

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

EDUARDO DE SOUZA MONTALVÃO

**“AMA ET FAC QUOD VIS”: SOBRE O CONCEITO DE AMOR EM AGOSTINHO
DE HIPONA**

Goiânia
2019

EDUARDO DE SOUZA MONTALVÃO

**“AMA ET FAC QUOD VIS”: SOBRE O CONCEITO DE AMOR EM AGOSTINHO
DE HIPONA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás,
como requisito para a obtenção do título de
Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Goiânia

2019

FOLHA DE APROVAÇÃO
(aqui colocarão a que a secretaria irá dar)

Ao Divino Pai Eterno dedico a minha vida, esforço, trabalho e vocação. Agradeço o apoio e incentivo: dos meus pais, do meu irmão, das minhas avós e do meu avô (*in memoriam*). Também agradeço e dedico este trabalho aos meus amigos e colegas que se fizeram presentes neste momento da minha vida. Agradeço, enfim, à Congregação do Santíssimo Redentor, por fomentar a minha formação e me ajudar a ser fiel ao Santíssimo Redentor e à Santíssima Virgem Maria.

*“Deus está com problemas, ficou louco de amor,
perdeu a cabeça de tanto amor pelo homem”.*

Santo Afonso Maria de Ligório

RESUMO

Este trabalho insere-se no campo da discussão filosófica sobre o conceito de amor, tomando como foco de análise a obra de Agostinho de Hipona. Será, portanto, realizada uma incursão que toma o amor em seus três principais sentidos no Ocidente, quais sejam *ágape*, *eros* e *philia*. Para Agostinho, *ágape* é o amor a Deus, como participação da vontade humana na vontade divina. Este, contudo, faz-se como desdobramento de dois primeiros impulsos, o *eros* e a *philia*. O amor *eros* é um desejo intrínseco, um movimento de vontade constantemente a impelir o ser humano. O desdobramento natural desse processo expressa pelo amor aos outros (*philia*), vez que no outro habita o mesmo Espírito Divino. Há, portanto, uma correlação entre os três sentidos de amor, o que será buscado na obra de Agostinho. Para a consecução desse estudo, também serão de crucial importância as leituras realizadas por Étienne Gilson e Hannah Arendt sobre o amor agostiniano. O amor é, enfim, compreendido como um dom em si, força espiritual, que provém da descendência de Deus à ascendência dos homens, impulsionando-os a voltarem-se para a origem e fonte da graça.

Palavras-chave: Amor; *Ágape*; *Eros*; *Philia*; Agostinho.

RESUMEN

Este trabajo está establecido en el campo de la discusión filosófica sobre el concepto de amor, centrándose en el trabajo de Agustín de Hipona. Por lo tanto, se llevará a cabo una incursión que trata el amor en sus tres sentidos principales en Occidente, a saber, *ágape*, *eros* y *philia*. Para Agustín, el *ágape* es el amor de Dios, como una participación de la voluntad humana en la voluntad divina. Esto, sin embargo, se hace como resultado de los dos primeros impulsos del amor, *eros* y *philia*. El amor *eros* es un deseo intrínseco, un movimiento de voluntad que impulsa constantemente al ser humano. El desarrollo natural de este proceso se expresa por el amor a los demás (*philia*), ya que en el otro habita el mismo Espíritu Divino. Por lo tanto, existe una correlación entre los tres sentidos del amor, que aquí se buscará en el trabajo de Agustín. Para la realización de este estudio, las lecturas de Étienne Gilson y Hannah Arendt sobre el amor agustiniano también serán de crucial importancia. Finalmente, el amor se entiende como un don en sí mismo, la fuerza espiritual, que baja de Dios y sube por lo esfuerzo de los hombres, impulsándolos a recurrir al origen y la fuente de la gracia.

Palabras-clave: Amor; *Ágape*; *Eros*; *Philia*; Agustín.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O AMOR: <i>EROS</i>, <i>PHILIA</i> E <i>ÁGAPE</i> ..12	
1.1 PLATÃO: O <i>EROS</i> SE HUMANIZA E OS HOMENS SE DIVINIZAM.....	12
1.2 EPICURO: A AMIZADE (<i>PHILIA</i>) SE CULTIVA NO JARDIM.....	18
1.3 A CONCEPÇÃO CRISTÃ: O AMOR <i>ÁGAPE</i>	23
2 DIFERENTES CONCEPÇÕES SOBRE O AMOR AGOSTINIANO	31
2.1 A LEITURA ARENDTIANA DE AGOSTINHO: O PRIMEIRO FILÓSOFO CRISTÃO DO AMOR	31
2.2 O AMOR É UMA ORDEM MORAL DIVINA: A CONTRIBUIÇÃO DE ÉTIENNE GILSON.....	38
2.3 <i>CONFESSIONES</i> : A BUSCA DO AMOR PROMETIDO AOS HOMENS DA TERRA.....	43
3 O AMOR NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO	49
3.1 O <i>ÁGAPE</i> AGOSTINIANO	51
3.2 O AMOR <i>PHILIA</i> : DO “COMO A TI MESMO” AO “COMO EU VOS AMEI”	55
3.3 O AMOR DE DEUS É ENCONTRO	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
REFERÊNCIAS	69

INTRODUÇÃO

Agostinho (354-430) é considerado o pai da filosofia patrística ocidental. No âmbito de suas obras, o conceito de amor é sempre evocado, seja como condição para a reflexão filosófica, seja a partir do que enxergamos de sua vida pessoal, como uma espécie de amante da vida. Para além de Agostinho, contudo, ao pensarmos o amor estamos diante de um tema referenciado através de vários séculos da história da filosofia e das sociedades humanas, estendendo-se, paradoxalmente, aos nossos dias sem esgotar-se. Em várias outras tradições de pensamento o amor já tinha dado o que pensar. Falar de amor na perspectiva agostiniana, portanto, requer percorrer um caminho que se estende desde Platão, como *eros* (desejo), ou Epicuro, como *philia* (amizade), para, imbuído pela moção cristã, adquirir ulteriormente também o sentido de *ágape*, que, para Agostinho, refere-se ao verdadeiro e precioso amor a Deus, que antecede a todos os amores de nossas vidas.

No percurso da nossa pesquisa, optamos por tomar Agostinho como pensador que foi, dando ênfase na escrita filosófica conceitual. Isso, contudo, sem esquecer de sua religiosidade e do significado que adquiriu para o cristianismo como um todo. Motiva-nos em Agostinho olhar a partir da sua filosofia, como um chamamento para aproximar-se da nova cosmovisão do amor de Deus, movimento que aparece explicitamente em *Confessiones* e *De Trinitate*. Percebe-se em ambas as obras como se constrói a resposta humana ao amor, que consiste em amar a Deus e ao próximo, movidos pela caridade, dom do Espírito. Dessa forma, o amor em Agostinho não tem melancolia, não é meramente sentimental, estando esta dimensão unicamente ligada às paixões exteriores dos homens. Antes mesmo que desejássemos o amor, ele já existia *a priori* no interior da existência humana, como resquício conferido pelo Criador à criatura; como motivo do nosso ser, criado por amor.

Ocorre que na história do pensamento a palavra amor tornou-se banal para os indivíduos, que entendiam o amor como “posse de outrem”, sendo indiferente na constituição da pessoa humana. Nesse sentido, embora tal reflexão seja pensada em Agostinho a partir do “como a ti mesmo” (Mateus 22,39), muda-se como transcendência além de si, revelando a identidade do amor de Deus no homem.

Ainda que não haja um problema específico e necessário a ser resolvido, nosso olhar se dedica a compreender o conceito de amor em Agostinho, dando ênfase para como é possível constituirmos uma prática cristã fundamentada pelo real sentido do amor, desvelado pela filosofia. Aqui, portanto, encontra-se o foco do trabalho, isto é, a ressignificação do amor em nossa vida, pois quem “permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (1 João 4,16). Com Agostinho, tentaremos reconstruir a dinâmica do amor de Deus universal presente em todo homem, especialmente porque no amor ao próximo está em jogo o resgate do conceito de pessoa humana, do qual procede o mandamento: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (João 15,4).

Partindo desses pressupostos, nosso trabalho percebe que o amor é cultivado na sociedade pelo livre-arbítrio, de forma libertadora ao ser humano. Entretanto, o cristianismo instiga que se efetue a estabilidade e o equilíbrio na constatação de uma experiência mais profunda de Deus. O pensamento agostiniano, por isso, pode oferecer uma resposta satisfatória ainda aos anseios do homem atual, introduzindo a busca pelo amor autêntico, movido pela verdade, que no final das contas projeta-se em Deus, fonte e destino da história. Este, o amor a Deus, surge em oposição à mundanidade, a uma concepção vulgar sobre o amor. Tal desordem apenas cessa porque depara-se com o desejo da carne. Só o amor de Deus pode aplacar a necessidade de completude da natureza humana, projetando-nos para o tempo da eternidade. De fato, Agostinho pode ser considerado o filósofo do amor porque vê Deus e seu amor como superiores à alma em si mesma, como meta para se atingir o Sumo Bem, a Suma Perfeição. O amor é, então, assegurado pela substância divina, incriada, capaz de elevar o homem a uma experiência supra-humana. Este é o movimento que nos levou à construção deste trabalho em três partes, as quais descrevemos brevemente.

Na primeira, analisamos o conceito grego de *eros* de Platão, como amor-desejante, levando em conta sobretudo o que é exposto em “O banquete”, isto é, o amor como impulso carnal. Em seguida, no mesmo capítulo, tratamos a *philia*, entendida como amor-amizade a partir da abordagem de Epicuro, filósofo helenista em que podemos ler um desdobramento da filosofia grega em sua segunda fase. *Philia* pode ser pensada como a convivência com os outros, de maneira harmônica e plena. O maior passo, entretanto, é dado pela última parte do primeiro capítulo, compreendendo a pedagogia dos conceitos gregos de *ágape* e *philia* e sua

transposição pela introdução da noção cristã de amor, a qual deve ser explorada a partir da Sagrada Escritura, no diálogo de Jesus com Simão: “Simão, filho de João, tu me amas (*ágape*)? Tu sabes que eu te amo (*philia*)” (cf. João 21, 15-17). Já por aqui podemos ver a introdução da noção de amor que será relevante para o mundo cristão, isto é, o amor como *ágape*.

No segundo capítulo, como preparação para uma incursão mais detida na obra de Agostinho, partimos dos estudos de comentadores que, antes de nós, já se dedicaram ao tema. Vemos, então, a importância de seguir o raciocínio lógico de autores como Hannah Arendt e Étienne Gilson sobre o amor agostiniano, sem fugir da necessidade de também nós esboçarmos os nossos próprios rumos de interpretação, que conduzirão a uma chegada mais adequada no capítulo seguinte. A última seção do capítulo, como no caso anterior, também é dedicada a um encontro com o pensamento de Agostinho, o que dessa vez se empreende pelas vias de *Confessiones*, o testemunho do jovem que buscou incessante a chave de acesso para o amor de Deus, a via da interioridade – um distanciar-se da filosofia meramente histórica, e o exercício pessoal, o esforço de cada homem no acesso à fonte da verdade.

Enfim, o terceiro e último capítulo é a união dos dois anteriores, tratando as três possibilidades de enfrentamento do tema do amor, seja como *eros* ou *philia*, mas, sobretudo, como Amor a Deus, isto é, *ágape*. O amor ao Deus cristão é descrito na palavra grega *ágape*. Eis-nos, enfim, no cerne da nossa investigação, detidos no *ágape* agostiniano, que ganha destaque na filosofia patrística, de maneira especial em *Confessiones* e *De Trinitate*: o amor prioritário do cristianismo. Em Agostinho não existe um conceito de *philia* descolado de *ágape*, vez que o termo da amizade está fundamentado no mandamento do amor. O capítulo conclui-se com uma referência ao fato de que também a noção de amor agostiniana está ligada ao equilíbrio entre fé e razão. O amor é expressão da alma humana, e, por isso, rastro de Deus.

Por meio dessa estrutura, julgamos ser possível construir um caminho de compreensão da noção agostiniana de amor, como autotranscendência. Cada uma das frentes conceituais, a partir das palavras gregas, está ligada a um movimento de ascendência do homem a Deus, o que faz através da relação com os outros e consigo mesmo, como projeção da alma. Para Agostinho, se “Deus é amor”, o amor, como manifestação de Deus, não é outra coisa que o Espírito Santo, que rege e

governa a vontade. Também em nosso discurso ele permanece sendo amor diante da fé ou da razão. É o amor dos homens que sobe a Deus e o amor de Deus que decresce para unir-se aos homens.

Com o intuito de contribuir para uma melhor compreensão do conceito de amor na obra agostiniana, este trabalho submete ao juízo da razão um desejo natural pela fé, para segurar-se na graça de Deus. Com Agostinho aprendemos que o amor não é uma abstração, mas um ser. Sua busca configura-se como um rito de permanência, em que é possível sentir interiormente o toque de Deus, buscando purificar a vontade e a compreensão humanas.

1 CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O AMOR: *EROS*, *PHILIA* E *ÁGAPE*

O filósofo não é mais o pensador que examina qualquer coisa que lhe apareça no caminho, mas sim o homem que se educou para jamais “se voltar para as coisas externas”, onde quer que ele esteja.
(ARENDETT, 2018, p. 338).

O amor sempre foi uma realidade significativa para o homem. Nesse capítulo, contudo, veremos que o nosso olhar muda quando se quer conduzir a novos passos, inserido em sua origem histórica, provocando emoções ao espírito pela capacidade de introduzir os conceitos gregos primitivos de *eros*, *philia* e *ágape* em Agostinho, o filósofo cristão.

Pela perspectiva de Platão, *eros*, o amor, é um desejo provocado aos homens pelos deuses, que possui uma “ascendência” trágica, infligindo a ação em “O banquete”, transformando-se em uma pedagogia do amor entre homens e deuses. Recordaremos *philia*, noção tratada por Epicuro que, na sua forma simples de ensinar no “Jardim”, careceu de um amor-amizade ligado ao aspecto doutrinal, típico de se viver na aprendizagem com o outro e que perdurará até os dias de hoje, como atividade de entendimento, enquanto indivíduos que buscam e desejam o amor de/por outrem. E, por último, ponderaremos, após a reflexão de *eros* e *philia*, a nova visão dada pela filosofia cristã. O amor é um sentimento religioso para os homens, emanado de Deus e que se chama *ágape*, “amor puro, espiritual”, e *charis*, “amor sem condições”.

1.1 PLATÃO: O *EROS* SE HUMANIZA E OS HOMENS SE DIVINIZAM

A filosofia ocidental deu-se principalmente por Platão (427 a.C.-347 a.C.), um descendente dos antigos filósofos gregos do conhecimento, aos quais promoveu transições e rupturas em forma de diálogos, como consta no livro “O banquete”. A agregação de conceitos do seu tempo movimentava a manutenção da vida nos discursos da *pólis* – cidade-estado grega – isto é, aspirava-se uma racionalidade sobre o homem, a natureza e o amor.

Esses conceitos são caros para se pensar conforme o platonismo as ideias dominantes, além de nos conduzir outrora em “O Banquete” ao de essencial e

trágico da oratória. O *eros* filosófico no banquete de Platão é um “discurso de elogio ao Amor, à divindade” (SOUZA, 1986, p. 12), que se manifesta por conceitos sensíveis, como a beleza e o corpo. Essas são algumas relações que mantinham a profundidade dos diálogos por não se expressarem somente em palavras, mas na dimensão de *somapsiquê*.

A filosofia platônica norteou os homens para chegar ao conhecimento das coisas comuns de seu cotidiano. A genealogia do amor tem olhos sobre a crítica “erótica” de Platão em referência ao “amor”, que na visão socrática está associada à humanidade. O conceito em destaque, inúmeras vezes, foi modificado por outras expressões gregas de amor – as quais veremos mais adiante.

Nesse aspecto, para entender melhor os desejos dos homens e suas pulsações, Platão, em 385 a.C., criou o espaço, lugar que cedeu a Academia Ateniense na antiga Atenas, durando até 529 d.C. Nesse ambiente, objetivava-se cultivar os esforços humanos para conhecer e desconhecer aquilo que bem se desejasse, no exercício de se esforçar o pensamento, do qual falaremos a seguir.

De nossa parte, a fim de alcançar nosso propósito, por ora nos atemos ao diálogo de Platão “O Banquete”¹, escrito por volta de 380 a.C. Demonstraremos o naufrágio de *eros*, que se origina “à custa de um compromisso: ou não mostram a face do amor ou não revelam a da virtude” (SOUZA, 1986, p. 14). Assim, a estrutura dada por Platão expressa a atitude de um objeto que, ao mesmo tempo, é fluidez de um processo material e imaterial da força física humana e da inconsistência humana moral.

O conceito de *eros*, do grego ἔρως, significa amor-desejo. Isso especialmente em “O Banquete”, em sua forma racional de entender sua formação amigável através da criatividade da alma, de forma inteligente e voluptuosa. *Eros* é a mais forte ruptura de significado realizada por Platão, como entende Raniero Cantalamessa:

O *eros* sem *ágape* é um amor romântico, geralmente passional, que pode chegar à violência. Um amor de conquista que reduz fatalmente o outro a objeto do próprio prazer e ignora toda dimensão de sacrifício, de fidelidade e doação de si. [...] É o que a linguagem comum entende, na verdade, com a palavra “amor” (CANTALAMESSA, 2017, p. 10).

¹ Platão escreve sua obra com dois títulos: O Banquete ou Do Amor. (PLATÃO. **O Banquete ou Do amor**. Tradução, introdução e notas do prof. J. Cavalcante de Souza. São Paulo: Ed. Difusão Editorial S.A., 1986).

Enquanto as diversas filosofias tentaram explicar o amor, Platão mencionava discretamente o amor “*eros*” como “uno” em sua particularidade com o seu valor histórico, de forma que toda reflexão filosófica é dirigida para um só amor.

O banquete é um jantar em comemoração à vida, tanto pelos homens como pelos deuses que, neste caso, tomava o amor como tema de debate que seguia paralelamente à ceia – regada de vinho. Trata-se de uma espécie de elogio ao deus *eros*, o amor desejante em busca da felicidade e do bem. O banquete é consecutivo de duas noites na casa de Agatão, por ser zeloso e “responsável pelos maiores bens dos homens” (SOUZA, 1986, p. 29). No itinerário da obra, os personagens estão no exercício da dialética, com festim, isto é, comida e bebida, celebrando a oblação pós-jantar com os coparticipantes, para a reflexão do que seria a origem de *eros*, deus grego do amor.

Reforçamos assim que, embora este trabalho tenha por aproximação notória o conceito de Amor em Agostinho. Nos aproximemos, a princípio, do que é exposto no primeiro nível de entendimento do amor que procura dar sentido, e, a propósito, é o *eros*, o amor corpóreo da beleza, a felicidade. A tradição grega concebia o amor na forma de um “deus” que tem apropriação de “*eros*”, que se une aos humanos.

