.* ed. bilingüe. Versión, introducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, tomo XXXIX. p. 3-46.

AGUSTIN, San. Cartas (1º). 1-123. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad., intr. y notas Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, tomo VIII. 940p.

AGUSTIN, San. Cartas (2º). *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad., intr. y notas Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1953, tomo XI. 1100 p.

AGUSTIN, San. Cartas (2º). 124-187. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad., intr. y notas Lope Cilleruelo, Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1987, tomo XIa. 1108 p.

AGUSTIN, San. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35). *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad, intr. y notas de Teofilo Prietro. Madri: La Editorial Catolica/BAC, 1955, tomo XIII. 799 p.

AGUSTIN, San. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124). *In: Obras completas de san Agustín.* 2 ed. bilingüe. Trad, intr. y notas de Vicente Rabanal. Madri: La Editorial Catolica/BAC, 1957, tomo XIV. 642 p.

AGUSTIN, San. Sermones (1º) 1-50. *In: Obras completas de San Agustín.* 4 ed. bilingüe. Traduccion de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M. Campelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1981, tomo VII. 767 p.

AGUSTIN, San. Sermones (3º) 117-183. *In: Obras completas de San Agustín.* ed. bilingüe. Traduccion de Amador del Fueyo y Pio de Luis y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1983, tomo XXIII. 834 p.

AGUSTIN, San. Sermones (4º). 184-272 B. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad., int. y notas Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1983, tomo XXIV. 809 p.

AGUSTIN, San. Sermones (5º). 273-338. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1984, tomo XXV. 786 p.

AGUSTIN, San. Sermones (6º). 339-396. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1985, tomo XXVI. 540 p.

AGUSTIN, San. Debate con Maximino, o bispo arriano. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad., introd. e notas Teodoro Calvo Madrid e José Ma. Ozaeta León, Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1990, tomo XXXVIII. p. 345-598.

AGUSTIN, San. Del alma y su origen. *In: Obras completas de san Agustín.* ed. bilingüe. Trad, int. y notas de Mateo Lanseros. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1963, tomo III. p. 600-767.

ARENDT, Hannah. **Der liebesbegriff bei Augustin:** versuch einer pailosophischen interpretation. Berlin: Verlag Von Julius Springer, 1929. 100 p.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 189 p.

ARENDT, Hannah. Santo Agostinho, o primeiro filósofo da vontade. *In*: ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 248-267.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. *In*: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco e Poética**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural. 1987. vol. II. p. 5-196.

ARNIM, Hans Von. **Stoici antichi**: tutti i frammenti. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note a cura di Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2002. 1666 p.

ARRUDA, J. Robson de A. **História antiga e medieval**. 8. ed. São Paulo: Ática, 1985. 528 p.

AZEVEDO, M. T. S. Introdução. *In*: PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: edições 70, 1998. p. 9-23.

BACARAT JÚNIOR, José Carlos. Introdução. *In*: PLOTINO, **Enéadas I, II e III**; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior. Universidade Estadual de Campinas, 2006. p. 15-160.

BARNES, J., GOURINAT, J. B. Introdução. *In*: GOURINAT, J. B., BARNES, J. [orgs.] **Ler os estoicos**. Trad. de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 15-32.

BELTRÁN SERRA, Joaquín. La amistad y el amor en el epistolario de Séneca. **Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos**, v. 28, n. 1, p. 17-41, 2008.

BÍBLIA, Português. **Tradução ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994. 2480 p.

BÍBLIA, Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 3. ed. Trad. e notas Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1991. 582 p.

BONNER, Gerald. Deificação. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 320-321.

BOWERY, Anne-Marie. Plotino. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 789-792.

BRANDÃO, Bernardo Lins. Introdução e comentário. *In*: PLOTINO, **Enéada VI, 9**: tratado 9: sobre o Bem ou o Um. Bilingue. Tradução, introdução e notas de Bernardo Lins Brandão. Petrópolis: Paideusis, 2020. p. 3-12 e 78-107.

BRANDÃO, Bernardo Lins. A Ascensão da Alma nas Enéadas de Plotino. **Revista de Filosofia**, v. 40, n. 1, p. 29-44, 2015.

BRÉHIER, Emile. **Historia de la filosofía**: desde la antigüedad hasta el siglo xvii. Trad. de Juan Antonio Pérez Millán y M. Dolores Moran. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, vol. I. 870 p.