É curioso que esse discurso de retração parta do segundo turno daquela visão dialética, isto é, de uma articulação da espécie “delírio”. Há um delírio humano, que é mau, e um delírio divino, que é bom, e o amor é um tipo desse último. Sobre essa base desenvolve-se o elogio do amor, que constitui a parte central do diálogo (SOUZA, 1986, p. 26).

A concepção de Amor em Platão é dividida em hierarquias, como se dá em todo o mundo antigo. A maior delas está com Diotima. Para bem entender o que antecede o amor, verifiquemos os argumentos de alguns personagens da obra de Platão: Diz, Fedro, o amor possui uma intimidade com o amor, sendo “dos deuses o mais antigo”, dotado de virtude aos homens, pois o amor é “a felicidade entre os homens, tanto em sua vida como após sua morte” (PLATÃO, 1986, p. 106).

Diz, Pausânias, o amor é construído pela distinção da natureza: “entre o bom e o mau amor” (SOUZA, 1986, p. 30-31); está sempre na conformidade de uma explicação de bom e mau amor que, evidentemente, não é demonstrada, nem mesmo a figura pejorativa do amor celeste.

Erixímaco, médico, compreende que parte da simples ideia rasa de Pausânias, de dois amores, um “é o amor no que é sadio, e outro no que é mórbido”

(cf. PLATÃO, 1986, p. 118). Significa que ambos “amores não residem apenas nos homens, mas nos animais, nas plantas e em todos os seres” (SOUZA, 1986, p. 33). Trata-se de um amor difuso, ou seja, em tudo está o amor.

Aristófanis, assimila o amor como vazio dos homens diante da divindade pela “falta’ de piedade para com um deus tão amigo” que se dá em tudo para todos. E, por fim, Agatão, que a partir do seu pensamento diz: “todos os deuses são felizes, é o Amor, se é lícito dizê-lo sem incorrer em vingança, o mais feliz, porque é o mais belo deles e o melhor” (PLATÃO, 1986, p. 137). Justamente, é o amor, uma relação antiga e não mais esquecida de nosso antepassado, que provocou em nós o agir filosófico, o pensar.

Podemos perguntar então: qual é o homem que vendo os anseios da vida, perdura em seu ser um poder? O amor pode ser, independente de qualquer categoria, fascinado por si mesmo como nos personagens do *Symposium* – transliteração do original grego para “O banquete”. A marcante cena e figura de Platão – como interlocutor de Sócrates – expande o mundo das ideias e do que ouvira sobre o “amor-eros” por Diotima de Mantinéia, ardorosa nesses assuntos sobre o homem e seus desejos.

No desenvolver da obra, Sócrates saciou-se das reflexões de Diotima. Falou, então, do amor-eros que comunica o que é intermediário entre os homens e os deuses de forma “ascendente”, algo inesgotável para dizer-se e para conhecer-se. Só há uma essência no homem que pode agir e ela é uma cláusula divina, que procede da origem dos deuses, que permeia o ser, o “amor”, segundo as palavras de Diotima, pelo que procede dos deuses:

— Diotima: Estás vendo então, disse, que também tu não julgas o amor um deus? — Sócrates: Que seria então o amor? perguntei-lhe. — Diotima: absolutamente. — Sócrates: Mas o quê, ao certo, ó Diotima? — Diotima: Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal. — Sócrates: E com que poder? perguntei-lhe. — Diotima: O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, [...]. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos [...] Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos, como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício, é um artesão. E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor (PLATÃO, 1986, p. 155-156).

A relação conatural do amor provém precisamente do fato de amar a si próprio, segundo Sócrates, conforme Diotima; o amor no recolhimento de si mesmo é o dado mais físico e enraizado que a natureza humana tem em si mesma. Como homens necessitados dessa dose de desejo, o amor se dá por universal como a vida, dos homens e dos deuses.

O amor é a condição de inserção do intermédio ou da medida que os deuses nos deram. Assim, Diotima é a testemunha que não fala, mas sabe que os seres têm uma marca de algo divino em si, algo mítico que penetrou no seio do homem e que este faz ascender ao que é essencial no mundo, o que é bom e belo. A não compreensão de Sócrates e o pedido de ajuda a Diotima, faz Sócrates passar do estágio da “ignorância” ao do racional na inserção da satisfação desse divino ensimesmado, para descer do próprio egoísmo e satisfazer a si mesmo. Essa inserção é a credibilidade de “sabedoria”, a mesma é uma inteligência divina que procede de uma “ação” para mudar a face da humanidade da criatura.

Assim, “uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o amor ser filosófico e, sendo filosófico, está entre o sábio e o ignorante” (PLATÃO, 1986, p. 158). Dado por entendido, Platão define *eros* como a capacidade de incluir o amor ao que é belíssimo conforme Diotima. O amor dos deuses é belo quando o homem sabe receber na condição do amor próprio. Os deuses são ignorantes e não conduzem à sabedoria. Enfim, o amor-*eros* é sábio, porque o sábio é capaz de diferenciar, visto no *Symposium* pelas ideias de cada personagem, a sensação de amar e saber o que está sendo amado.

Podemos perguntar: o que significa realmente *eros*? Raul Marino Junior, no “Ensaio sobre o amor”, explica que: “o amor-*eros*, expressa um amor desejo e dá asas à nossa libido, levando à sexualidade adulta, ao amor de uma pessoa por outra. É o amor da beleza, segundo Platão, a grandeza que nos falta” (MARINO JÚNIOR, 2011. p. 32). *Eros* expressa ligação a uma dimensão mais humana de entendimento compreendida também por sexualidade (que não é o nosso foco), o que também significa a comunicação intermediária da divindade com a humanidade, que se dá entre duas partes: corpo e alma.

O *Symposium* definir o que é *eros* segundo a etiologia de Platão, para aprender as origens não reveladas dos deuses-amantes. O amor é perpetuamente estável aos indivíduos e não se consumirá, pois está sempre em formação do que já é. Ele só é autêntico na medida em que se procura pela perfeição e não pela

imperfeição. Desse modo, para Platão a beleza é a perfeição, reflexo dos deuses pelo amor no amor dos homens, saciando-se os homens da superioridade da alma divina.

Do homem procede a imperfeição, a tragédia, a mesma não é a de um deus, pois “tal incapacidade era apenas a consequência de uma maior: sem aquela arte racional eles não podiam seguir o itinerário que o amor fazia percorrer a Sócrates, através das experiências comuns da vida diária” (SOUZA, 1986, p. 75). Enquanto a incapacidade racional dos homens é a matéria, a imortalidade da alma perturba o ser a desejar o amor como fim maior para si mesmo, o que também vemos na visão de Platão: “Em resumo, porém, disse ele: forçava Sócrates a admitir que é um mesmo homem o saber fazer uma comédia e uma tragédia, e que aquele que com a arte é um poeta trágico é também um poeta cômico” (PLATÃO, 1986, p. 201-202).

Para Sócrates, o amor é a medida entre o excesso e a falta, o mesmo está para Fedro, Erixímaco, Pausânias, Aristófanes e Agatão. O homem não consegue dar aquilo que não possui, nem uma resposta audaciosa, mas busca algo maior que a si mesmo, para valorizar a sua satisfação pessoal, o desejo e a vontade.

Em suma, percebe-se os anseios dos personagens pela experiência afim de concluir o amor como “uno” de um só deuses, como mantem-se por Diotima. Todas as comoventes experiências têm, portanto, como meta o amor, diz Sócrates “e porque estou convencido, tento convencer também os outros, de que para essa aquisição, um colaborador da natureza humana melhor que o amor não se encontraria facilmente” (PLATÃO, 1986, p. 176).

O amor-eros considerado por Platão, segundo Raniero Cantalamessa é retirado da linguagem comum como referindo-se ao período atual de compreensão:

O *eros* assim chamado “vulgar” – quanto o sentido filosófico que tinha, por exemplo, em Platão, o chamado *eros* “nobre”. Na acepção popular, *eros* indicava mais ou menos o que indica hoje quando se fala de erotismo ou de filmes eróticos, isto é, a satisfação do instinto sexual, um degradar-se mais do que um elevar-se. Na acepção nobre, ele indicava o amor pela beleza, a força que mantém unido o mundo e impulsiona todos os seres à unidade, ou seja, aquele movimento de ascensão rumo ao divino que os teólogos dialéticos consideram incompatíveis com o movimento de descida do divino até o humano (CANTALAMESSA, 2017, p. 16-17).

Destarte, desde a discussão sobre *eros* no *Symposium*, o movimento conceitual se amplia para uma apropriação formal a partir de Sócrates, com a doutrina social do amor tal como entendemos, e “eis porque eu afirmo que deve todo

homem honrar o amor, e que eu próprio prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do amor na medida em que sou capaz” (PLATÃO, 1986, p. 176). Mesmo que tomemos isso por conhecimento, o discurso do amor, nenhuma formalização que venha a mudar essa ideia, jamais sobreporá aos seus indivíduos essa história iniciada por Platão: e “é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor” (PLATÃO, 1986, p. 164).

Para o nosso contexto, a leitura de *eros* ou do amor na visão grega requer que alcancemos por meio do gozo o prazer do amor ao longo do tempo, fazendo uso do mesmo por qualidade do que provém do eterno, porque esse nosso amor é a medida que nenhuma alegria desse mundo é capaz de traduzir. Investiga-se que *eros*, conhecendo a nossa satisfação de “bem”, traduz, em metáfora, como a linguagem do coração, para satisfazer a vontade própria do homem, o seu querer. *Eros* refere-se à transição do ser que busca através do desejo a felicidade eterna dos homens, como símbolo da liberdade divina que governa o próprio conhecimento, a própria verdade. O amor *eros* é a proliferação biológica da união dos deuses com os homens por inteiro.

1.2 EPICURO: A AMIZADE (*PHILIA*) SE CULTIVA NO JARDIM

Após a decadência das escolas gregas, Aristóteles (384-322a.C.) desenvolveu o conceito de interesse comum, presente na noção de *philia*, que designa o “amor virtuoso e desapaixonado”, segundo Raul Marino Júnior (2011, p. 32). Esse tipo de conceito, amor-*philia*, desenvolveu-se na filosofia helênica como apreço de amor-amizade por Epicuro (341-270a.C.), por desempenhar um saber ambíguo ao próprio caráter e estilo de vida em si. “A *philia* é considerada o amor hospitaleiro” (MARO JÚNIOR, 2011, p. 32), e essa hospitalidade mina na haste de um “Jardim”, episódio que se caracteriza pela reciprocidade dos homens com os deuses. A bondade do jardim epicurista deve conduzir à felicidade no tempo e no espaço da vida.

No ano, 306 a.C, Epicuro habitava em um “Jardim” nas proximidades de Atenas. Esse espaço servia-lhe para a meditação e a reflexão, por ser harmonioso, belo e aconchegante. Sua casa transformou-se em uma espécie de escola de

pensamento, bem como um lugar para o descanso dos seus alunos e refúgio do fluxo agitado da cidade.

O “Jardim” é a rememoração autêntica dos iniciantes e pós-filósofos, discípulos que têm amor pela sabedoria e pelas doutrinas² que ali eram ensinadas pelo mestre Epicuro. O silêncio do jardim era o refúgio das conturbações do mundo e a busca do encontrar-se a si mesmo e a felicidade.

A *philia* epicurista introduzia o homem na explicação de si, no exercício da razão. O aforismo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”, é a qualidade do indivíduo ou sujeito, o juízo nu de satisfazer as paixões humanas, ou seja, as do homem e as do espírito. A noção de eu “denota um forte vínculo entre pessoas que compartilham um interesse comum, a atividade ou ocupação” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 28), inserido na experiência do “em si” de cada pessoa. Para Epicuro, no jardim o homem perde a noção de tempo e de espaço, conhecendo a si mesmo e os que estão ao seu redor, compartilhando o que há de melhor no espaço físico atinge a felicidade. A amizade (*philia*), portanto, se cultiva no jardim.

Epicuro escrevia cartas que eram levadas para fora de seu campo. Seus discípulos serviam-se mutuamente, como gesto de amor-amizade. Gesto esse, que que levavam pensar desmedido sobre *philia* na *physiqué*: como se a alma de uma estivesse unida com a da outra, em unidade e contato: “chamado de amor parental, uma amizade entre parentes, o amor de mãe e pai pelos filhos e vice-versa” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 32), um amor oblativo entre um para com o outro. Há também a chamada *philia zeiniqué* (amigo-hospitaleiro), que é “considerada o amor da hospitalidade, o respeito aos que recebemos e com os quais temos íntimas relações” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 32). Enfim, soma-se a verdadeira *philia*, como

² Segundo Ullmann (1989), no livro *Epicuro o Filósofo da Alegria*, a doutrina epicurista está organizada em três partes chamadas de sistema: Canônica, Física e a Ética. O nosso propósito não é explanar os conceitos do epicurismo, e sim intuir o conceito de Amizade (*philia*) que aparece em Epicuro na obra ‘O Jardim’ dos seus aconselhamentos aos “jovens”. Recordaremos brevemente os sistemas: A Canônica — em grego *kavovikó* — ou regra, concebia a teoria do conhecimento através de Diógenes de Laércio com o título *Do Critério ou Cânon*; nessa acepção exerceu seu sistema repousando as verdades nas formas de conhecimento: através da Sensação em torno dela é absoluta e verdadeiras; na Antecipação, representação das coisas mentais; e nos Sentimentos prazer e dor, que são fundamentais no ser humano para distinguir o bem e o mal (cf. ULLMANN, 1989, p. 47). Na Física elucidou a *physis* que trata a natureza que vigorou paradigma materialista como fundamento de teor do conhecimento pela Canônica, um movimento da vontade humana de espontaneidade para justificar uma posição racional da ética (cf. ULLMANN, 1989, p. 53). E por fim a Ética epicurista, seguimento da Física, orientada em dar uma proporção aos critérios da razão, nas apropriações éticas. É na ética que encontramos a alusão mais uma vez da *eudaimonia* a felicidade e a *teleológica*, definida com um único alvo da verdade e dos ensinamentos epicuristas no Jardim.

etairiqué, isto é, “o verdadeiro e mais profundo amor-amizade entre duas pessoas que são amigas. É o sentimento do dar e do receber com confiança, parceria e ajuda, compartilhando com o amigo o que temos de mais humano” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 32).

Os epicureus (ou epicuristas) portavam-se como missionários ou discípulos em todas as redondezas de Samos, onde nasceu o fundador. Pregavam uma ética acessível e cabível aos grupos e às pessoas, cujo raciocínio lógico seguia ao de seu mestre; quando uma pessoa chegava ao jardim lograva o desinteresse próprio, unindo-se pelo vínculo da amizade.

Embora os deuses vivessem no Olimpo e os homens na terra, o epicurismo recorda que a condição humana está intercalada entre “altos-baixos”. O caráter epicurista imita o Olimpo, mas Epicuro é um pedagogo do Jardim que vela pela vida dos homens e os seus interesses. Quando falamos de “altos”, referimo-nos à sabedoria que vem dos deuses e “baixos”, aos homens que buscam na fonte o que é sábio como os “deuses”. Os deuses têm sabedoria e quem a recolhe tem o amor ápice da vida “feliz”³, como comenta Reinholdo Aloysio Ullmann:

De fato, as relações de amizade, conquanto nasçam também da utilidade (o que o mestre do Jardim jamais negou) são altruístas e dispostas a se sacrificarem pelo outro. [...] “O sábio, posto à prova nas necessidades da vida, sabe mais dar generosamente do que receber; tão grande tesouro íntimo, segurança e independência dos desejos possui em si” (ULLMANN, 1989, p. 59).

Desse modo, tanto os deuses quanto os mestres sabem o destino dos homens e a decadência que lhes favoreceu “o amor”. Os deuses perturbam os homens no mais íntimo de seu *eros*, a conjugação natural entre corpo e sensações, chegando à *psyquê* (alma) humana discretamente por forças interiores, que duelam o próprio semblante do homem exterior, na busca de um único princípio de “Bem”. Esse é mesmo o amor em forma de *philia*. Ela se dá por completo pela amizade, como doação do próprio coração. A vontade mais que humana é o desejo do outro, o próximo.

³ Agostinho de Hipona na Cidade de Deus retoma que: “A vida feliz se não ama, não se tem. Mas se ama se tem a vida feliz, necessariamente que se ama, acima de tudo o mais, a vida feliz – porque é por causa dela que se tem de amar tudo o que se ama. Mas se ama a vida tanto quanto ela é digna de ser amada (pois não é feliz quem não ama a vida feliz como ela é digna de ser amada), é impossível que quem assim ama a não a deseje eterna. Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz” (AGOSTINHO, 2000, p. 1312).

A ideia de “Bem” em Platão é codificada em amor-*philia*, como no processo de *eudaimonia*, isto é, a busca da felicidade. Segundo Epicuro, é necessário que a “energia boa da alma” transmita a sabedoria. Sobre isso Ullmann também recorda que Epicuro é considerado “o filósofo da Alegria”: “Para os epicureus, a amizade reveste-se de importância capital, porque é um ‘bem-proporcionar-felicidade’, análoga à usufruída pelos deuses. E implica que se possa contar com os amigos” (ULLMANN, 1989, p. 60). A ideia epicurista é de ser amigo do sujeito. Aquele que vive para si mesmo só é feliz se souber compartilhar a vida e as experiências sem comodidade e pressa. A verdadeira ética, que qualifica o homem e a amizade em Epicuro, requer “uma vida comunitária onde reina a amizade, concretizada no contato do mestre com seus epicureus” (ULLMANN, 1989, p. 60).

Para Epicuro não é preciso ser amigo, mas conhecedor das dimensões amigas; a amizade é independente⁴ de quaisquer relações humanas, ou seja, *philia* é uma qualidade ambígua, assim como era ensinada no jardim. A amizade de Epicuro implica manter a unidade que expresse o caminho da razão. O mestre é amigo do conhecimento porque ele conhece e ensina os outros a conhecerem o que não é conhecido, como o amor. Em outras palavras, assim como o amor é duradouro e não tem localização, o prazer sucede o amor na forma física e conforta o coração, levando-o à paz de espírito pelo desejo de transcender em amor-amizade de si mesmo; “(Epicuro) purificou o coração dos homens, como verdades saudáveis, fixou limites à ambição e ao medo e mostrou o caminho estreito e reto pelo qual a humanidade pode alcançar a felicidade” (ULLMANN, 1989, p. 54).

Os gregos tinham outro jeito de pensar o amor, como visto até agora. E esse se dá pela felicidade na busca pelo temor, e se lhe falta esse, produz dor (*ataraxia*⁵). O corpo, deve promover a paz de espírito, para alcançar o princípio de felicidade visto conforme o pensamento dos gregos como também para os epicureus. O que liga esse sentimento é o coração, que produz ausência e vazio em busca do ser feliz. O pomar de Epicuro recupera os receios do vazio. É preciso relaxar o pensamento e a alma, ou seja, o amor deve superar as expectativas da carne de modo que:

⁴ Enquanto são amigos formam-se unidade; e no momento em que acaba a amizade voltamos a ser novamente um par, substâncias independentes.

⁵ A falta é a virtude que pode se reverter em sacrifício pela pessoa amada.

Convém, portanto, aquilatar todas estas coisas, consoantes a medida e critério dos benefícios e dos prejuízos: pois, conforme os movimentos e as circunstâncias, o bem nos pode causar mal, e ao revés, o mal pode produzir um bem (ULLMANN, 1989, p. 55).

Na cultura grega, era inconcebível um conceito de indivíduo. O indivíduo na *pólis* era “submetido”, como cidadão, ao cargo que lhe dava o lugar comum. Destarte, as famílias, os filhos e os parentes nesse espaço se constituíam na presença dos verdadeiros amigos, através da partilha e da linguagem. De outra parte, na cultura grega a expressão “outro” ou o “próximo” só era pensada como alguém muito diferente de si mesmo que visitava a *pólis*. Os gregos eram regidos por “cargos” e “leis sociais”, onde prescreviam o “acolhimento”, como aponta Epicuro, do contar com o outro, em sacia os erros das imperfeições. Nessa escola helênica, portanto, Epicuro questionava que uma pessoa não existe individualmente, estamos sempre na consolidação em companhia, assim, ambos participam da mesma natureza e usufruem do mesmo benefício do prazer, enquanto se alimenta ou faz qualquer outra coisa. A comunidade epicureia grega vive do que se aprende e se partilha. O ideal do mestre e de seus seguidores é a consciência: o modelo da felicidade semeada no Jardim, onde a amizade mesma olha nos olhos dos outros e de si.

Podemos entender que a escolha do amor é um objetivo epicurista, por confrontar os elementos racionais ausentes de tudo que está à sua volta. Não obstante, busca-se os melhores resultados da alma, aspira-se não o âmago não pelo outro, mas na ascense da amizade sociável enquanto ser racional.

Uma pessoa, que vive em sociedade, não pode viver no individualismo, sem *philia*. A ética do epicureu, o amor *philia*, deve dar ao outro as melhores relações humanas, como se estivesse no próprio “Jardim”, como aponta Ullmann em seu livro: “A amizade dá aos outros o que tem de riqueza e de bondade” (ULLMANN, 1989, p. 59) – diríamos: que pode ser cultivada em qualquer jardim da vida humana e espiritual, pois no jardim tudo se aquece, mesmo a falta.

A amizade é sabedoria que tange o ser divino do homem “conhece-te a ti mesmo”. Contudo, a *philia* de Epicuro é um paradigma de cura da saúde física e da alma. Isso se dá no exercício da própria autonomia: “Libertar-se do medo e das preocupações inúteis e administrar os desejos para mantê-los nos limites impostos pela natureza” (ULLMANN, 1989, p. 31), sem tomar posição de modo evidente ao

trabalho supra-humano da dor. Já o verdadeiro sentido da amizade para Epicuro é “não buscar a amizade por motivos utilitários. Embora, por vezes possa agir por interesse próprio. A amizade busca dar aos outros o que tem de riqueza e de bondade” (ULLMANN, 1989, p. 59), estendendo-se aos outros como uma ponte e equiparando-se à bondade dos deuses.

Nesse contexto, o cristianismo nutriu-se da ética de Epicuro e do paganismo, para conceituar o que é o “próximo” – elementos da cultura epicureia – a pensar uma ideia que se refere, essencialmente, à consumação do amor e da qualidade da transcendência divina do aqui e agora dos seres humanos. Percebemos aqui uma grande influência filosófica a ser perscrutada em Agostinho, olhando a dimensão da doutrina do epicurismo. A perfeição de *philia* (amizade) é a “coparticipação” não em quantidade como sempre vimos, mas agrega o seu valor moral purificando a deidade dos sentimentos bons e ruins e chegando ao “Bem” como pressuposto em nós, isto é, o amor a Deus.

Antes de mais nada, o entendimento dessas duas palavras conceituais a partir das quais compreendemos o amor, *eros* e *philia*, cunhados em Platão e Epicuro, designa uma ascensão humana como o divino da alma. Apesar disso, entendemos que isso ainda não diz respeito ao sentido espiritual aferido por Agostinho. Tanto *eros* como *philia* cultivam a vontade de desejar: o amor-amizade, “linguagem” amante do saber que é o que lhe é próprio. Portanto, o amor *philia* epicurista não é quantidade, mas proporção e tributos. Ademais, é uma qualidade interior que se passa dentro do ser, emanado da verdadeira amizade que qualifica o ser divino.

1.3 A CONCEPÇÃO CRISTÃ: O AMOR ÁGAPE

No âmbito dos conceitos gregos de *eros* e *philia*, expressaremos a densidade moral e intelectual da ação filosófica de Agostinho, com base na concepção grega de *ágape*, que melhor expressa a universalidade do amor: o amor cristão. O perigo de transfigurar o amor em uma ideia cristã de *ágape*, é a possibilidade de causar desordem e desequilíbrio na ação quando não são voltadas às concepções epicuristas e neoplatônicas do pensamento grego.

Encerramos nesses filósofos o que é possível experimentar na forma original da língua, os conceitos gregos do amor⁶. Uma vez que o amor antecede toda a nossa crença e a confina na vontade divina, enquanto partícipes de uma concepção de religião, é amplo demais neste trabalho pensar o amor no contexto mitológico e ideológico. Ao passo que os filósofos anteriores dificilmente reconheceram o seu valor aquiescente, especialmente no contexto de uma filosofia majoritariamente compreendida como teoria do conhecimento.

Contudo, há nos filósofos gregos elementos de concordância e teor de verdade (ainda que a ideia do amor pelos conceitos gregos seja de um período longínquo da história e da época em que hoje tentamos compreendê-los). Já entre os gregos, com o propósito de refinamento do pensamento, era possível ler uma espécie de culto de adoração “Ao Deus Desconhecido”; aquele do qual ninguém soube expressar genuinamente, nem mesmo os atenienses marcados por traços epicuristas e estoicos.

É pelo êxito do incondicional que nasce a nova cosmovisão do cristianismo extraída da referência a Paulo nos “Atos dos Apóstolos” (cf. 17,16-34). Segue-se que Paulo aplica uma dura correção aos “filósofos epicuristas e estoicos”, admoestando-os na explicitação do entendimento e conhecimento que os mesmos orientam na propagação e direcionamento do “conhecer”, visto que não possuíam o “conhecimento” de quem era o “Deus Desconhecido”. É nessa oportunidade que Paulo, apóstolo dos gentios, questiona aos seus o que é bem “conhecer”.

Os fundamentos dessa área de pensamento se dá entre a teologia e a filosofia. Em “O que é filosofia medieval”, Carlos Arthur Nascimento recorda que os gregos “não tiveram nenhum contato com a mensagem cristã” (NASCIMENTO, 1992, p. 10), eram considerados “pagãos ou infiéis”, denominados apenas como homens “filosofantes” (cf. NASCIMENTO, 1992, p. 11), e que atingiam a duas faculdades, duas perspectivas da verdade, a teologia e a filosofia.

⁶ Os conceitos gregos de Amor, na sua forma mais usada conhecemos apenas três: *eros*, *philia* e *ágape*. Recordaremos aqui outras dez densidades do amor: *Porneia* (Amor apetite; Devorador. Animal); *Pathos* (Amor necessidade; Possessivo. Meu tudo); *Pathé e Mania* (Amor paixão; Amar loucamente. Impossível viver sem ele); *Eros* (Amor erótico; Sente desejo e prazer. Amo sua beleza); *Philia* (Amor amizade; Amor paternal. Amizade. Amizade erótica); *Storgé* (Amor ternura; Faz-me feliz); *Harmonia* (Amor harmonia. Bondade; Estamos felizes junto); *Ennoia* (Amor dedicado. Compaixão; Cuidarei de você...); *Charis* (Amor celebração. Gratidão; Amor sem condições. Caridade) e *Ágape* (Amor gratuito; puro, espiritual). Entre os números 1 e 3 os tipos de amor possessivo. De 4 a 6, temos o amor interessado, e, de 7 a 10, os tipos de amor desinteressado, culminado com *ágape*, o amor universal, que não visa retribuição (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 35).

Carlos Arthur Nascimento recorda essas duas lentes de enfrentamento da vida, que se unem (filosofia-teologia) e formam um processo de aprofundamento natural que vai do entender ao conhecer. Talvez seja o mesmo movimento insinuado por Apóstolo Paulo de proferir o prestígio do conhecimento que atravessa o raio de distanciamento dos séculos, numa aproximação entre a sabedoria humana e a divina: “Visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem” (NASCIMENTO, 1992, p. 13).

Ora, e por que as comunidades gregas são referências para o clímax cristão? Em “O Sagrado”, Rudolf Otto (1869-1937) postula o mistério qualitativo na história das religiões. Segundo ele, alguns elementos irracionais da antiguidade chegaram mais longe e foram pensados, no sentido da distinção entre o sagrado e o profano, também pelos gregos. Otto fala de uma espécie de “sentimento religioso”, uma forma de adesão que não implica na compreensão racional, o que, talvez, possamos identificar na base do cristianismo, especialmente o praticado nos primeiros séculos da tradição. Trata-se do

[...] que corresponde claramente ao estudo das grandes experiências, nas quais a emoção religiosa aparece em sua pureza típica e na sua realidade suprema e manifesta-se com clareza mais perceptível que todas as formas menos características da piedade, adquiridas através da educação (OTTO, 1985, p. 40).

Num outro momento da história, essas representações socioculturais e históricas das escolas de pensamento dos gregos – apesar das poucas fontes escritas – guiaram a adesão no séc. III e encontraram ressonância no capital intelectual envolvido no processo de conversão de Agostinho. O que leva Agostinho a ser fiel ao cristianismo são as narrativas que configuram a história do cristianismo, as histórias dos santos que o precederam, a leitura do testemunho dos apóstolos. Nesse sentido, só podemos entender a sua historiografia pelos fundamentos ou ideias mediante Cícero de Hortênsio, cuja leitura “mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti [Senhor]” (AGOSTINHO, 1984, p. 66).

Devemos ressaltar, igualmente, a leitura de Platão, fundamental para a configuração argumentativa do pensador hiponense, como no seguinte aforismo: “As leituras dos platônicos levaram Agostinho a buscar no próprio íntimo a verdade” (AGOSTINHO, 1984, p. 186); um pouco mais adiante, afirma: “facilmente duvidaria

de estar vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende através das coisas criadas” (AGOSTINHO, 1984, p. 187). Agostinho reconhece em Platão o filósofo que se dedicou na sólida prática do conhecimento. Nesse sentido, mais que a simples adesão às culturas pagãs, Agostinho denotou que o homem pensante é religioso, embora nenhuma vez o seu conceito de *eros* tivesse sido usado no mesmo sentido da linguagem bíblica; uma vez que há um princípio anterior que orienta e conduz fundamentalmente os indivíduos para outra ação do pensar, impulsionando-os na prática filosófica. Tal convicção não tem o próprio homem como fonte, mas Deus.

Não desmerecedor da educação, o jovem de Hipona contemplava os erros e os acertos – seus e dos outros. Só tempos mais tarde reconheceria o limite das ideias do maniqueísmo, especialmente sobre sua concepção de Deus (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 71). Por isso, a percepção de que no âmbito do maniqueísmo as boas normas da moral desprezam parte fundamental do homem, sua interioridade, deve ser abolida, uma vez que a ausência de verdades absolutas não pertence a seu itinerário, porque “o saber ensoberbece, mas o amor edifica” (1 Cor 8,1) por não completar em si a satisfação do seu coração e do Bem da alma.

Agostinho chega à conclusão de que as ciências são muitas e diversas, como explicita no livro *Confessiones*. Entretanto, conforme o monólogo de Cícero de Hortênsio, a via de acesso a Deus mudou seus hábitos cotidianos, através da linguagem e do conteúdo, dando continuidade a seu saber filosofante: “Ora, o amor pela sabedoria, pelo qual eu me apaixonava com esses estudos, tem o nome grego de Filosofia” (AGOSTINHO, 1984, p. 66).

Essa era a matéria que refinara sua filosofia e seu modo de ser cristão: “Atraía-me aquela exortação, pelo fato de não me exercitar a amar, buscar, seguir, abraçar com ardor essa ou aquela seita, mas simplesmente a sabedoria, qualquer que fosse” (AGOSTINHO, 1984, p. 67). Despercebido desses ensinamentos afirmemos que “nisto conhecemos o amor: ele deu sua vida por nós. E, nós, também devemos dar nossa vida pelos irmãos” (1 João 3, 16).

Consequentemente, aquelas mitologias de correntes filosóficas devem ser consideradas constantes para pensar a sua conversão – somente um ser solitário pode “buscar o Princípio supremo e último” que há de proximidade ao Sagrado. De modo que o Ser Divino deixa o seu rastro nos corações dos homens, permanecendo caro ao pensamento decifrar coisas presentes no mistério do mundo e de Deus.

Cada essência filosófica influenciava Agostinho no curso do questionamento: “Excita para satisfazer a própria paixão, diante das lições do mestre celeste: ‘Deus é, este’ – ‘que abala os templos dos céus com grande estrondo? Eu, simples mortal, não podia fazer o mesmo? Mas o fiz, e com prazer!” (AGOSTINHO, 1984, p. 37). Essa via de acesso pende ao movimento:

A “filosofia” é uma etapa intermediária entre a fé que crê sem nada ver e a contemplação do bem-aventurado que vê e não mais crê. A filosofia é uma fé que procura compreender, que busca a inteligência. Ela o faz interpretando os símbolos das Escrituras; mais ainda, captando o movimento (dialética) que atravessa toda a natureza desdobrando segundo as instâncias acima resumidas (NASCIMENTO, 1992, p. 24).

Então, o questionamento de Agostinho figura-se a si próprio na busca interior que exorta – segundo a sua cosmovisão – pela escolha do cristianismo, seguindo à risca o apreço cristão: “Tomai cuidado para que ninguém se escravize por vãs e enganosas especulações da ‘filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo” (Colossenses 2,1). Buscar uma definição é crer nos ensinamentos ou aventuras que impulsionam a alma a libertar-se do medo e do temor.

Diante desse cenário Agostinho pode construir uma nova linguagem visada no seu ser filosofante de que o amor é um sentimento religioso. Para Agostinho, Deus é fluidez em si mesmo, movimento, e nisso se compara à noção que temos de amor. No entanto, algo comum se encontra no homem em relação à essência divina, antes mesmo de desejarmos o “amor” de Deus, Deus nos amou primeiro, “não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e enviou-nos seu Filho” (1 João 4, 10) para despertar em nossa alma a participação na vida divina.

Esta teofania, se assim podemos dizer, levaria Agostinho a uma adesão ao eterno, sem jamais relativizar a si mesmo. Sem o amor de Deus eterno, não participaríamos jamais dessa existência estando fora do sentido da contemplação que se dá no conhecimento entre o divino e o humano ou o amor humano com o amor divino, conjugando-os em um só.

A religião, assim como a razão, é sentença de ação e prática. Tal sentença se dá como contemplação das nuances de *eros*, *philia* e *ágape*. Cada palavra é a própria contemplação elevada de pensamentos. Desse ciclo, apenas deve-se prestar

culto ao que é digno para o agostinianismo como o *ennoia*; indigna é a vida do homem que não procura viver a ordem do amor *charis* desapegado de si mesmo:

Por isso, aplicai toda a diligência em juntar à vossa fé a virtude, à virtude, o conhecimento, ao conhecimento o autodomínio, ao autodomínio a perseverança, à perseverança, a piedade, à piedade, o amor fraterno, ao amor fraterno e a caridade. Com efeito, se possuídes essas em abundância, elas não permitirão que sejais inúteis nem infrutíferos no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo (2 Pedro 1, 5-8).

Evidentemente, mantém-se um Agostinho que encontra, já antes de tudo, a distinção de amar o corpo – a si próprio –, e amar a Deus, por isso não deve ser lido como uma negação da vida. A filosofia agostiniana, em seus escritos, pode ser lida como uma metafísica otimista. Tudo é bom e deve ser vivido como dádiva do Criador às criaturas pelo conhecimento. Isso inclui o amor, a piedade e a fraternidade, nas quais o amor também pode ser ressignificado, como “a única coisa que não morre” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 34). Nós morremos para o amor na condição de mortais. Entretanto, Deus é imortal assim como o amor.

A mensagem é “que o amor de Deus está acima de tudo, e que o modo desse amor manifesta-se prescrito sob uma forma que faz convergir para si todos os outros amores” (AGOSTINHO, 2002, p. 65). Na vida sensível humana e cristã, da soberania, do intelectualismo e do sobrenatural, devemos notar o sentido do *ágape* como “redenção”. Porém, “o maior deles é o Amor (*charis*)” (1 Coríntios 13,13); e por que “tu me ama?”, porque o amor prepara “as diferentes faces do amor”:

Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: “Simão, filho de João, tu me amas (*ágape*) mais do que estes?” Ele lhe respondeu: “Sim, Senhor, tu sabes que te amo (*philia*)”. Jesus lhe disse: “Apascenta meus cordeiros”. Segunda vez, disse-lhe: “Simão, filho de João, tu me amas (*ágape*)?” – “Sim, Senhor”, disse ele, “tu sabes que eu te amo (*philia*)”. Disse-lhe Jesus: “Apascenta minhas ovelhas”. Pela terceira vez lhe disse: “Simão, filho de João, tu me amas (*philia*)?” Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara “tu me amas (*philia*)” e lhe disse: “Senhor tu sabes tudo, tu sabes que te amo (*philia*)”. Jesus lhe disse: “Apascenta minhas ovelhas” (João 21, 15-17).

Interpretar *ágape* é a certeza da realidade natural do amor chamado de Deus. Portanto, devemos dizer que esse tipo de amor se faz presente, coordena a harmonia racionalista e não racional; por *philia*, apesar disso, existe em si mesmo, no outro, no mundo e em tudo que Deus se mostra presente como revelação de

amor, como na prova de amor de Jesus para com o Discípulo amado: “Simão, filho de João, tu me amas (*philia*)?” (João 21, 17).

O conceito de *philia* nos textos sagrados aparece poucas vezes tal qual em (cf. Jó 29,4; Tiago 4,4). Por isso, recordar Epicuro *philia*, é questão de presenciar o divino amigo da alma verdadeira amizade, quase que impercebível aos homens. Na assertiva de Epicuro, é na natureza, de modo geral, que compartilhamos um “ar puro”, ou seja, um “amor puro” em que os homens possam combater os conflitos da racionalidade, dos costumes incomuns apenas do prazer, como do pecado.