BRISSON, Luc. Platon pour notre temps. In: PLATON, **Platon œuvres complètes**. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Éditions Flammarion, 2008. [17] p.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 2015. 669 p.

BURNELL, Peter. Concupiscência. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 256-259.

BURNS, Edward M. **História da civilização ocidental**: do homem das cavernas às navees espaciais. Trad. de Danaldson M. Garschagen. 34. ed. São Paulo: Globo, 1993, vol. 1. 401 p.

CAPÁNAGA, Victorino. Introducción general. In: **Obras de San Agustín**. 4. ed. bilingüe, Traducción, introducción y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1969, tomo I. p. 2-292.

CAPÁNAGA, Victorino. Interpretación agustiniana del amor: Eros y Agape. **AVGVSTINVS**, Madrid, vol. XVIII, p. 213-278, ed. 71/72, Julio/Diciembre 1973.

CAPÁNAGA, Victorino. **Agustín de Hipona**: maestro de la conversión Cristiana. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1974. 475 p.

CANNING, Raymond. Uti-frui. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 947-949.

CARNEIRO JÚNIOR, Renato. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e santo Agostinho. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007.

CARVALHO, Mário A. Santiago de. Notas In: AGOSTINHO, Santo. **Diálogo Sobre a Felicidade**. Ed. bilingue. Trad., introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 91-111.

CICERÓN. En defensa del rey Deyótaro. In: CICERÓN. **Discursos VII**: discursos Cesarianos. Traducción, introducción y notas de José María Requejo Prieto. Madrid; Editorial Gredos, 2011. p. 345-366.

CICERÓN. **Sobre la república**. Introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro d'Ors. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 2015. 115 p.

CÍCERO, Marco Túlio. Hortênsio: exortação à filosofia. In: CÍCERO, Marco Túlio. **Textos Filosóficos**. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa: Calouste, 2018. p. 33-92.

CÍCERO, Marco Túlio. **Discussões tuscultas**. edição bilingue. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Edição bilingue. Uberlândia: EDUFU, 2012. 527 p.

COLISH, Martha. L., **The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages-II**. Leiden: E.J. Brill, 1985. 336 p.

CONTALDO, Sílvia Maria de. Ama e faz o que quiseres: anotações sobre a ética agostiniana. **Basiliade – Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 4, n. 8, p. 155-162, jul./dez. 2022.

COPLESTON, F. **Historia de la filosofía (II)**: de san Agustín a Escoto. Traducción de Juan Carlos García Borrón. Editorial Ariel, Barcelona, 1994. 582 p.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 111 p.

CILLERUELO, Lope. Notas. *In*: Cartas (1º). 1-123. **Obras completas de san Agustín**. ed. bilingüe. Trad., intr. y notas Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1986, tomo VIII. 940p.

DANIEL-ROPS. [Henri Petiot]. O santo dos novos tempos. *In*: DANIEL-ROPS. [Henri Petiot]. A Igreja dos tempos bárbaros. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991. p. 9-61.

DE BONI, Luis Alberto. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: leitores dos clássicos a respeito da felicidade. *In*: DE BONI, Luis Alberto. **Idade Média: ética e política**. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 287-304.

DJUTH, Marianne. Vontade. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 970-974.

DIDEBERG, Dany. Amor. *In*: MAYER, Cornelius. (org.). **Augustinus-Lexikon**. vol. 1. Editions Schwabe & Basel, 1986-1994. p. 279-299.

D'ORS, Álvaro. Introducción. *In*: CICERÓN, **Sobre la república**. Introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro d'Ors. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 2015. p. 6-19.

DUFFY, Stephen J. Antropologia. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 121-128.

DUMMOULIÉ, Camille. **O desejo**. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005. 335 p.

ELORDUY, Eleuterio S. J. Amor y amistad. *In*: ELORDUY, Eleuterio S. J. **El estoicismo**. Madrid: Editorial Gredos, 1972, vol. II. p. 232-249.

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO. *In*: BURNET, John. A Aurora da Filosofia Grega. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto - PUC-RJ, 2006. p. 217-267.