Eis o preparar-se para “aspirar as profundezas do amor de Deus”. Isso pode recordar-nos em *Confessiones*, que “tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem” e “de fato, o nosso Deus ‘criou todas as coisas com excelência” (AGOSTINHO, 1984, p. 188), para encontrarmos a verdade que está além da carne. A primazia da *philia* “amizade”, irradia-se em batalhas com as forças atemporais para viver e ser feliz. O amor só é amor quando é unidade. A condição do homem é unir-se ao seu objeto de felicidade, o “bem em si mesmo”. O homem deve estar convicto de si mesmo, do que é verdadeiramente, buscando o que lhe falta, *ágape*.

A falta é o equilíbrio que só será completa na passagem desse mundo, vez que é aqui que desejamos que “o vosso amor cresça cada vez mais em conhecimento e em sensibilidade” (Filipenses 1,9) ao nosso pensamento. Enquanto isso, na vida humana tudo é faltante. A medida do amor é alcançar a “suprema, felicidade” dos que crêem no aqui e no agora, buscando suprir as necessidades espirituais e corporais do sofrimento:

A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não se guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará (1 Coríntios 13, 4-8).

Em consequência dos argumentos apresentados até aqui, o amor na visão cristã passa a ser compreendido como “caridade”. A *caridade* é a nova concepção cristã de se entender Deus, a virtude heróica do cristianismo. Além disso, o conceito de Amor elaborado para definir o “Deus-Trindade” no cristianismo é *ágape* e não *charis*, “amor a Deus”, e esse é o que Agostinho demonstrou como o verdadeiro sentido prescrito por Jesus Cristo no *De Trinitate*.

Por fim, os conceitos gregos não se separam para explicar o amor, mas, suas diferentes escolas. A tríade aqui trabalhada fará unir *ágape*, *eros* (o amor em forma de desejo) e *philia* (amor como amizade), que são importantes para pensar o que já fora conceituado por amor em Agostinho e outros estudiosos. Em virtude da lei cristã, “o amor é a lei básica do cosmo” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 43). Como nos livros sagrados, Agostinho de Hipona transcende as palavras de São Paulo, extraíndo delas as três virtudes: “fé, esperança e caridade” como fundamento da vida cristã, Princípio de Amor (a Deus).

Em resumo, podemos dizer que a filosofia pende à imagem ética de uma definição mais assertiva do que é o amor. O amor, *eros*, *philia* e *ágape*, viria a ser a mediação harmônica entre os deuses e os homens, projetando a si e em si mesmo algo não abstrato. Contudo, entre nós seres humanos, permanece como uma questão de fé, esperança e caridade, e no sentido aristotélico, a *eudaimonia* universal dos homens e deuses, o *télos* para onde pende a nossa vida.

2 DIFERENTES CONCEPÇÕES SOBRE O AMOR AGOSTINIANO

Extirpemos radicalmente os vícios, não só das nossas ações, mas também dos pensamentos. Que o prazer da carne, o ardor da cobiça e o fogo das ambições não nos afastem da Ceia do Senhor! Até as coisas boas que realizamos no mundo, não nos apeguemos a elas, de modo que as coisas agradáveis sirvam ao nosso corpo sem prejudicar o nosso coração.
(São Gregório Magno)

De modo a pensar a filosofia, Agostinho sempre se destacou não como teólogo nesse quesito, mas como pensador dominante dos saberes inexplicáveis que a razão humana pode ascender. Como o tema do amor não pode ser vislumbrado diretamente em uma única obra do pensador, optamos por uma primeira aproximação a partir dos grandes estudos a este respeito, entre os quais situamos a tese de doutorado de Hannah Arendt e o valioso trabalho de Étienne Gilson acerca de Agostinho. Como dissemos, Hannah Arendt elaborou sua tese de doutorado para refletir a noção de amor em Agostinho. Para ela, o conceito de amor é o próprio Deus. Além disso, a temática do amor também está ligada a uma concepção de próximo, como remete o segundo mandamento da Lei de Deus, reorientada por Jesus (cf. Mt 22,34).

A leitura do pensamento agostiniano oferecida por Étienne Gilson, cuja obra é uma “Introdução ao estudo de Santo Agostinho”, parece-nos particularmente cara também acerca do amor. Encerrando este capítulo, tentaremos uma primeira incursão na obra de Agostinho, especificamente sobre *Confessiones*, em que aparecem definições do amor. De modo geral, nosso percurso tende a formar uma compreensão que toque a relação indubitável entre o homem e a natureza divina, num caminho ascendente a Deus.

2.1 A LEITURA ARENDTIANA DE AGOSTINHO: O PRIMEIRO FILÓSOFO CRISTÃO DO AMOR

Nesta seção aprofundaremos o pensamento filosófico baseados na reflexão de Hannah Arendt (1906-1975), filósofa judia e estudiosa do tema, particularmente em sua tese de doutorado, intitulada: “O conceito de Amor em Santo Agostinho”. Nessa obra a pensadora investiga o conceito de “Deus, que é amor por excelência”,

na aproximação de “outrem”, conforme a expressão de “próximo” aludida pelo mandamento cristão.

Apesar de sua origem judia e, além disso, de se concentrar nas questões relativas à política, Arendt inclinou-se a pesquisar Agostinho, tomando-o como o primeiro filósofo cristão. Todavia, em tempos de crises existenciais e filosóficas, políticas e sociais, Hannah Arendt acreditou na possibilidade de aproximar o conceito de amor à sociedade, visto ser ele “um conceito sem fim” para ser pensado, com oportunas reflexões filosóficas e hipotéticas capazes de tratar a vida cotidiana em si mesma.

Pensando assim, conforme Adriano Correia, a autora deparou-se com o seguinte problema: “Julgou ser possível interpretar e prestar uma homenagem a Agostinho como filósofo, à margem de sua condição de teólogo e crente” (CORREIA, 2007, p. 17-18) – o que talvez não seja procedente, como veremos. Sem fugir da imagem “simbólica do amor”, seu significado é explorado na forma invisível aos sentidos. Nesse sentido, por não serem abstratos, os meios oportunos para tal são a filosofia e a teologia, que ajudam a seguir uma resposta para o caráter espiritual histórico cristão. Vejamos que Hannah Arendt faz uma introdução filo-teológica sobre o “amor”, “pois, desde logo, Santo Agostinho tenta compreender o amor e procura dizer qualquer coisa sobre o mesmo, introduzindo pelo menos o amor ao próximo” (ARENDR, 1997, p. 8).

Além disso, o estudo do amor apresentado pela filósofa sofre alteração acerca das ideias, na escrita e na fruição do seu pensamento, “se bem que a questão da importância do próximo se transforme numa crítica do conceito dominante do amor, da posição do homem em relação a si e a Deus” (ARENDR, 1997, p. 8). Por isso, reportar a via filosófica equivale a pensar “Deus”, e sendo assim, a nossa razão não ultrapassa o limite do conteúdo e “de um ponto de vista filosófico ou teológico fixo, é apenas uma crítica, porque este conceito de amor é suposto ser um conceito cristão” (ARENDR, 1997, p. 8).

Não sendo para nós uma crítica, mas sim, um fundamento para chegar ao objetivo de nosso argumento, o “próximo” também é uma definição importante para a questão, especialmente caso retomemos a acepção de amor como *philia*, já mencionada anteriormente. Logo adiante, há em Hannah Arendt, a descrição sobre o amor-amizade. Por ora, resta-nos compreender o sentido profundamente religioso do amor, tal como explorado por Agostinho.

O cristianismo possui em sua essência o “amar a Deus sobre todas as coisas”, princípio, aliás, herdado do judaísmo como um dos itens do decálogo (cf. Ex 20). Esta é uma primeira aproximação que, também conforme Hannah Arendt, permite-nos chegar ao nosso objeto de “ligação”. De algum modo tudo se caracteriza no início cristão por São Paulo apóstolo: a caridade, a qual é o “amor” – ápice para Agostinho. Deus é o amor, centro da vida cristã. É também o meio específico para se alcançar a “conversão”. O Hino à Caridade (cf. 1Cor 13,13) é, por isso, uma constante exigência de conversão, a conformação a um ideal de vida que nos eleva à vizinhança de Deus.

Além disso, é preciso dizer que, quando Hannah Arendt cita “caridade”, tem em vista especificar o cristão e sua fé. Assim, a caridade é um esquecimento de si mesmo, “enquanto tal é um fim existencial. Encontrá-lo é também encontrar Deus. No desejo de eternidade que é amar, esqueço-me de mim mesmo” (ARENDR, 1997, p. 31) – uma vez que a perfeição é Deus, a quem compete o poder de apagar os pecados e restaurar a vida. Em outro lugar a autora chega a dizer:

Aquilo em que se crê torna-se a própria crença. Aí onde não se pode perder nada, reina a segurança sem medo da posse. É esta ausência de medo que procura o amor. O amor enquanto desejo é determinado pelo objeto a que aspira. Este objeto é ser livre do medo (*metu carece*). Poder perder (*amittere posse*) é, assim, o ponto de partida para a determinação do amor (*amandum*), porque a vida não para de se perder enquanto se aproxima da morte (ARENDR, 1997, p. 20).

Em primeiro lugar, o homem se refugia no “crê” – dos fatos históricos ou demais princípios de crença. Isso ocorre enquanto a sociedade pondera ser livre. O crer do cristianismo equivale a conversão em sociedade – dado que Arendt via como regresso na condensação de Agostinho em um ato de abandono para confiar na história da revelação e das promessas do seu Deus. Agostinho estava no período da conversão, embora seu exterior ainda se confundisse com o interior, libertando-se das paixões, desejos e da posse da liberdade.

Hannah Arendt mostra os momentos mais profundos da vida de Agostinho, salientando a conversão, marcada por uma identidade filosófica tencionada rumo à mensagem cristã. Vemos, então, que há um amadurecimento de fé, objetivado a alcançar a Deus, a quem também chamamos “Amor”. Porém, para que se manifeste esse amor é preciso valer-se da dignidade humana como forma de senti-lo em

espírito, alma, “cuja beatitude é projetada pela ‘passagem’ e pelo esquecimento para fora de si mesmo no futuro absoluto” (ARENDDT, 1997, p. 36).

Assim, compreendemos que Deus não necessita do amor dos homens, porque ele é a fonte própria do amor e da doação. O homem, ao contrário, necessita do seu amor. Sendo assim, “este movimento não é mais uma simples revelação [...], mas um pedido de socorro” (ARENDDT, 1997, p. 109). Logo, o homem se torna necessitado do amor de Deus, como pedido de socorro da alma para sua conversão, especialmente no enfrentamento da morte. Por isso Hannah Arendt enfatiza a conversão de Agostinho como um pedido de socorro da sua humanidade e da sua alma que desejam a Deus. O velho hiponense não é mais o mesmo após a mensagem cristã de Ambrósio. Seu olhar está voltado para as novas concepções do amor de Deus em potência, aguardando que se faça *ato* em sua vida.

Nesse sentido, podemos deduzir que o amor é uma ressonância da ação amorosa de Deus, revelada também como *caritas*. Para Agostinho, o exercício da fé, sendo autêntico, preenche os vazios da compaixão humana e das ações superficiais do mundo. O amor *caritas* é um movimento de fuga das contrariedades do mundo dos fenômenos, repletos de incertezas e insegurança e da relação com Deus. Constroi a relação com Deus na relação com o próximo.

Com relação a esse universo, o homem pode ou não fazer parte de alguma crença, o que seria para muitos outros indivíduos, conforme Hannah Arendt, um prolongamento da vida aos crentes, do “amor ao mundo” pela “cobiça”. Assim, Arendt promulga o amor-cobiça de forma peculiar ao exterior do homem, que aspira ao mundo e sua “matéria”, uma vez que a matéria não tem acesso imediato a Deus, permanecendo como obra dos homens. Tal como o desejo da carne está para a corrupção do corpo, o que é matéria está para a sua finalidade na terra: “A cobiça a mercê do que é desejado” (ARENDDT, 1997, p. 26). Se a matéria não reflete Deus, essa já não lhes serve para louvar Deus e sim, para a sua função no mundo – pois a cobiça não apraz o que é útil, como o *eros*, pois desvirtua-se do caminho, como desejo que não acaba.

Conforme a interpretação de Arendt, o conteúdo verdadeiro para Agostinho seria o *Logos*, representante da pura perfeição. O *Logos* está em “todas as coisas”, até mesmo no processo institucional de sua aparência que “não caminha para aquilo que ama e não acaba nele” (ARENDDT, 1997, p. 35). *Logos* está no que aparece e no que espreita para ser revelado. Tal é a transformação de Deus ao formar o homem

pelo *Logos*, dando-lhe sabedoria divina, a qual modifica o entendimento e as explicações não raras desse tempo e espaço da vida humana. Assim, o amor a Deus:

[...] traduzido no objeto desejo de uma vida eterna, é o amor como o objeto correto, mas o preço a ser pago é a conversão das coisas terrenas em um deserto para os homens e o sacrifício de estar em casa no mundo. A vida é o objeto último de todos os desejos, mas a vida do homem mortal só se redime na negação de si próprio, de sua pertença a este mundo, de seu apego aos outros e aos bens do mundo (CORREIA, 2007, p. 18).

Segundo Adriano Correia (2007), o amor também é sacrifício. É a marca da eternidade deixada por Cristo na consumação da cruz pelo mundo. Embora o amor tenha sido consumado, Deus o permitiu fazer-se em sacrifício eterno para a eternidade. O derramamento do amor de Deus está para a consumação de cada homem na felicidade, o que também recorda a afirmação arendtiana: “O amanhã da temporalidade torna-se necessariamente, a partir de um futuro, um presente, e, depois, um passado. Mas esse futuro absoluto é o iminente absoluto que nenhuma atitude humana pode fazer entrar na mortalidade humana” (ARENDET, 1997, p. 32).

Em virtude disso, Hannah Arendt demonstra que em princípio o homem é um ser “autônomo” (cf. ARENDET, 1997, p. 106) de si mesmo, nas diversas circunstâncias, embora muitas vezes também se apresente como um ignorante e insuficiente (cf. ARENDET, 1997, p. 27) ante a alguns problemas e acontecimentos, como quando movido por seus desejos, paixões e amores. Para Agostinho, toda a ação do homem remete a uma imprevisibilidade. Isso pode ser visto na sociedade comum, independente do aprendizado de amar o próximo e a Deus.

Além disso, segundo Agostinho Deus introduziu e depositou o amor em tudo. A partir da condição racional, o homem retirou uma parcela dessa bondade pelo pecado, sendo o “mau [...] o que se retira desta harmonia predeterminada, que desobedece a essa lei eterna impressa em nós” (ARENDET, 1997, p. 77). Por causa desse afastamento, já não vivemos mais livres e sim inquietos (cf. ARENDET, 1997, p. 28). Do nosso passado, forjamos a pertença na comunidade de irmãos, fonte de onde emana a espontaneidade do cristão. Hannah Arendt concebe a comunidade – a harmonia do crer da própria pessoa – enquanto auxílio de emenda ao amor pelo próximo. Semelhante a Agostinho entende que há uma estatura independente ao homem, deixada por Deus e por seus profetas, para o resgate a todos os ausentes

de Cristo. Isto é a possibilidade de retirar o outro do mundo e, unindo-se a ele, encontrar o amor de Cristo na liberdade.

No plano de fundo, “o próximo” é o que satisfaz o ser. Como diz Hannah Arendt, “O outro é igual a ti porque tem o mesmo passado de pecador que tu; é por isso que deves amá-lo. Mas isso significa: somente o passado faz pura capacidade de crer uma fé comum” (ARENDR, 1997, p. 162). Ora, essa passividade “ao próximo é uma atitude frente ao mundo nascida da caridade. Remete para duas relações fundamentais: em primeiro lugar, ele deve amar o outro como Deus, depois, como a si mesmo” (ARENDR, 1997, p. 113). Enfim, nessa relação o “próximo não é exatamente o próximo que é amado, mas o próprio amor” (ARENDR, 1997, p. 117) que está em sintonia com Deus. Trata-se de uma referência fundamental, apontada pela autora numa passagem um pouco adiante:

Aquele que é amado encontra o seu sentido original. Passando por aquilo que ama, aquele que ama apodera-se de Deus, aquele que é unicamente a sua existência e o seu amor tem o seu sentido próprio. Para o amor ao próximo, a morte não significa nada, uma vez que, retirando-o do mundo, a morte só faz o que de todas as maneiras este amor ao próximo fez em virtude do seu amor pelo ser, o qual vive no outro como a sua origem (ARENDR, 1997, p. 117).

Em relação a nós, tudo se constrói em jogo de sentido e “não há possibilidade de se fugir perante a consciência” (ARENDR, 1997, p. 104), ainda que haja mudança. A razão ou a consciência nos indica o sentido rumo à originalidade dos diferentes contextos em que estamos inseridos – históricos, filosóficos ou teológicos. Nesse âmbito, o que é revelado como o “amor mútuo torna-se um amor a si mesmo, uma vez que o ser do si próprio é identificado com o ser de Cristo, com o ser do corpo de que é membro” (ARENDR, 1997, p. 166).

Da mesma maneira, o último sentido está relacionado à virtude, produzindo novos resultados no homem. A virtude é o meio para chegar à originalidade da essência de Deus e do mistério de amor, uma vez que o amor não é uma denúncia. É evidente que a virtude é o que sustenta à vontade interior humana, sendo o seu ponto de encontro com o verdadeiro *Logos* divino, uma palavra pouco utilizada pelos gregos, mas que os cristãos resgataram e deram pleno uso: o *ágape*.

Exemplificando, conforme a acepção arendtiana, é preciso comentar a sua distância do contexto específico de Agostinho. A leitura de Arendt lhe facultou interpretar que “ágape não tem em Agostinho o significado capital que tinha para

São Paulo, onde era entendido como a possibilidade da perfeição já nesse mundo” (ARENDR, 1997, p. 35). Para a autora, na filosofia agostiniana *ágape* é a própria perfeição de si. Seu significado aflora da filosofia grega como o alto grau de amor dos deuses, a partir do qual o cristianismo mistificou o “amor a Deus”, a perfeição dos homens, o sagrado. O que é sagrado está para a felicidade dos homens, semelhança incomparável ao amor a Deus, que se satisfaz em ver os outros felizes: “todo amor é tensão dirigida para essa realização” (ARENDR, 1997, p. 35).

Na leitura de Arendt, o amor em Agostinho expõe-se sempre na concepção de próximo, de modo que na “exploração do amor ao próximo introduz-se um conceito de amor fundamentalmente diferente” (cf. ARENDR, 1997, p. 44). Só posso dar amor ao que é diferente de mim, uma vez que o amor tem sempre uma forte carga de doação (cf. ARENDR, 1997, p. 160). Hannah Arendt não entra na concepção de *eros*, porque, segundo ela, esse “destrói todos os critérios humanos, separando o amor do próximo de todo o amor carnal (*dilectio carnalis*)” (ARENDR, 1997, p. 114). Dessa maneira, o *eros* para Hannah Arendt, retira a mística de Deus, inclinando-se à imperfeição do desejo da carne. Já *ágape* e *philia* têm a proporção de resgatar o leitor agostiniano dos amores ofuscantes na história de um passado remoto de Agostinho, na “possibilidade de renunciar à vontade própria, e desta renúncia que nasce o amor e a condição para se apoderar a graça” (ARENDR, 1997, p. 112).

Enfim, o amor não é abstrato aos nossos olhos, mas um sinal do espírito da presença de Deus na ideia cristã, o que tem valor de graça, de doação, de puro dom. Pode-se dizer que Hannah Arendt olha a graça como aquela que conduz a vida de Agostinho todo o tempo, tendo como meta atingir o amor de Deus. O próprio conceito de graça, para a autora, só foi aperfeiçoado por conta dos padres da Igreja.

Consideremos que Arendt infere a coparticipação dos primeiros cristãos como influência de que o homem em sociedade vive para um fim, e “a caridade é uma necessidade, ela é somente nesse século (*in hoc saeculo*), neste mundo, após o qual virá a eternidade, a redenção última e definitiva” (ARENDR, 1997, p. 169). Em outras palavras, a caridade é o mandamento para a “atualização verdadeira da graça de Deus (*gratia Dei*)” (ARENDR, 1997, p. 94), enquanto somos passageiros desta terra para o *Logos* infinito.

Portanto, Agostinho para Hannah Arendt é o filósofo do amor, que pensa diferente do mundo, de tal forma que seus pensamentos atinjam a Deus. Ora, a reflexão é filo-teológica:

O amor é obviamente o agente de ligação de maior êxito. No amor, há novamente “três coisas: aquele que ama, aquilo que é amado e o amor (...). [O Amor] é uma certa vida que liga (...) duas coisas, aquele que ama e aquilo que é amado”. [...] Aquilo que o amor liga “está realmente unido”, de forma que haja uma coesão entre o que ama e o que é amado. “[...] O amor, ao contrário da vontade e do desejo, não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim possibilita ao espírito ‘permanecer ‘imóvel’ para poder ‘desfrutá-lo’” (ARENDR, 2018. p. 366).

O conhecimento arendtiano sobre o amor, entretanto, recorda que a consequência de tudo isso pode ser pensada a partir do conhecimento de Agostinho, ou seja, unindo dois elementos inseparáveis: “aquele que ama e aquilo que é amado”. Assim, une-se “amar” e ser “amado”, sendo um a potência e outro o ato. Para tanto, o amor funciona como um só, “único”, que emana para todos; e “não há ninguém no gênero humano a quem não se deva amor, não devido a uma afeição recíproca, mas devido à própria pertença a uma comunidade de natureza” (ARENDR, 1997. p. 160). Estamos aqui falando que a relação, tomada primeiramente como vertical, estende-se horizontalmente o amor ao mundo. Portanto, o amor é a compensação do *religare* a si mesmo com Deus e ao próximo, com valores simultâneos e indivisíveis, “dois-em-um”, porque “no fundo o outro é igual a ti; é por isso que deves amá-lo” (ARENDR, 1997. p. 162). Concluímos que a faculdade arendtiana do amor é o “sublime” silêncio de Deus fluindo na infinita interioridade de Agostinho, enquanto a vida não espera ser esquecida na caridade. A caridade é o amor, é o seguro porto em Deus que pode colher as ações do homem cá na terra, enquanto este caminha para o fim, a mortalidade, que lhe possibilitará usufruir para além desse céu que se chama mundo.

2.2 O AMOR É UMA ORDEM MORAL DIVINA: A CONTRIBUIÇÃO DE ÉTIENNE GILSON

Étienne Gilson (1884-1978), um dos mais importantes pesquisadores da patrística e escolástica, também é conhecido por seu trabalho acerca do pensamento agostiniano, transitando pelas searas da filosofia e da teologia. Neste

trabalho, usaremos a “Introdução ao estudo de Santo Agostinho” de Gilson, a fim de apontar a sua contribuição, sobretudo pensando a temática do amor.

Como sabemos, o conceito de amor está por toda a natureza e em todo ser racional. Simultaneamente, pode ser concebido como uma ordem ligada ao princípio da criação que Deus “impôs” ao ser do homem. Chama-se de “ordem divina” ou “Bem”, algo sobrenatural forjado no indivíduo do exterior para o interior, como um poder. Essa é a leitura possível acerca de Deus, que “não é *um* bem, é o bem que amamos. Ora, não somos o Bem, mas um bem particular entre muitos outros” (GILSON, 2010, p. 264-265).

Na compreensão de Étienne Gilson, o homem está ligado a uma ordem natural divina, a qual exige uma resposta. Nesse caso, responde-se por meio da existência. O amor dos homens, por isso, é reflexo do amor de Deus: “O objeto de nosso amor no amor dos homens exige que Deus seja o objeto de um amor absoluto, sem que nosso próprio bem possa entrar em comparação com ele” (GILSON, 2010, p. 265). Assim, a filosofia agostiniana tendia a se projetar para Deus, pois o dever do homem é “amar sem medida: *ipse ibi modus est sine modo amores*” (GILSON, 2010, p. 265)⁷.

No entanto, não era esse o conceito reinante na sociedade do tempo de Agostinho. Ao contrário, mantinha-se inquieto por não conseguir ler a tendência do amor a Deus no mundo, senão amores fadados às relações humanas. A faculdade do amor implicava múltiplas formas de se manifestar: as abundantes paixões do mundo, no amor entre os homens e no amor a Deus. Por outro lado, diz o comentador:

[...] já que, por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido. [...]. De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de sua caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é inesgotável e infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento (GILSON, 2010, p. 257-258).

⁷ Segue-se a explicação de Étienne Gilson no fragmento de rodapé: “Essa fórmula, que será célebre na Idade Média, não é de Agostinho, mas de seu amigo Severino, que resumiu com uma expressão bastante feliz o pensamento de Agostinho: Epist. 190, t. 33, col. 419”. (GILSON, 2010, p. 265 – nota de rodapé n. 47).

Sem a ação do hábito, por definição o amor é o deslocamento sucessivo em forma de movimento para produzir algo accidental através da vontade, que é a causa dependente a uma certa velocidade razoável de mudança na virtude do homem. Por isso é importante o movimento aguçado do amor para Gilson: ao mesmo tempo “O amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido” (GILSON, 2010, p. 257). E por demais, a agitação que modificara todos os empecilhos ociosos da não vontade, e na curiosidade o corpo tender-se-á a uma fecundidade movente ao querer.

Paralelamente ao que estamos dizendo a respeito do amor entendido como movimento, para além das vontades humanas encontra-se a vontade divina que supera o egoísmo humano, de modo a ultrapassar um pensamento arraigado nas paixões da alma e nos desejos dos corpos. Este, porém, não é o conceito de vontade na compreensão de Gilson quanto a Agostino: “Vontade é a força ativa que provoca a sensação, também é ela que provoca o conhecimento racional” (GILSON, 2010, p. 255). Ora, reside em Agostinho uma força irrecusável da vontade, como tendência ao conhecimento do mundo, de si mesmo e, por essa via, também para o exercício do amor – que começa pelas paixões, mas finalmente encontra seu repouso em Deus.

Para ter vontade e conhecimento, é preciso desejar, sem repouso, algo ou alguma coisa para satisfazer-se. Contudo, cada um produz sua força natural. O desejado é Deus, e ele é maior que tudo: “Ao contrário, se a vontade de sentir cresce em intensidade, não será mais somente uma sensação que produzirá, mas um amor, um desejo e uma paixão verdadeira de sentir, pela qual o corpo todo será afetado” (GILSON, 2010, p. 254). Na sua realidade, esta é a vontade das vontades. Talvez por isso, ao tratar o amor, do qual fala Agostinho, Gilson apresenta-o como ato da vontade moral, pois ele imita o “mandamento”, que é o peso natural para sua entrada no cristianismo. O amor passa a ser entendido por Agostinho como uma espécie de ligação, de elo entre a natureza e o ser divino, como propende no “mandamento do amor”.

Enquanto somos provados pela diferença do crer que se impõe, “diante de nós enquanto pensamos” (GILSON, 2010, p. 255), aparecem os chamados fatores ininterruptos, que vêm ao encontro do ente físico do homem. O ser divino é para nós homens a realidade de ligação a um objeto inexplicável, enquanto “o que é verdadeiro para a memória, é igualmente para todos os sentidos internos e,

principalmente, para a imaginação” (GILSON, 2010, p. 255), sua presença configura-se um deleite. O mesmo amor dobra-se numa vontade inexplicável, para atingir seus fins. Por isso, pensar Agostinho na filosofia é um retirar-se da terra e ir com os movimentos “livres e voluntários” do crer e do pensar do ente da vida. Esse pensamento religioso, na prática agostiniana, exprimiu-se em amor “caridade”, que tende para Deus e para o nosso fim. Como o “verbo que o amor engendrou e o pensamento que o engendra encontram-se finalmente unidos novamente por um liame espiritual que os une estreitamente sem confundi-los, e que é também o amor” (GILSON, 2010, p. 426). Quer dizer, o verbo é o amor *Logos* – a Palavra que se fez amor.

Por que existem gerações falando sobre o amor? Falamos de amor quando retiramos os maus amores dos homens e nos aplicamos ao amor de Deus. Em contrapartida, é um retorno ao reger a vontade propícia da qual falamos. E, “por outro lado, é o mesmo e idêntico amor, causa da geração, que abraça o fruto dessa geração e com ele se compraz” (GILSON, 2010, p. 426). Assim, Deus não esquece o amor que é graça e memória da nova imagem do cristianismo. Mas isso não é tudo. Os conceitos gregos, vindos de Platão e Epicuro, depreciam o significado do amor, pois impulsiona os homens a praticarem os mesmos conceitos – *eros*, *philia*, *ágape* – sem que se deem conta do “supremo Bem” de Agostinho. Dado à nova cosmovisão de entendimento cristão de Agostinho, é possível definir o que Étienne Gilson caracteriza como um amor unívoco:

Assim, existe um caso, e único, em que a felicidade da alma exige que ela se esqueça inteiramente de si mesma e se renuncie: o amor de Deus. Único, esse amor deve ser plenamente gratuito para ser plenamente recompensado. O amor que se dá sem reservas e que, ao dar-se assim, assegura para si a posse do Bem, é precisamente a caridade (GILSON, 2010, p. 265-266).

Consequentemente, o homem deve renunciar a todos os amores maliciosos e subordinados para obter a recompensa em Deus. Outrora, o mau amor dos homens era lamentável, porque aspiravam a si mesmos, sendo incapazes de distinguir entre o bem e o mal. É nesse conforto e consolo que Agostinho recorda sua conversão como “prova” de Deus e gratuidade do amor. O fato é que todos devem amar na mesma medida. O homem deve amar de maneira igual na vida feliz: “Aquilo que um homem ama é outro homem, isto é, a caridade para com o próximo”

(GILSON, 2010, p. 263). Esse desinteresse de si é necessário para transcender a si mesmo no amor pelo outro, sempre tomando o amor a Deus como referência. O amor da vida cristã está sujeito ao desinteressado *ágape*. Uma vez que o amor foi secularizado, como um estado social, que pode soar como sacrifício ou impossibilidade. No entanto, trata-se do contrário: “Amar com toda a alma a outro não é renegar-se nem se sacrificar a si mesmo, é amar o outro como a si mesmo, em pé de perfeita igualdade” (GILSON, 2010, p. 263) – completamos: justamente para viver segundo as necessidades e afetos do próximo como a si mesmo. Quem não ama a Deus, não ama o próximo nem a si mesmo, neste ciclo triádico em que qualquer uma das partes sempre estará em estreita relação com as duas outras.

É possível pensar o amor quando está relacionado ao capital do próximo. O outro é a base essencial para a busca da felicidade e também deve ser a feliz busca de Deus nele. Se o interesse é ser feliz em Deus, por esse intermédio, também revelado no próximo, “é necessário saber como se deve amar a si mesmo para deduzir como se deve amar ao outro” (GILSON, 2010, p. 318), pois o outro carrega as mesmas dimensões do amor de Cristo pelo próximo, e esse amor é o jeito de ser cristão, da *philia* ao *ágape*.

Amar-se mais um homem feliz e aquém não se poderia dar nada; a afeição que temos por ele é livre de todo pensamento dissimulado, pois se a damos para um pobre, isso pode ocorrer como desejo de humilhá-lo, dominá-lo, e de sujeitá-lo. O que é, portanto, necessário querer àquele que é amado é que ele seja nosso igual, *opta aequalem*, e que nós sejamos submissos, ele e nós, àquele a quem nada se poderia dar (GILSON, 2010, p. 263).

Dessa maneira, podemos conceber que o amor para Agostinho consiste em fazer justiça ao outro e a Deus: “A caridade é o amor por Deus. Esse amor é precisamente o que o pecado destruiu em nós, e o que a graça restaura” (GILSON, 2010, p. 313). Para tanto, o conceito pertence ao ser de Deus, ainda que mantendo a condição de liberdade dos homens, pois ser livre pertence a esse de modo particular. O Bem-amado, que é Deus, é “o Bem absoluto, objeto de amor perfeito e, conseqüentemente, de caridade” (GILSON, 2010, p. 269). Como está de forma clara nas escrituras, “Deus é amor” (João 19, 37). “Só amamos, enfim, porque ele nos amou primeiro” (GILSON, 2010, p. 313), o que nos faz recordar o ensinamento agostiniano: “As palavras humanas passam, a palavra de Deus permanece eternamente” (AGOSTINHO, 1984, p. 331).

Em suma, a contribuição de Étienne Gilson sobre Agostinho pode ser compreendida na fórmula virtuosa do que é o amor a Deus. Enquanto seres dotados da vontade suprema, somos chamados a portar a dinâmica da graça. Nesse sentido, a linguagem cristã de Agostinho é causa de emenda e de “movimento, pelos quais a vida cristã não cessa de crescer ou de decrescer em nossa alma, [a depender], por sua vez, da graça, uma vez que a concupiscência só diminui no homem na medida em que a caridade cresce” (GILSON, 2010, p. 321). Apontamos que o amor pode ser por nós entendido como algo celeste, superior aos homens. Sua idade é espiritual, nascida antes mesmo do tempo, mas gerado na graça (cf. GILSON, 2010, p. 325). Por outro lado, o amor não permanece nele mesmo, pois também se confunde com o tempo moral da vida humana sobre a terra, que se alcança em um futuro de plenitude indeterminado, para superar a mortalidade da vida, pelo amor imortal de Deus. Há uma tensão humana no amor, mas apenas no caso de compreendê-lo em sentido pleno, como o dirigir-se a Deus. Isso é o que poderemos apreender diretamente a partir do texto agostiniano.

2.3 *CONFSSIONES*: A BUSCA DO AMOR PROMETIDO AOS HOMENS DA TERRA

Marcadas por um caráter biográfico, as *Confessiones* de Agostinho foram escritas por volta de 397 a 398, e se relacionam com sua própria trajetória de vida, como a fase principal de um relacionamento interior em resposta à sua conversão a Deus. Essa obra também passa a ser uma história cristã, que vem há séculos ganhando vida sobre as aventuras do homem de Hipona e do homem atual, elevando-se como modelo do seguimento de Cristo por parte de todos os cristãos.

Ao longo de *Confessiones*, Agostinho narra a própria conversão, de como se deu a passagem de sua vida pública à fé cristã, passando por diferentes etapas da vida. Porventura, sua escrita sofreu diversas alterações que, contudo, não a impede de ser o ponto de partida de nosso interesse neste momento, qual seja, o regresso ao seio de Deus daquele que antes tornara-se o arauto dos pagãos. Referimo-nos, por isso, ao período posterior ao ano 383, quando Agostinho já contava mais de 30 anos de vida.

Na juventude Agostinho dedicara-se às disciplinas do conhecimento em diversas áreas, buscando aprofundamento em Roma, lugar marcante de seu diálogo

com Ambrósio, homem que abriu seu íntimo para a verdade. Segundo Agostinho, Ambrósio era um homem “igual” aos outros homens, cheio de compaixão e, por isso, ele o fez recordar fatos da memória, ultrajada e esquecida, quase que um abandono em relação a Deus.

Sobre a ideia de amor, parece-nos oportuno recordar de outras referências ao amor na história de Agostinho, colhidas de suas recordações: fala-se em “Amores sensuais” (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 61); em amor a Sabedoria por “Hortênsio de Cícero” (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 66); no amor às diversas artes como: a música, a arte e o teatro (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 62); em um relacionamento de “amor a uma mulher”, com a qual teve um filho, Adeodato (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 86); em amor por sua mãe (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 251); em amor pelos amigos: Alípio e Vitorino, quando de sua conversão (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 150; 209); na noção de “amante da verdade” (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 265); ou, ainda, como amante de si mesmo (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 316); finalmente, no seu grande amor a Deus (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 96) – sendo este último o tema que guiará a nossa reflexão. Em nossa leitura, apareceram algumas influências pessimistas na vida de Agostinho, como o paganismo e o maniqueísmo, matérias importantes para interpretar sua vida e entender o sinal último de sua conversão ao cristianismo: a verdade. No maniqueísmo⁸ não obteve argumentos suficientes para definir a essência de Deus, ainda que está doutrina expusesse duas faces de Deus: uma boa e outra má - contrariamente, a leitura agostiniana seguiria um caminho bem diverso, considerando que “Deus tira o bem até do mal” (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 31). De todo modo, o curto envolvimento de Agostinho com o maniqueísmo não parece importante para nosso interesse neste trabalho, motivo pelo qual seguimos para a influência do platonismo, que também foi sentida em termos de uma reflexão sobre o amor. Podemos mesmo dizer que o neoplatonismo foi responsável por abrir o pensamento condicionado pelos gregos na busca da “verdade”, do qual há muito tempo não sabiam falar a essência, notadamente ainda não se referindo ao ser maior que hoje entendemos como o Deus-verdade-amor (cf. AGOSTINHO, 1984, p.

⁸ Segue-se uma breve nota de rodapé do livro III de *Confessiones*, a respeito do maniqueísmo: “Sua temporária adesão ao maniqueísmo, seita gnóstico-cristã que ensinava a existência de dois princípios eternos: O Bem e o Mal, isto é, Deus e a Matéria em luta perene entre si. Complicada e fantasiosa é a cosmologia maniqueísta, da qual resulta a completa deformação do dogma cristão da Trindade: o Pai é Deus, mas o Filho e o Espírito são criaturas enviadas por ele para realizar no homem a separação entre luz e trevas, isto é, a libertação do mal. Sob essa terminologia de aparência cristã há toda uma mitologia que muito deve às religiões médio-orientais” (AMARANTE, 1984, p. 86).

186). Isso significa que, embora tenha exercido sua influência, o platonismo também não será considerado por nós nesse momento.