EPICTETO, Disertaciones por Arriano. Traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993. 452 p.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Imagens do amor em Santo Agostinho. **HVMANITAS**. Lisboa, vol. LIV. p. 101- 113, 2002.

FERREIRA, José Ribeiro. Introdução. In: PLATÃO, **Fedro**. Tradução, introdução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 9-19.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007. 343 p.

FICINO, Marsílio. **O Livro do Amor**: Comentário sobre o Convívio de Platão. Tradução e comentários de Ana Thereza B. Vieira. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017. 205 p.

FILONE de Alessandria. L'immutabilità di Dio. In: FILONE de Alessandria. **Tutti i trattati del commentario allegorico alla bibbia**. Testo greco a fronte. A cura di Roberto Radice; Presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2011. p. 669-748.

FITZGERALD, Allan D. Corpo. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 286-288.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010. p. 542.

GOMES, Pinharanda. Notas. In: PLATÃO, **Fedro ou Da Beleza**. Tradução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa: 6. ed. Guimarães Editores, 2000. 131 p.

GRIMAL, Pierre. Sêneca. In: HUISMAN, Denis. (org.). **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 912-913.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2017. 423 p.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Intr. e trad. de E. Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 57-93.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução Jaa Torrano. 7 ed. bilíngue. São Paulo: Editora iluminuras, 2007. 157 p.

HIRSCHERGER, J. Agostinho: o mestre do ocidente. In: HIRSCHERGER, J. **História da filosofia na Idade Média**. 2 ed. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1966. p. 29-58.

HOLTE, Ragnar. **Béatitude et sagesse**: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris: Études Augustiniennes, 1962. 435 p.

HUSSON, Suzane. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. *In*: GOURINAT, J. B., BARNES, J. [orgs.] **Ler os estoicos**. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 135-154.

IGAL, J. Introducción. *In*: PLOTINO. **Enéadas III-IV**. Introducción, traducción y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1985. p. 115-120.

JASPERS, Karl. Agustín. *In*: JASPERS, Karl. **Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente**. Introducción de Mamuel Garrido y Traducción de Elisa Lucena e Pablo Simón. 2 ed, Madrid: Editorial Tecnos, 2012. p. 167- 246.

LAERCIO, Diógenes. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007. 571 p.

LAÉRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. 321 p.

LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia nas suas origens gregas**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1989, v. 1. 231 p.

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise: Laplanche e Pontalis**. 4. ed. Sob a direção de Daniel Lagache. Tradução Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 552 p.

LEJARD, Françoise. El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín. Trad. de José Oroz. **Augustinus**, n. 20, p. 29-82, 1975.

LONG, Anthony A. A ética: continuidade e inovações. *In*. GOURINAT, J. B., BARNES, J. [orgs.] **Ler os estoicos**. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 197-220.

LÓPEZ, Julián Ignacio. El amor ascendente como acceso a la verdadera paz. *In*: **Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemporáneo**. Editado por Anthony Dupont, Enrique Eguarte Bendímez y Carlos Alberto Villabona. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, p. 113-139, 2018.

LÓPEZ, Julián Ignacio. Caritas y Cupiditas: una aproximación al amor en Agustín de Hipona. **ETIAM: Revista Agustiniana de Pensamiento**. vol. XI, n. 12, p. 12-37, 2017.

LUZ, Diogo. Os Sofrimentos da Alma: as Paixões sob a Perspectiva do Estoicismo. Princípios: **Revista de Filosofia**, Natal, v. 26, n. 49, p. 109-132, jan.-abr. 2019.

KENNEY, John Peter. Fé e razão. *In*: MECOMI, David Vincent e STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. p. 335-354.

KOCH, Isabelle. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. Tradução de Moacir Novaes. **Discurso**, n. 40, p. 71-94, 2010.

MADEC, Goulven. Agostinho. *In*: HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 14-23.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciencia y religión**. Trad. de Antonio Pérez Ramos. [s.l.]: Planeta, Agostini, 1948. 107 p.

MARQUES, M. Pimenta. Amor Platônico? **Revista Cult**, edição 146, ano 13, 2010. [4] p.

MATTHEWS, Gareth. Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. 231 p.

MCWILLIAM, Joanne. Ordine, De. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 726-727.

MECOMI, David Vincent. A doutrina de Agostinho sobre deificação. In: MECOMI, David Vincent e STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016. p. 255-279.