Em *Confessiones*, outrossim, procuramos uma exposição sobre o amor, acompanhando pari-passo o caminho de Agostinho. Como primeiro ponto está a inclinação para as paixões, das quais não é possível nos separarmos, entendidas como a inclinação natural de todo homem. Apenas, em segundo lugar, após a conversão é possível identificar uma noção de amor, como tender a Deus, imutável no pensamento agostiniano, e, para isso, a presença de Ambrósio mostrou-se determinante, o qual tinha profundo contato com as sacras escrituras e uma fé inexplicável, puramente filosófica e teológica da revelação. Conforme descreve o próprio Agostinho:

Acompanhava assiduamente suas conversas com o povo, não com a intenção que deveria ter, mas para averiguar se sua eloquência merecia a fama de que gozava, se era superior ou inferior à sua reputação. Suas palavras me prendiam a atenção. Mas, o conteúdo não me preocupava, até o desprezava. Eu me encantava com a suavidade de seu modo de discursar; era mais profundo, embora menos jocoso e agradável que o de Fausto quanto à forma. A respeito do conteúdo, porém, não era possível qualquer comparação: perdia-se este último entre as falsidades dos maniqueus, ao passo que o outro ensinava a doutrina mais sadia da salvação (AGOSTINHO, 1984, p. 133).

Das Sagradas Escrituras abstraiu grande proveito sobre a noção de “amor”. Trata-se de um conteúdo que inquieta o interior de qualquer homem, sendo na busca profunda do divino o caminho de conhecimento desse amor revelado. Agostinho chegou a refugiar-se em Deus, sendo ele mesmo portador e núncio das palavras do Criador do universo e das causas eficientes para a história. De fato, “sendo os homens incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura, e tendo necessidade do apoio da Sagrada Escritura, eu já não principiava a crer que não concederias tanta autoridade por toda a terra a esses livros Sagrados” (AGOSTINHO, 1984, p. 147), pois, o amor de Deus rege todo o universo, da criação para a ascensão, da obscuridade de sua condição, para a luz.

Este é, de algum modo, o movimento agostiniano de desapego de si e da sua ignorância, de repulsa das próprias vontades. Bastava-lhe ouvir sobre desejos e paixões que tudo regressava ao seu olhar como vontade de Deus: “A mente penetrava o significado, enquanto a voz e a boca se calavam” (AGOSTINHO, 1984, p. 142) para fazer cumprir a vontade das vontades, Deus. Nesse itinerário,

percebemos que *Confessiones* é uma das fontes mais seguras da filosofia agostiniana sobre o amor – ao menos sobre o surgimento desse tema para o autor – e que o cenário da razão não esgota em si próprio, mas assume uma postura disponível à vontade de Deus. Nesse caso, o que pode ser visto já nas “razões próprias” de satisfazer a Sua Vontade na vontade de Agostinho. A razão humana serve para o mundo suscitar uma linguagem comum a todos os povos cristãos, como se fosse os “primeiros passos do caminho da fé” (AGOSTINHO, 1984, p. 119).

Deus assumiu na linguagem humana o poder de revelação. Doar-se ao próprio homem, imprimindo nele uma reposta afetiva, a inclinação aos seus mistérios de amor. Eis, portanto, a resposta para tudo o que foi confessado através do amor:

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! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste a tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (AGOSTINHO, 1984, p. 295).

Temos, enfim, desvelado o que é o tema central de nosso estudo: “Deus” que, deseja, ama, pensa e procura desenvolver o amor nas criaturas. O amor tem as propriedades da profundidade porque “o amor de Deus foi derramado em nossos corações” (Rom 5,5) (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 401). Por meio do derramamento, tendemos a ele como a fome pede o alimento, desejo do que está além, numa articulação entre “fé” e “amor”: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (AGOSTINHO, 1984, p. 15). Tal inclinação, contudo, presente nos atos de Agostinho, não pode ser observada como vanglória, mas como evidências naturais dos sentidos, o que, pouco a pouco, passa a ser uma construção de valores cotidianos. O que realmente nos aproxima de Deus-Amor é a condução da via da fé, que Agostinho tinha em seu íntimo. Assim, nunca é tarde para ser “amor” ou “amar”.

O amor de Deus, apresentado na obra estudada, será sempre “interior” em Agostinho. Dando-se através do fruto do conhecimento divino, como reconciliação consigo mesmo, como impulso para viver a pertença “nova” na amizade de Cristo:

Que o coração fraterno ame em mim aquilo que ensinas a amar, e deplora em mim o que ensinas a deplorar. Que este sentimento brote de um coração fraterno e não de um estranho, “de filhos de estrangeiro, cuja boca diz vãs e cuja mão é mão da iniquidade”. Que o faça um coração fraterno, que se alegra comigo quando me aprova e se entristece quando me desaprova, porque me ama, quer me aprove ou não (AGOSTINHO, 1984, p. 268).

O papel da virtude, o amor, está desprovido de quaisquer desigualdades sociais. A vontade e o desejo são conceitos livres para amar o outro no sofrimento intrínseco da humanidade ou, até mesmo, para resgatar os valores que a iniquidade semeou no coração dos justos. Para isso, o amor faz-nos ver o que não buscamos e ensina-nos o que não queremos aprender. Basta um “coração fraterno”, capaz de entender a felicidade do outro, de longe ou de perto, pois todos os humanos estão ligados ao mesmo amor: “feliz aquele que te ama, e que, por teu amor, ama o amigo e o inimigo” (AGOSTINHO, 1984, p. 96), porque Deus ama sem deplorá-lo, ama sem desigualdade. E o que é a felicidade? É a harmonia do ser cristão pelo amor, “ser feliz e amar a Deus” pela caridade, “sem nada esperar do outro senão sinais de afeto” (AGOSTINHO, 1984, p. 96).

Contudo, a fim de concluirmos este capítulo, tomamos um trecho do livro X de *Confesiones*, em que aparece um dos temas centrais da promessa aos homens de um amor além desta vida. Agostinho questiona: “Mas o que amo eu quando te amo” ó Deus? De tudo o que dissemos até aqui, resta-nos aferir uma conclusão para o nosso problema do amor. Se pudéssemos desfrutar de uma resposta absoluta, o filósofo responderia: o que eu amo não são as coisas do mundo como: a terra, o mar, o vento, o céu, as pessoas ou animais, por que provavelmente receberíamos o seguinte retorno: “Não somos o teu Deus: busca-o acima de nós” (AGOSTINHO, 1984, p. 271). Já quando Agostinho ama, ele ama o grau mais elevado dessas realidades, e é oportuno que possamos pensar como indícios de amor, não limitados à razão, ao saber e, nem mesmo, aos limites do mundo. Portanto, só tomamos conhecimento do amor porque antes da nossa própria existência Deus manifestou-se como face amorosa ao mundo. Para dizer com outras palavras, o amor de Deus é autêntico e está acima de tudo o que vemos e possuímos, dando-nos a conhecer a promessa do amor, acima do “céu dos céus” da razão, do saber, da criação, ele é o amor *Summum Esse* da obra começada em nós.

Contudo, prometido desde a criação do mundo, concluimos, com Agostinho, que o amor disponível aos homens está no derramamento pelo Cristo Jesus. Eis,

pois, o ponto de completude da obra de Deus: “Se as criaturas superiores são as melhores que as inferiores, o conjunto de todas é ainda melhor” (AGOSTINHO, 1984, p. 189). Para definir e refinar o nosso amor ao “*Summum esse*” Deus amor, alternamos entre o movimento e o repouso, entre a pergunta e o esboço de uma possível resposta.

3 O AMOR NA FILOSOFIA DE AGOSTINHO

O amor, como sentimento humano, espontâneo, não se comanda, recebe-se quando merecemos. Mas o amor de Deus é graça, é virtude infusa, como dizem os teólogos, juntamente com a fé e a esperança, graça e, portanto, dom gratuito, que é também nova criação de nossa alma pelo batismo. [...], o amor de Deus como raiz, [...], é o próprio amor que lhe invade a alma, para excitá-lo, estimulá-lo, impeli-lo a responder; não a dar por primeiro, mas retribuir amor a Deus que lhes pede de volta (Santo Afonso de Ligório).

Neste capítulo, trataremos a grandeza e a conceituação do “Amor” por meio do pensamento agostiniano. Após as releituras empregadas por Agostinho, buscamos por excelência o itinerário do conceito de amor em seus manuscritos que contribuíram para desenvolver o significado de seu amor. Sabemos que a filosofia de Agostinho passou a centrar-se na cosmovisão de Deus como Princípio e fonte de “todas as coisas”.

No livro X das *Confessiones*, o filósofo propõe uma mística pela busca e pelo conhecer a “verdade” partindo de Deus e de seu amor, que subsiste em todo o universo, e em tudo que é universal na criação, a partir da doutrina da iluminação e da graça. Contrariamente, Agostinho abandona as concepções ideológicas da história que atingiam a patrística, temente ao saber intrínseco a todos os homens, para um olhar mais estável do pensamento. Na visão do filósofo, dos homens restaram apenas a concupiscência e o caos provocados pelos próprios homens contra si, o que os confunde o credo com as paixões desordenadas da alma no transcurso no tempo dos desejos mundanos. Na narrativa dos escritos de Agostinho, o amor se opõe ao descobrimento de acordo com a filosofia “o que é” o amor, construindo uma argumentação teológica do domínio de “quem é” o amor, no progresso da ciência, aspirando o filósofo ser “amante da verdade” (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 265). Desse modo, conjuga:

O que é isso? Perguntei à terra, e esta me respondeu: “Não sou eu”. E tudo o que nela existe me respondeu a mesma coisa. Interroguei o mar, os abismos e os seres vivos, e todos me responderam: “Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. [...]. Interroguei ó céu, o sol, a lua e as estrelas: “Nós também não somos o Deus que procurais”. Pedi a todos os seres que me rodeiam o corpo: “Falai-me do meu Deus, já que não sois o meu Deus; dizei-me ao menos alguma coisa sobre ele”. E exclamaram em alta voz: “Foi ele quem nos criou”. Para interrogá-los, eu contemplava, e sua

resposta era a sua beleza. 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. A qual dos dois deveis perguntar pelo meu Deus? Através do corpo já procurei, desde a terra até o céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios do meu olhar. Mas a parte interior – a alma – é superior ao corpo. A ela, como a quem preside e julga, é que todos os mensageiros do corpo dirigiam as respostas do céu, da terra e de tudo o que neles existem: “Não somos Deus”. E ainda: “Foi ele quem nos criou” (AGOSTINHO, 1984, p. 271-272).

Assim, o amor se encontra apoiado na ascese do “Espírito”, no interior da alma do homem, quando buscado fora da fronteira da terra e do espaço “acima de nós”. Agostinho busca o amor acima da planície do conhecimento pela razão humana, à medida que o processo da vontade é posto ao lado do amor de Deus. Debela-se, então, uma contemplação da beleza interior do ser divino, refletido pela natureza homem-pessoa, do qual ambos portam a mesma essência da beleza do amor por participação na alma.

No caso acima, a ascensão do homem ao amor é uma forma dinâmica de atrair Deus por meio da vontade, do querer do homem ao bem-querer de Deus. O homem para usufruir do amor divino deve corresponder à singular vontade, em um dado relacionamento interior e exterior de “encontro consigo mesmo” (corpo e alma), para responder aos anseios profundos do amor supremo de Deus. É através do livre-arbítrio que o homem está à mercê, logo, pelo conhecimento “o homem ‘interior’ conheceu tais fatos graças ao homem exterior. Eu os conheci, ‘eu’, o ‘espírito’, graças aos sentidos do corpo” (AGOSTINHO, 1984, p. 272) que correspondeu a uma porção do espírito.

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 carnis. 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 do homem interior que habita em mim, onde para a minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um contato que a sociedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus (AGOSTINHO, 1984, p. 271).

Contudo, as reflexões agostinianas correspondem a um primado ser do homem na “imensidão do universo” (AGOSTINHO, 1984, p. 272), que tem consigo referenciar Deus como totalidade universal do homem, ao qual o amor precede de

uma mesma totalidade universal por amor numa relação íntima e profunda com o divino. Sendo assim: “Deus é amor” na totalidade e não em partes como pensavam os gregos. O Deus de Agostinho é mais conhecido pelos homens como utopia para o conhecimento e nele se engloba não mais a desgraça, mas o bem-estar para a salvação da alma. Assim, aludimos que “Deus é amor”, conhecido como amor na universalidade do cosmo, que deixou seu rastro no homem, sendo que esse ainda vive da promessa de seu amor (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 289), ainda que não busque somente o amor, mas também a “felicidade”, que é a “única vida feliz, que provém da verdade” (AGOSTINHO, 1984, p. 292) prescrita de vestígios divinos. Essa ideia não será mais esquecida pelo homem, de que “possuir a Deus no espírito é fruir a Deus” (cf. AGOSTINHO, 2014, p. 36-37). Logo, o amado “ama algo diferente e quer que aquilo que ama seja a verdade” (AGOSTINHO, 1984, p. 292), para a santificação do corpo e da alma pelos corações justos, certo de que “o homem imita a quem ele ama” (AGOSTINHO, 1984, p. 426).

Sobre o conceito “Amor”, podemos dizer que é algo ininterrupto na personalidade agostiniana e filosófica que precede a alma e a razão. A significação do Amor deriva de uma “substância incorruptível de Deus” (cf. AGOSTINHO, 1984, p. 201), ou seja, o amor palpita na filosofia de Agostinho como alusão de imagem purificada que não se consome.

3.1 O ÁGAPE AGOSTINIANO

O conceito de *ágape* desfruta sobre a vontade humana pelo intelecto que outrora salienta Agostinho como gozo teocêntrico, amor a Deus. Disso, confere três realidades da faculdade racional, que, todavia, os homens carregam dos vestígios de Deus, dito no *De Trinitate*: “mente, conhecimento e amor, quando perfeitas, são necessariamente iguais” (AGOSTINHO, 1995, p. 177), para ressignificar *ágape* no cotidiano de nossas vidas a respeito do amor de Deus.

Com efeito, a razão procede de tudo o que vem da mente (homem), num ímpeto de espiritualizar o próprio “espírito” e o corpo, pela indução do conhecimento de si e da divindade que o mantém. Nada se equipara quando o ser conjunto (dois em um) infere, moralmente, da passividade da vida e da razão dos homens – da mente e do conhecimento – pela substância do amor da divindade, o qual está no espírito de Deus.

O amor é a proveniência de Deus, semelhante a uma grande fornalha que quer ser conhecida perante a vontade humana. É através de um amante que se busca o amor do amado. Como percebemos até agora, na figura agostiniana não é mais o valor antropocêntrico da vida dos homens e de seus amores que busca, pois tais amores podem falhar devido às perturbações das paixões e do espírito. Indivisivelmente, Agostinho busca uma “ascendência” para o *télos* da história do cristianismo, pacificando o amor divino, universal, como *ágape*. Se grande é nosso amor para com Deus pela “ascendência” nas atitudes e afetos interiores, desfrutar da sua graça, também nos é esperado pela “descendência” do amor de Deus à humanidade, como amor universal, fonte e ápice do *ágape*. Agostinho esclarece melhor em *Confessiones*:

Ao aproximar-se do [...], ardente amor ao próprio “Bem”, percorremos gradualmente todas as coisas corporais até o próprio céu, de onde o sol, a lua e as estrelas iluminam a terra. E subíamos, ainda mais, ao interior de nós mesmos, meditando, celebrando e admirando suas obras. E chegamos assim ao íntimo de nossas almas. Indo além, atingimos a “região da inesgotável abundância”, onde “nutres” eternamente Israel com o alimento da verdade, e onde a vida é a própria Sabedoria, pela qual foram criadas todas as coisas que existiram, existem e não de existir, pois a Sabedoria mesma não é criada, mas existe como sempre existiu e como sempre há de existir (AGOSTINHO, 1984, p. 251-252).

Numa escala de semelhança, percebemos que a presença de Deus no invisível dos olhos humanos, pela razão nos faz recordar a Sabedoria de Deus. Dessa forma, a Sabedoria é o próprio *ágape*, que não se ocupa de obstáculos e orgulhos humanos perante a ciência finita do amor de Deus. Portanto, o amor é uma Sabedoria divina que acontece independentemente do pecado. Ainda que o homem não queira amar, de alguma forma esse amor divino o alcança e pulsa no seu ser. Assim, da parte de Deus acontece a “descendência” do *ágape* para aquele que reserva esta graça. *Ágape*, por sua vez, se esconde no céu, na “região da inesgotável abundância” do infinito, de lá permeia para aqueles que buscam fazer o “Bem”. Nessa retidão, *ágape* é como um fluxo que abrange todos os interessados. Dessa parte a fluidez ininterrupta, incorruptível, da graça, e “desde que foi criada, permanece sempre unida a ti, sem movimento nenhum, e se sobrepõe às vicissitudes passageiras do tempo” (AGOSTINHO, 1984, p. 367), do qual “nutre” o homem, inexplicavelmente, apenas com Sabedoria procedente da inteligência do amor.

O homem aprende no cotidiano o sabor da “ascendência”, a transfigurar seu amor cumulando-o pelo divino no espírito. O espírito é a qualidade da alma e a alma, o amor, que num êxito de silêncio tudo passou a amar e “Deus viu que era bom” (Gn 1,1-31). De nossa natureza humana, passamos a projetar tudo como amor de Deus “sobre todas as coisas” (Rom 8,28), a partir do seio cristão e do entendimento da revelação bíblica, para que recebamos na glória futura o gozo do *ágape* da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Agostinho compreende a Trindade como fonte de amor inesgotável para a salvação dos homens. A alma deve se aproximar de Deus através da razão e do corpo, o qual está para a moção do espírito, dobrando o controle da alma, numa credibilidade de retorno ao seio de Deus.

De forma mais precisa, habilmente o Espírito é a essência superior do amor. Por vezes, “essas realidades coexistem na alma, e aí se desenvolvem como uma espécie de ‘involução mútua’, a ponto de se deixarem perceber e recensear, como substâncias ou por assim dizer, essências” (AGOSTINHO, 1995, p. 177). Podemos aprender que o amor é uma espécie de “involução mútua”, porque está condicionado ao movimento dos corpos na passagem por *dilecção* (afeição). O afeto é a parte superior da alma como a *psyquê* que, num estado temporal de sentimentos, os homens aspiram, a essência na direção do mesmo amor, aqui entendido para chegar a “Deus”. Deus é a própria afeição de *ágape*. De nossa parte, é como se houvesse um choque de realidades anuentes (de união) vontades, amante e amado como a si mesmo (cf. Mt, 22, 39), de forma que a outra vontade corresponda, segundo uma ligação mútua, aos movimentos recíprocos do amor eterno:

Se te agradam os corpos, louva a Deus por ele e dirige-o o teu amor a quem os criou, para não lhe desagadares ao encontrar prazer em tais criaturas. Se te agradam as almas, ama a elas em Deus, pois são também mutáveis e somente nele tornam-se estáveis; de outro modo, passariam e pereceriam. Portanto, é em Deus que deves amá-las; leva-as contigo até ele, dizendo-lhes: ‘Amemos a Deus!’. Foi ele o criador dessas realidades, e delas não está longe, pois não as abandonou depois de criá-las. Dele elas vêm e neles existem. Ele está onde se saboreia a verdade. Ele está no íntimo do nosso “coração”; mas o coração se afastou dele (AGOSTINHO, 1984, p. 99).