MONTENEGRO, Maria Aparecida Paiva. Eros e philia na filosofia platônica. **Archai**, n. 13, p. 121-129, jul./dez. 2014.

MORA, J. Ferreter. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2000, Tomo I (A -D). 786 p.

NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes. Amor e beleza In: NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes. **História filosófica do amor**: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano. Natal: EDUFRN, 2019. p. 85-118.

NYGREN, Anders. **Agape and eros**. Translated by Philips S. Watson. Philadelphia: The Westminster press, 1953. 764 p.

NUNES COSTA, M. R. A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial? **Enrahonar**. Supplement Issue, p. 185-204, 2018.

NUSSBAUM, Martha C. **La terapia del deseo**: Teoría y práctica en la ética helenística. Traducción de Miguel Cande. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica y Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003. 670 p.

O'DALY, Gerard J. P. Appetitus. In: MAYER, Cornelius. (org) **Augustinus-Lexikon**. vol. 1. Editions Schwabe & Basel, 1986-1994. p. 420-423.

OLIVEIRA, Loraine. O belo em Plotino: do múltiplo ao Uno. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, n. 103, p. 259-274, 2005.

OLIVEIRA, Loraine. O amor como estado da alma (páthos) em Plotino. **Archai**, n. 10, p. 85-94, jan. 2013.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Comentário da Primeira Epístola de São João**. Tradução, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão de José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 7-27.

OLIVEIRA SILVA, Maria Aparecida. Notas. *In*: PLOTINO. Do amor. Enéada III. 5. Introdução, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015. p. 7-18.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios**. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012. 288 p. (Patrística; 30).

PACIONI, Virgilio. Ordem. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 722-723.

PAPANIDI, Maria Kristina, Erôs and Intelligible Desire in Plotinus' Enneads. **Journal of Ancient Philosophy**, v. 16, issue 2, p. 182-194, 2022.

PEGORARO, Olinto. Agostinho de Hipona: ética do amor e do conflito. *In*: **Ética dos maiores mestres através da história**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 61-76.

PEGUEROLES, J. El deseo y el amor, en San Agustín. **Espiritu**. Barcelona, n. 38, p. 5-15, 1989.

PEGUEROLES, J. Amor Dei. La doble natureza del amor em la predicación de San Agustín. **Espiritu**. Barcelona, n. 28, p. 135 -164, 1979.

PESSANHA, José Américo Motta. Santo Agostinho: vida e obra. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Confissões e De Magistro**. Traduções de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina S. J. e Angelo Ricci. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. vii-xx.

PETERS, F. E. Termos filosóficos gregos: um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste, 1983. 273 p.

PICLIN, Michel. Plotino. *In*: HUISMAN, Denis. (org.). Dicionário dos filósofos. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 782- 791.

PLATÃO. **O Banquete**. Texto grego de John Burnet; tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. bilíngue. Belém: ed. UFPA, 2011. 201 p.

PLATÃO. **Fedro**. Trad., intr. e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997. 131 p.

PLATÃO. **A república**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. ed. 9. Lisboa: Calouste, 2014. 511 p.

PLATÃO. **Górgias**. tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. Edição bilíngue. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011. 459 p.

PLATÃO. **Fédon**. Texto grego John de Burnet; tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. bilíngue. Belém: ed. UFPA, 2011. 215 p.

PLATÃO. Crátilo. *In*: PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto e Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: ed. UFPA, 1988. p. 101-177.

PLATÃO. *Timeu*. In: PLATÃO. **Timeu e Crítias**. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra Faculdade de Letras, 2011. p. 70-211.

PLOTINO. **Enneadi**; Porfírio, Vita di Plotino. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Revisione finale dei testi di Roberto Radice. Milano: Rusconi. 1992. 1363 p.

PORFÍRIO, Vita di Plotino. In: PLOTINO. **Enneadi**; Porfírio, Vita di Plotino. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin. Revisione finale dei testi di Roberto Radice. Milano: Rusconi. 1992. p. 1-49.

RADICE, Roberto. **Estoicismo**. Trad. de Alessandra Siedschiag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. 303 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “De Civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984. 370 p.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga II**: Platão e Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994a. 505 p.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga IV**: as escolas da era imperial. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994b. 613 p.