Contudo, o conceito de amor para Agostinho é *a priori* a nossa realidade, pois vivemos dessa contemplação no íntimo do coração, e cremos ser isso a verdade de fé que subordina a elevação de uma ordem do amor *ágape*, transcendente à oblação da “descendência” aos homens. Eis que, “desceu até nós a

nossa vida, a vida verdadeira; tomou sobre si a nossa morte para matá-la com a superabundância de sua própria vida” (AGOSTINHO, 1984, p. 100) e por ele estamos a consumir seu amor e sua vida em Jesus Cristo.

Ágape, portanto, é a confirmação agostiniana de unitariedade do amor de Deus. Por esse conceito, não temos o divino como depósito de “subida”, mas sim como declívio de Deus para a ascensão dos homens, pecadores, além do cotidiano da vida e da conversão ao verdadeiro Deus de amor. A diligência implicada na noção de *ágape* é o método cristão de percepção do rebaixamento de Deus para com a humanidade – nas reflexões do filósofo –, proximidade da qual os homens sofriam e careciam, desse amor único, prometido e outrora revelado por Jesus nos evangelhos: “como eu vos amei” (cf. João 15, 13). *Ágape* é o conceito fundamental para o cristianismo enxergar a existência e as exigências desse amor com os olhos da fé. Dizemos no cotidiano muito sobre o amor, mas o ponto de partida não é dizer, e sim, viver o amor na realidade da vida como recorda o livro “Ensaio sobre o amor”: “É o amor que nos permite, por fim, tornarmo-nos um ser humano, pois amar é o único caminho para compreender e realizar a vida” (MARINO JÚNIOR, 2011, p. 48) que não termina senão em amar, mas como solução do eterno.

É ofusco demais pensar o amor como materialismo ou na realidade que aparenta ser. A imagem de um coração de papel é um exemplo disso, embora na sua condição material não seja o amor, mas uma representação de significação e códigos daquela realidade, que não abarca a totalidade por excelência, mesmo que seja para definir a face do objeto, diz Agostinho (1984, p. 273): “A matéria é menor na parte que no todo”. Essas formações de imagens nos permitem tocar os sentidos interiores de se saciar à vontade, embora o homem não seja iludido por suas próprias paixões e por parte da natureza. Esse amor o qual frisamos como espiritual e sobreposto à alma racional. Consideremos então que o amor não possui sentidos de abstração, pois não é material, nem mesmo algo palpável pelos cinco sentidos. O *ágape* de Agostinho refere-se a outro tipo de céu, imaterial, espiritual, como é Deus, no consentimento celeste, “verdadeiro tesouro”. Como narra o evangelho de Mateus, o amor como um grande tesouro de honraria e iguarias celestes para o homem: “Ajuntai para vós tesouros no céu, onde a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; pois onde está teu tesouro aí estará também teu coração” (Mateus 6,19-21). Na multiplicidade de significados: “Sem dúvida, ele percebeu e pensou nas verdades que já fomos capazes de descobrir nelas e

também, com certeza, pensou nas verdades que ainda não fomos capazes de descobrir, mas que naquelas palavras dele poderão ser encontradas” (AGOSTINHO, 1984, p. 395). O Deus de amor de Agostinho é a Trindade. É por ela que provém *a priori* todo conhecimento *ágape* do nosso ser e da vontade humana. Por isso, entre os homens um preceito de meta deve proceder: Amar, que é a razão cristã para ser livre em Deus e desapegado de si mesmo, no apego ao um único mediador.

Por tais motivos, nesta questão sobre a Trindade e do conhecimento de Deus, o principal ponto a ser tratado será qual seja o verdadeiro amor, ou melhor, o que é o Amor. Pois só o verdadeiro Amor merece ser chamado Amor. Caso contrário, denominar-se-á concupiscência. É um abuso de linguagem dizer que os concupiscentes amam, assim como é abusivo dizer que aqueles que amam são concupiscentes. Ora, o verdadeiro Amor é aderir à verdade, para viver na justiça. Desprezemos, pois, todas as coisas mortais por amor pelos outros, amor que nos faça desejar que eles vivam a justiça. Desse modo, poderemos estar dispostos a morrer quando necessário pelos irmãos, como o Senhor Jesus Cristo nos ensinou com seu exemplo. Ainda que sejam dois os preceitos dos quais dependem a Lei e os Profetas, o amor de Deus e o amor do próximo (Mt 22,37-40), não sem razão a Escritura menciona muitas vezes apenas um preceito pelos dois. [...]. Mas considere-se ainda que quem ama o próximo, como consequência, há de amar principalmente o próprio Amor (AGOSTINHO, 1995, p. 168-169).

Em suma, o conceito de *ágape* compete a um estado social de religião, posto na mística espiritual do termo caridade, o qual veremos neste capítulo. De traços semelhantes, o amor de Deus mora no silêncio interior do homem, tal qual ascende a *ágape*. O amor que o homem tem, depende de um amor maior que o dele, amor “ao próprio amor”. *Ágape* era, portanto, um termo grego para designar provavelmente a pureza da alma dos homens, embora não tivesse um significado de “amor a Deus”, o qual compreendemos até aqui na filosofia de Agostinho. Por influência do cristianismo e, mesmo antes mesmo, já residia em Agostinho vestígios dessa custódia (segurança) da graça do *ágape* na alma dos homens, cujo Doutor da Graça retirou o véu para conhecermos o divino amor na história da humanidade.

3.2 O AMOR *PHILIA*: DO “COMO A TI MESMO” AO “COMO EU VOS AMEI”

Na concepção religiosa de Agostinho, o conceito de amor condicionado à vontade corresponde ao conceito *philia* (amizade) – e é anterior ao *ágape*. No decálogo da Lei – dez mandamentos – procura-se uma exigência por parte em

“amar o próximo” de forma “livre”, sem obrigatoriedade, por graça e obediência do coração, “fazendo a vontade do Pai” (Jo 6,38), conforme a personalidade do amor:

“Mestre, qual o maior mandamento da Lei?” Ele respondeu: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu ‘coração’, de toda a tua ‘alma’ e de todo o teu ‘espírito’”. Esse é o maior mandamento. O segundo é semelhante a esse: “Amarás o teu ‘próximo’ como ‘a ti mesmo’”. Desses dois mandamentos dependem a Lei e os profetas (MATEUS 22,36-40).

Do ponto de vista do filósofo da patrística, vemos que o próximo é uma condição interligada ao amor de Deus, numa progressão de amor recíproco e mútuo ao mesmo tempo – por exemplo, quando Jesus fala: “Amarás o próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39). No Ocidente, Agostinho elabora na filosofia um breve aceno sobre a pessoa do próximo. Para se falar de modo diferente na filosofia, a entronização do conceito de pessoa⁹ passa a ser referente à manifestação do amor de Deus no homem como pessoa – desde o surgimento do cristianismo –, que não é apenas mais uma criatura, e sim, homem-pessoa por excelência ao plano divino da salvação.

Agostinho, em sua reflexão, não considera o próximo como alguém fora do contexto familiar, à margem da fronteira, da semelhança, da indiferença, mas atesta como a pessoa, o próximo, é digno da graça inerente ao amor de Deus. Em contrapartida, temos os dizeres da sociedade segundo Bensaïd e Leloup: “A ‘amizade amorosa’ é rara porque é difícil conseguir o equilíbrio entre o apego amoroso (muitas vezes, exclusivo) e o respeito pela liberdade que pressupõe uma verdadeira amizade” (BENSAÏD; LELOUP, 2006, p. 141). Dessa forma, o cristão deve viver como pessoa dotada de razão e fé, e saciar as premissas da Lei no amor ao próximo. Afirma Agostinho: “E quiseste que amássemos não somente a ti, mas também ao próximo” (AGOSTINHO, 1984, p. 314). O próximo é a pessoa que “nos ensina a afastar das nossas afeições algumas coisas, mas também a prática da justiça, que nos ensina para onde dirigir o nosso amor” (AGOSTINHO, 1984, p. 314).

⁹ Giovanni Reali, esclarece essa relação do conceito de pessoa em Agostinho: “Agostinho, não propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral: o que ele propõe é o problema mais concreto do “eu”, do homem como “indivíduo irrepetível”, como “pessoa”, como “indivíduo”, poder-se-ia dizer com terminologia posterior. Nesse sentido, o problema de seu eu e o de sua pessoa tornam-se significativos: “eu’ próprio me tornara um grande problema (*magna quaestio*) para mim”; “eu não compreendo o que sou”. Como “pessoa”, Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado” (REALE, 2003, p. 89).

Segundo Agostinho, quando o homem era ainda cidadão da *polis* usava uma vontade própria mecanicista, precedida por uma ética que não tinha em Deus a visão de criação do homem e nem de próximo. Outrora, como pecador, o homem era insatisfeito para ensinar as coisas divinas do amor, como amar ao próximo. Então Agostinho conclui: “O motivo de não ver a Deus é falta de amor ao irmão” (AGOSTINHO, 1995, p. 170). Por outro lado, se a Lei é, para ser expressão de ensinamento ao que é desconhecido, análoga à caridade, jamais será invicta, derrotada, o que ensina a submeter-se ao amor aos irmãos em razão de que “quem não está em Deus não está na luz, porque Deus é luz e nele não há treva alguma” (AGOSTINHO, 1995, p. 171).

A filosofia cristã aparece situada no amor como uniformidade e concórdia para com a pessoa amada, baseada na liberdade desde o início até o fim eterno. Por fim, a filosofia ocidental cristã tinha por visão novos conceitos, como esse de pessoa que está interligado à pessoa divina da criação, inseparável como é do conceito de próximo. Logo, ambos comunicam à vontade, que subsidie a razão e a fé, no gozo árduo de voltar ao princípio do amor pessoal com Deus, dando origem ao novo homem cristão.

Referente a isso podemos perceber que, quando Jesus exprimiu “como a ti mesmo”, possibilitou que o homem olhasse o amor na condição de propriedade do seu ser, de posse. Nesse pensamento, entendemos que seria um amor ao próximo de qualquer jeito. Por isso, Agostinho escreve:

Existe dentro de nós, sim, outra tentação má do mesmo gênero, que consiste na autocomplacência, mesmo quando não agrade aos outros, ou até desagrade, ou ainda não procure agradar-lhes. Mas os que assim se enfatuam, “agradando a si mesmos”, muitos “desagradam a ti”, não só tomando como bom o que não é, mas também por se gloriarem de teus bens como se a eles pertencessem, ou, como sendo teus, mas que eles atribuem a si pelos próprios méritos; ou ainda, mesmo reconhecendo-os como dons de tua generosidade, “não” os gozam em “comum com os outros”, guardando-os ciumentamente para si. Vê como treme meu coração em meio a todas essas provações e perigos! Sinto que é mais fácil ter as feridas curadas por ti do que eu deixar de me infligir novas feridas – “*ao teu amor*” (AGOSTINHO, 1984, p. 316 – grifos nossos).

Apreciando o conceito de pessoa como próximo, o “como a ti mesmo” parece equiparar-se ao “conhece-te a ti mesmo”, de Delfos, porém aqui observamos a identidade por uma aquisição de ciúmes ou de agradecimento, banquete da vida, na arguição filosófica de Agostinho. A concepção de homem corrente no Ocidente

nasceu sob os olhares da maturidade da fé na filosofia cristã, considerando que Deus ama a pessoa humana, razão de uns pelos outros também se amarem. O amor é, ao mesmo tempo, *a priori* à pessoa humana – o Amor de Deus na criação - e *a posteriori* a essa – o amor de uns pelos outros. Já a concepção de Trindade de Agostinho é um exemplo de amor que constantemente *antecede a si mesmo* e desdobra-se rumo aos outros.

No caso do homem, contudo, a concupiscência retira uma porção da essência do amor divino. Em geral, os homens caminham para um amor totalmente exterior, contrário à graça e à vontade de se fazerem amantes de Deus. Desejosos do que é material, os homens caminham longe de Deus para um tipo de amor profano entre as pessoas da cidade terrena, não reconhecendo a infinidade eterna da alma. Então diz Agostinho: “[...] os que buscam a Deus por meio dos poderes que governam esse mundo ou partes do mundo, distanciam-se dele e são lançados para longe dele, não no sentido de espaço, mas pela oposição de sentimentos” (AGOSTINHO, 1995, p. 169). Para viver o seguimento do amor devemos aproveitar a essência do amor a Deus, vertido como amor ao próximo. Por isso devemos abdicar o modelo daqueles que optaram por “caminhar por sendas exteriores e abandonam o seu interior, no íntimo do qual está o seu Deus” (AGOSTINHO, 1995, p. 169). Não é a aparência que salvará os homens, fechados numa concepção de amor limitada ao corpo, mas o que reside no íntimo da pessoa, tal como Bensaid e Leloup afirmam, isto é, “acolher este outro é, de certa forma, acolher o totalmente outro” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 143). Dentro da hospitalidade do amor e das renúncias feitas por ele, na ressignificação de suas condutas e acomodações próprias, possibilita-se “a transcendência, assim como uma identidade forte e uma segurança pessoal bem firme, porque o acolhimento do outro só será possível se a pessoa estiver bem consigo mesma” (BENSAID, 2006, p. 144). Esta é a expressão do amor *ágape*.

Mediante o outro, *philia* é a amizade, comunhão, unidade, para a pessoa mais próxima de si mesma. Agostinho deixa claro que “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” (AGOSTINHO, 1984, p. 170). Entretanto, *philia* aproxima-se muito do *ágape* quando fazemos “subir” nosso amor fraterno (como uma espécie de súplica), oblato, para o amor de Deus sem melancolia e, nessa reciprocidade,

libertá-lo das trevas da razão para servir-se do amor de Deus no próximo. Confirma Agostinho:

E o que ama o amor, senão o que nós mesmos amamos com amor? Esse algo é nosso irmão, para partirmos do que nos é mais próximo. Vejamos, com veemência o apóstolo João nos recomenda a caridade fraterna: “O que ama seu irmão, permanece na luz, e nele não há ocasião de escândalo” (1 JOÃO 2,10). Está claro que ele pôs a perfeição da justiça no amor ao irmão: porque aquele em quem não há ocasião de escândalo (ou queda) é, sem dúvida, perfeito (AGOSTINHO, 1995, p. 170).

Constatamos que “esse contexto 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” (AGOSTINHO, 1984, p. 170), que liberta do aprisionamento do livre-arbítrio dos homens perversos para alimentar-se do amor comum-idade da divindade.

Nesse súbito de amor fraterno há sempre uma imprevisibilidade de Deus: “permaneci em meu amor” (João 15,9), para que encontremos a face do amor *Summum Bonum* cristão. Amar o próximo seria amá-lo de modo impessoal, mais do que desejá-lo, nisso consiste o “amor pelo estrangeiro, aproximamo-nos do amor desinteressado que doa e acolhe sem nada esperar como retribuição” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 144). Mais que isso, “espera-se, sem dúvidas, deste estrangeiro que ele respeite nossas leis e costumes, além de apreciar nossa hospitalidade” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 144). Sem fim é a moral cristã, pois o mandamento cristão se aplica a uma infinidade de espaço e tempo. Numa outra passagem adiante de João, percebemos quão importante é a reflexão filosófica do antigo amor, do “como a ti mesmo”, para a ciência do amor sobre a vontade de Deus, e do qual nós transcendemos para o alto, para o divino, “como eu vos amei”, numa pedagogia fraterna nos passos da lei:

Como o Pai me amou, também eu vos amei. “[...]”. Eu vos digo isso para que a minha alegria esteja em vós, e vossa alegria seja plena. Este é o meu mandamento: “amai-vos uns aos outros como eu vos amei”. Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos. (JOÃO 15, 9.12-14).

Durante todo o percurso fizemos uma reflexão significativa e filosófica do conceito de amor. Então nos deparamos com o amor ao próximo, consolidando assim nossa pesquisa em Agostinho. Muitas vezes não precisamos amar, mas

construir laços recíprocos de amizade. Em nossa sociedade, cada vez mais estamos em busca de uma referência a um “eu-próprio” – amor próprio –, que desvirtua do amor “ideal” os homens da trilha do “permaneça no meu amor”, e “como eu vos amei”; concernente a Bensaid e Leloup, “trata-se não só de praticar atos de amor, mas ser amor” (BENSAID, 2006, p. 145), ainda que nos falte o hábito. Das imperfeições humanas, Agostinho saciou-se em buscar um “eu-recíproco”, “eu-caritativo” para um “eu-maior”, “amor-maior” de Deus, encontrado no “interior” do homem, onde reside o único e verdadeiro “Amor”.

Concluimos que amar o próximo significa “o mesmo que nos une entre nós e a eles reciprocamente, e ainda submete a Deus” (AGOSTINHO, 1995, p. 170), em que o cristão está sob a observância do que é útil. Por fim, isso instiga “o poder da fé, que nos faz conhecer e amar a Deus, não como se ele escapasse totalmente de nosso conhecimento, totalmente de nosso amor, mas para nos preparar a um conhecimento mais claro e a um amor mais vigoroso” (AGOSTINHO, 1995, p. 172), autêntico, segundo a conformidade dos nossos corações, para o amor que é a divina prudência (cf. Jeremias 3,15). O maior Amor, “Deus”, está anteposto ao amor pelo próximo. Está para ser gasto no serviço da harmonia da vida impessoal, onde “o amor é o único tesouro que cresce na medida em que é gasto” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 147), enquanto nos abrimos para recebê-lo verdadeiramente. Ademais, o amor é “dom que se encontra no próprio fundo do ser daqueles que são chamados ‘servos’” (BENSAID, 2006, p. 147), ainda que não estejamos preparados suficientemente, estamos no caminho amando o próximo, o amigo, o estrangeiro, comprometendo-nos com o próprio amor divino, como responde Simão: “Senhor, tu conheces tudo, tu sabes bem que te amo (*philia*). Disse-lhes, Jesus: ‘Sê o pastor de meus cordeiros’” (cf. João 21, 15-17).

3.3 O AMOR DE DEUS É ENCONTRO

Em virtude do conhecimento do amor em Agostinho, vemos que se encontra maior proporção do amor no homem interior pelo Espírito. Analogamente, a nossa investigação não nos bastaria apenas conferir o livro *Confessiones* para dizer que: “Deus é amor”. No mais, essa frase “Deus é amor” é proveniente do evangelista João (cf. 1 Jo 4, 8), e que a mesma frase não aparece na obra de *Confessiones*, à qual nos referimos a todo instante em nosso trabalho. Por fim, é num conjunto de

escritos do filósofo Agostinho, obra *De Trinitate*, que começa a ruminar o conceito de amor – o qual é referido sempre a Deus –, que estabiliza no interior daquele que ama Deus, segundo o amor da Caridade, que procede do Espírito de Deus e não tarda em amar até mesmo o próximo.

Em evidência, o amor é uma faculdade que instiga também os filósofos do tempo de Agostinho. Podemos ver isso a partir de um título dentro da obra *De Trinitate*: “Opinião de filósofos sobre a substância da alma. Sentido do termo ‘encontrar’” (AGOSTINHO, 1995, p. 194). Percebe-se que já buscavam dar uma resposta a tal conceito de amor, procurando “encontrar” uma definição precisa pelas suas retóricas. Contudo, o amor é um vestígio provinda da alma pelo Espírito divino, motivo pelo qual será Agostinho, o filósofo do amor, que consolidará as várias dimensões do domínio filosófico para conceituar o amor, do qual outros não fizeram a experiência profunda da prática, conforme a vontade do Espírito.

Por que Agostinho correlaciona o amor ao cristianismo? De modo mais preciso, respondemos: o “amor ou a caridade possuem uma só realidade!” (AGOSTINHO, 1995, p. 315). Esta é específica, baseada na fé e na graça. Suponhamos que uma pessoa não possua amor ou caridade, tal seria o mesmo que “ocasião para o sofrimento”, ante o que se pode afirmar: “a caridade o conduzirá ao Reino, fazendo com que o amor torne mérito a fé. A fé, com efeito, pode existir sem a caridade, mas não terá utilidade” (AGOSTINHO, 1995, p. 315), porque a caridade¹⁰ se edifica na graça (alma).

A caridade, portanto, que vem de Deus e é Deus, é propriamente o Espírito Santo, pelo qual é difundido em nossos corações o amor de Deus, mediante o qual, toda a Trindade habita em nós. Por essa razão, o Espírito Santo, sendo Deus, é chamado também, com muita razão, Dom de Deus (At 8,20). E o que será esse dom, senão a Caridade que nos conduz a Deus e sem a qual, qualquer outro dom de Deus não nos leva a Deus? Ao Espírito Santo atribui-se a denominação de Dom, porque é amor. (AGOSTINHO, 1995, p. 315).

Assim, vemos que *charis* (caridade) é o que sustenta a pessoa no “Espírito” como recorda Agostinho no título a está citação: “Caridade: a mais excelente do dom de Deus” (AGOSTINHO, 1995, p. 315). A caridade é, acima de tudo, um atribuir-se a “denominação de Dom, porque é amor” (AGOSTIHNO, 1995, p. 315) e carrega

¹⁰ Explicação sobre a Santíssima Trindade, da qual denomina ser o Espírito Santo o Amor-Caridade: “[...]. ‘Deus é caridade’ assim como ‘Deus é Espírito’ (João 4,24). [...]” (Cf. AGOSTINHO, 1995, p. 312-313).

consigo: “fé, esperança e caridade”; assim, certifica-se, por vezes, a precedência de Deus e do Espírito nas virtudes teológicas. O homem-pessoa, ao possuir um espírito menor que o Espírito do seu Deus, deve buscar valores que produzam para “o homem a vida eterna” (AGOSTINHO, 1995, p. 315), não mais as condições passageiras do amor material. Assim, contemplamos a dinâmica do amor de Deus, como permanência para os homens, ou seja, onde o Espírito está ali encontramos a graça, “porque a finalidade dela é a caridade, que procede do coração puro, da boa consciência e da fé sem hipocrisia” (AGOSTINHO, 1984, p. 378). Portanto, a caridade é a principiante da incorruptibilidade do amor de Deus, do qual São João falava, “a caridade jamais passará” (1 Coríntios 13,8).

Para tanto, Agostinho discorre uma bela explicação sobre a expressão “Deus é amor”, no *De Trinitate*, como segue:

[...] para encontrarmos palavras em que o Espírito Santo seja denominado caridade, só se investigarmos em profundidade os escritos de João. Este, depois de dizer: “Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus”, acrescentou em seguida: “E todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor” (1Jo 4,7-8). Esclareceu aí que o mesmo amor é Deus. É Deus e vem de Deus. Portanto, o amor é Deus de Deus. Mas como o Filho nasceu de Deus Pai e o Espírito Santo procede de Deus Pai, fica a pergunta muito razoável: a qual deles deveremos referir de preferência a afirmação: Deus é Amor? O Pai certamente é Deus, mas não Deus de Deus. Portanto, esse amor que é Deus de Deus será o Filho ou o Espírito Santo. Entretanto nos versículos seguintes, o apóstolo João depois de se referir de novo ao amor de Deus, não ao amor pelo qual nós o amamos, mas aquele com o qual “ele nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados”, e de nos ter exortado ao amor mútuo, para que Deus permaneça em nós, pois, dissera que Deus é Amor, logo em seguida diz, procurando deixar bem claro o seu pensamento: “Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito”. Assim é o Espírito Santo, o qual nos deu, que faz com que permaneçamos em Deus e Deus em nós, e isso é obra do amor. Pode-se concluir, então, que o Espírito é o Deus-Amor (AGOSTINHO, 1995, p. 314).

De nossa parte, resta aos homens a esperança de encontrar o amor de Deus no particular de suas vidas, na parte superior da alma. Devemos desejar o amor e fazer com que ele cresça no íntimo do coração, ao passo que seja necessária a fé, porque a fé instiga o querer pela razão, e dessa forma optar por uma resposta de encontro da alma e do homem (Deus e o homem). No mais, o homem só pode voltar a Deus pela retidão da esperança – da religião –, que por graça vive a adesão pelo amor, assim o amor é o Sagrado de vossa vida como no hino a Caridade (cf. 1 Coríntios 13, 4-8), porque: “Amar e ser amado, são idênticos

quando alguém se ama a si mesmo” (AGOSTINHO, 1995, p. 174) e forma uma só unidade, amor.

Muito se discute sobre a importância da “Razão e da Fé” em Agostinho. A razão está para recordar a si mesma os fatos de condição da miséria humana no esquecimento. Já a fé está para o avanço do reconhecimento das virtudes em si, provindas do amor de Deus. A fé e a razão estão para um consentimento de se conformar em si as realidades humanas com a alma (Deus). Para tanto é preciso de um Espírito vivificante no seio do homem, uma vez que o amor: “Faz com que permaneçamos em Deus e Deus em nós” (AGOSTINHO, 1995, p. 314). Conseqüentemente, o amor de Deus não está fora da razão humana, nem distante do homem, ainda que Agostinho fale pela fé dos homens: “Não posso medir para saber quanto me falta de amor, que seja suficiente para que a minha vida corra para os teus braços e daí não se afaste, até esconder-se no segredo de tua face” (AGOSTINHO, 1984, p. 406). Portanto, o que é útil está na agregação mergulhada na fé e na razão para o encontro da face, em que: “Deus é amor”, marca eterna da alma do homem convidando-nos ao grande banquete permanente ao seu amor.

Amar é, sem dúvida, contemplar Deus no Espírito interior da nossa vida racional. O homem deve amar pela fé, para que possa apaziguar o Espírito de Deus. Assim, a razão se despoja para o encontro da vontade – no livre-arbítrio – precedido de Deus. Entretanto, o amor de Deus é a realidade do belo em nós mesmos, o belo da nossa alma que se tornará pura, quando o exterior for configurado a essa graça divina interior. Para tanto, é demais para o exterior compreender que o Espírito por sua vez faz morada no espírito do homem, do qual procede dele também o amor, e amar, não somente o espiritual, mas a existência do amor na vida dos homens como num todo. Aludimos que, “Deus, voltando tua face para a criatura que ama conforme a tua vontade, e tu as sacias, e deste modo tal criatura não se afasta de ti para recolher-se em si mesma. Ela é a casa de Deus, [...], porque permanece eternamente imaculada” (AGOSTINHO, 1984, p. 373). Com isto, o amor é o movimento entre amante e amado, para conhecer a realidade face a face.

Por outro lado, são os nossos afetos e sentimentos a impureza do nosso espírito a deixar-se arrastar para baixo, por amor, às preocupações. E, por outro lado, a santidade do teu Espírito, que nos eleva por amor à tranquilidade, a fim de que tenhamos os corações no alto, perto de ti, onde o teu Espírito paira sobre as águas, e assim cheguemos ao sublime

repouso, depois de nossa alma ter atravessado as águas que não tem substância (AGOSTINHO, 1984, p. 405).

Tal condição de amor, além disso, expressa-se na generosidade da entrega ao outro, desinteressada, plenamente aberta e feita em demonstrações concretas, como quando Agostinho recorda um amor que brota “dos corações dos que amam e se sentem amados, e que se manifestam no procedimento, nas palavras, no olhar e em mil gestos de agradecimento, como centelhas que inflamam muitos corações e deles fazem um só” (AGOSTINHO, 1984, p. 96). Consideremos que o homem carrega consigo uma vida afetiva e espiritual para com seu Deus. Portanto, é a fé que vai traçar a via para inflamar o coração do homem, algo não existente pela razão humana, que se encontra em projetar a vida feliz no bem-estar consigo pela conversão ao *ágape* de nossas vidas.

Agostinho coloca a sua filosofia como “prática”. E relativo à prática ao Espírito que, porventura, coincide com a vontade das nossas afeições, seria a demonstração de amor que está dentro, que não tem fim em si mesma. Dos sentimentos brotam petições ao Espírito Divino, como recorda Agostinho: “dá-me aquilo que amo, porque amo, e foste tu que me deste este amor” (AGOSTINHO, 1984, p. 327), por gratuidade¹¹ à fé. O amor é puríssimo quanto aos afetos, e “não tem semelhança com algo existente” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 148). Por isso, recordamos mais uma vez a citação que define o amor no filósofo, agora completa:

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! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste a tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (AGOSTINHO, 1984, p. 295).

Em suma, podemos dizer que o pensamento do filósofo da patrística está para a contemplação do *ágape* divino da alma que afeiçoa *philia* (tanto para Deus, como para o homem e o próximo). Conforme entendido por Agostinho: “No amor de um se ascende o amor do outro. Ama-se a pessoa elogiada, quando se está

¹¹ Leloup comenta o conceito de amor como gratuito: “Este é um Outro em nós, uma outra consciência, um amor totalmente diferente de todo aqueles que pudéssemos ter vivenciado anteriormente. Além disso, é impossível compará-lo com o que quer que seja; neste sentido, ele é Santo – *Kadesh*, em hebraico, significa incomparável” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 148).

persuadido de que tais louvores não nascem da adulação, mas do amor de quem elogia” (AGOSTINHO, 1984, p. 102). O amor é a única realidade que não passará, e quando o filósofo diz: “Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina paz” (AGOSTINHO, 1984, p. 407), significa que o amor na alma do homem se conserva na realidade espiritual. Na alma, portanto, encontra-se um agravante do amor concedido por Deus, o amor está sempre ativo e em movimento na forma de vontade. Não podemos deixar o amor enterrado dentro de nosso íntimo, e esse amor parado, não é Deus, são apenas paixões desordenadas do *eros*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, foram analisados três tipos de conceitos gregos relativos ao amor. Notamos neste percurso o êxito de referirmos ao amor em Agostinho, correspondente à contemplação do amor no próprio Deus. Embora parta de uma concepção cristã, Agostinho contribui para a reflexão sobre o amor de maneira mais abrangente, servindo para a sociedade como um todo. O amor de Deus se identifica com a humanidade, ferida, caída e reerguida, da Patrística aos dias atuais, apontando a plenitude desta vida, o Senhor infinito da realidade.

O conceito amor em Agostinho, não deve ser lido tendo como referência apenas as *Confessiones*, mas ao lado de outras obras, como o *De Trinitate*, que oferece maiores informações acerca do conhecimento filosófico e teológico do autor sobre o tema: o clamor do amor entre Deus e a alma do homem. Neste âmbito, o amor-*ágape* é a perfeição espiritual, apresentado por Agostinho como primeiro momento. De outro lado, Agostinho aponta o amor-*ágape* como impossível de ser sustentado pelo orgulho dos homens, vez que nortearam suas vidas para o *eros*, o amor das paixões. Isso ocorre para que se diga que o amor-caridade do cristianismo supera verdadeiramente todos os demais tipos de amor, pela humildade de nossos corações, amando o próximo (*philia*), numa só vontade, a vontade de Deus. Na verdade, Agostinho quer nos afirmar que ele próprio ama independente do amor ao próximo, pois isso revela o livre-arbítrio e a vontade que não é algo indiferente no filósofo, porque Ele ama a Deus com seu ser, com sua alma.

A noção de amor tratada por esta pesquisa é, por sua vez, ampla demais para contemplar o objetivo dado no início de nosso itinerário, pois possibilita fomentar agrupados entendimentos rumo a uma só ideia, vez que o teor conceitual do amor não se esgota. Portanto, frisamos que o amor é a primazia da ascensão da vontade, do desejo interior, para compensar o que fora perdido durante a *desvirtude*. Nessa observação entendemos que a caridade é a recompensa do amor oferecido por Deus a nós. Na caridade é possível alcançar o robusto amor da fé, o Espírito de Amor, a identidade interior, a beleza transcendental, ápice da racionalidade, pois o amor cristão é capaz de conservar as outras dimensões e aprofundá-las.

Em vista disso, podemos resumir as principais contribuições por nós alcançadas ao longo de nossos capítulos nos seguintes argumentos:

I) A primeira parte do trabalho foi desenvolvida na filosofia grega. O amoreros, que é desejo em Platão, garante-se como amor à beleza, a satisfação da felicidade entre os indivíduos, ou seja, desejo insaciável, carnal. *Eros* se resume como amor próprio, que não tem consciência de si, porque vive da inquietude das paixões humanas, como já mencionado neste trabalho. Em Epicuro, de outra parte, o amor-*philia*, amizade, supera o sentimento erótico. Torna-se uma afeição, como é o desinteresse pelo amigável, o familiar, empregando a livre escolha pelo amigo. Como resultado desse primeiro capítulo, concluímos na identificação do amor-*ágape*, que subtrai a origem do amor como perfeição, já apontando para o que seria em Agostinho a noção cristã do amor a Deus, que ganha perfeição no amor ao próximo.

II) Para o enriquecimento de nossa investigação, contamos ainda com Hannah Arendt e Étienne Gilson, que refletem e cooperam em dizer o amor em Agostinho. Ambos comentadores favorecem um entendimento de amor como elevação do nosso ser, ascese; transcendência do espírito humano na ascendência do amor ao Espírito Divino, o que terá como contraponto, sua descendência rumo à relação dos homens uns para com os outros. Dito de outro modo, o amor emana de Deus para os homens e dos homens uns pelos outros, fazendo-nos retornar ao seio do verdadeiro amor de Deus, que não tem um fim em si mesmo. Contemplamos o amor de Deus para o retorno eterno ao seio de Deus, porque só ele revelou ser nosso objeto de amor absoluto, incomparável com o coração do homem. Por fim, foi também nesse capítulo que tomamos conhecimento do amor na vida virtuosa de Agostinho, diante de toda espécie de amores experimentados em sua vida.

III) O terceiro e último capítulo, marcou o alcance necessário sobre o conceito de amor no pensador Agostinho. O amor consiste no fervor do Espírito, da Trindade, difundido no coração do homem. Assim, o amor é marcado como luz acessível ao interior, plantada no homem desde a criação. Só retornarmos ao conceito de amor porque se trata de um movimento incessante, que não para, na certeza de que a razão compreende esta afeição humana e espiritual como evidência da presença divina na alma, fazendo-se fiel à graça pela fé. O amor *ágape*, dirigido a Deus e transposto na caridade com o próximo, é a maior expressão da natureza de Deus como “Puro Amor”. Tal entendimento pode ser considerado a maior contribuição do cristianismo para a humanidade, já que antes apenas existiam rumores e aproximações, mas não a capacidade de ver pelos olhos da razão e da

fé. Portanto, o amor a Deus é um dos argumentos centrais neste trabalho, vestígio da interpelação entre Deus e a alma do homem, movida pela vontade do amor. Nesse sentido, embora nossa pesquisa possa ser continuada, especialmente pela abordagem do tema em outras obras do pensador, fica a sua contribuição não apenas acadêmica, mas de fé.

Ao concluirmos nosso caminho, fica evidente que alcançamos os objetivos de explicação no liame dos conceitos gregos de *eros*, *philia* e *ágape*, que confirmam aqui e nos autores tratados o que de fato é o amor no entendimento dos gregos e em Agostinho. Contudo, o amor para Agostinho tem um elemento de novidade: é a superação do desejo exterior para o desejo interior da vontade humana. O amor a Deus é, do ponto de vista agostiniano, o *ágape*, que desdobra-se em caridade, como forma de manifestação da nossa relação – movida pelo amor a Deus – de uns com os outros. Enfim, o amor para Agostinho é revestido da plena perfeição e identificação a Deus, o que configura a imitação do amor celeste, tema pouco pesquisado no autor.

Este trabalho foi fundamental para compreendermos a importância do pensamento de Agostinho na filosofia. Isso em vista de que propiciou um olhar mais atento ao pensamento da Patrística, como também à tradição filosófica do Ocidente. Além disso, devemos realçar o emprego e o esforço aqui desempenhados como exemplos de seriedade e crescimento pessoal e acadêmico, como resposta ao esforço desta análise científica.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Aurélio. **A cidade de Deus**. Vol. II. Tradução de J. Dias Pereira. 2ª ed. – Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbernkian, 2000.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira, CSA. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A Trindade**. Tradução do original latino e introdução Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. Tradução de Maria de Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **Sobre a vida feliz**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.

ARENDRT, Hannah. **A Vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **O Conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BENSAID, Catherine; LELOUP, Jean-Yves. **O essencial do amor**: as diferentes faces da experiência amorosa. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2006.

BRUN, Jean. **O Epicurismo**. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1959.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CANTALAMESSA, Raniero. **Eros e ágape**: as duas faces do amor humano e cristão. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoud. 2ª ed. São Paulo: Ed. Discurso Editorial, Paulus, 2010.

MARINO JÚNIOR, Raul. **Ensaio sobre o amor**: do Eros carnal ao sublime Ágape. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 2011.

NASCIMENTO, Carlos Arthur. **O que é filosofia medieval**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

OTTO, Rudolfo. **O Sagrado**: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

REALE, Gionvanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. v. 2. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

SOUZA, J. Cavalcante. "Introdução: as grandes linhas da estrutura do Banquete". In. PLATÃO. **O Banquete ou do amor**. Tradução e introdução de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: Difel, 1986. p. 11-85.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro**: filósofo da alegria. Porto Alegre: Edipucrs, 1989.