REALE, Giovanni. Il corpo umano secondo Platone. In: _____. **Corpo, anima e salute**: il concetto di uomo da Omero a Platone. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999. p. 209-221.

REALE, Giovanni. **La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell’anima**. Milano; Tascabili Bompiani, 2004. 203 p.

REALE, Giovanni. **O saber dos antigos**: terapia para os tempos atuais. Tradução de Silvana Cobucci Leite. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014. 283 p.

RIST, John M. Il desiderio da Platone ad Agostino In: CIANCIO, Claudio (org.) **La metafisica del desiderio**. Milano: Vita e Pensiero, 2003. p. 131-149.

ROBLEDO, Antonio Gómez. Teoría del amor. In: ROBLEDO, Antonio Gómez. **Platón**: los seis grandes temas de su filosofía. Mexico: Fondo de cultura económica, 1986. p. 376-440.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Clássica. **Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. III, n. 1, p. 84-116, jan./abr. 2000a.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Helenística. **Revista latino-americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, vol. III, n. 2, p. 98-128. 2000b.

RÖD, Wolfgang. O neoplatonismo. In: RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia I**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. p. 331-371.

ROJO, Josefa. El amor y la virtud como claves antropológicas para el logro de la felicidad en San Agustín. **Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida**. Año 5, n. 10, p. 55-78, Julio-Diciembre 2013.

ROLAND-GOSSELIN, B. Introduction. *In*: AUGUSTIN, Saint. **De Moribus Ecclesiae Catholicae**. *In*: Oeuvres de saint Augustin: I. La morale chrétienne. Trad., introd. et notes par B. Roland-Gosselin. ed. bilingue. Paris: Desclée de Brouwer, 1936. p. 11-28.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. 211 p.

SCHOEPFLIN, Maurizio. **O amor segundo os filósofos**. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004. 184 p.

SENECA, Lucio Anneo. **Cartas morales**. ed. bilingüe. Introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1951, tomo I e II. 1099 p.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia**. *In*. EPICURO; LUCRÉCIO; CÍCERO; SÊNECA, Tradução e notas de Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 181-194. (Os Pensadores).

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Da vida feliz**. tradução de João Carlos Cabral Mendonça; revisão de Mariana Sérvulo da Cunha. 2 ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. 80 p.

SESÉ, Bernard. **Agostinho**, o convertido. Trad. de Magno Vilela. 9 ed. São Paulo: Paulinas, 2001. 158 p.

SILVA, Nilo César Batista da. Agostinho de Hipona: *de passionibus animae*, um estudo sobre o desejo. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Letras Universidade do Porto. 2013.

SOLIGNAC, Aimé. Volonté. *In*: **Dictionnaire de spiritualité**. Paris; Beauchbsne, 1994, tome XVI. p. 1220-1248.

SOMMERMAN, Americo. Apresentação. *In*: PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. Tradução, apresentação e notas de Américo Sommerman. São Paulo: Polar editorial, 2000. p. 9-14.

SOUZA NETO, Francisco Benjamin. Agostinho: a ética. *In*: DE BONI, Luis Alberto. (org.) **Idade Média: ética e política**. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 41-56.

TÁCITO, Cornelio. **Anales**. Libros XI-XVI. Traducción y notas de José L. Moralejo. Madrid: Editorial Gredos, 1980. 298 p.

TESKE, Roland J. Libero arbítrio, De. *In*: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Trad. e apresentação de Cristiane Negreiros A. Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres D. de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018. p. 609-610.

TRAPÈ, Agostino. **Agostinho**: o homem, o pastor e o místico. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de livros, 2017. 534 p.

TRAPÈ, Agostino. Agostinho de Hipona. *In: Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Trad. de Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes. 2002. p. 54-59.

VARGAS, Walterson J. O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da ordo amoris em santo Agostinho. **Rev. Est. Fil. e Hist. da Antiguidade**, Campinas, n. 29, p. 147-185, 2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética helenística. *In: VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 127-162.

VEGETTI, Mário. **A ética dos antigos**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014. 388 p.

VEILLARD, Christelle. A marca do estoicismo na política romana. *In: GOURINAT, J. B., BARNES, J. [orgs.] Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 229-238.

WILGES, Irineu. **Cultura religiosa: as religiões no mundo**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 208 p.