

A NOÇÃO DE AMOR E SUAS IMPLICAÇÕES NO PENSAMENTO AGOSTINIANO

THE NOTION OF LOVE AND ITS IMPLICATIONS IN THE AUGUSTINIAN THOUGHT

Francisco Romário de Queiroz Silva¹
Francisco Clébio Figueiredo²

Recebido em: 02/2021
Aprovado em: 06/2021

Resumo: Considerando a relevância do amor nas discussões dentro do campo da filosofia, bem como a importância que Santo Agostinho, ainda hoje, possui dentro dessa disciplina, objetiva-se apresentar neste artigo o conceito e a terminologia do amor agostiniano. Para tanto, procedeu-se a uma metodologia de caráter descritiva-explicativa, em vista de apresentar o conceito de amor nos escritos agostinianos e de que modo isso se relaciona com o conceito de vontade. Para a fundamentação do estudo, foram usados como base teórica textos agostinianos como *A Trindade*, *Confissões*, *A Doutrina Cristã*, *A Cidade de Deus* e outros; bem como comentadores que sistematizaram a doutrina do amor agostiniano como Gilson (2010), Trapé (2018) e Vahl (2018). Desse modo, observou-se que a noção de amor em Santo Agostinho está em estreita relação com o conceito de vontade, sendo esta é o princípio de todo o movimento da alma; por sua vez, o amor é o impulso e o peso que move esta mesma vontade. Assim, o amor será reto e ordenado se levar o homem a desejar o inteligível, e falso e desordenado na medida em que apetece e se agarra somente ao sensível, o que permite concluir que a noção de amor em Santo Agostinho é chave para a compreensão do próprio homem, sendo ele o que define o próprio homem.

Palavras-chave: Amor. Vontade. Peso. Agostinho.

Abstract: Considering the relevance of love in discussions within the field of philosophy, as well as the importance that Saint Augustine, even today, has within this discipline, the objective is to present in this article the concept and terminology of Augustinian love. To this end, we proceeded with a methodology of a descriptive-explanatory character, in order to present the concept of love in the Augustinian writings and how this is related to the concept of will. To support the study, Augustinian texts such as *The Trinity*, *Confessions*, *The Christian Doctrine*, *The City of God* and others were used as a theoretical basis; as well as commentators who systematized the doctrine of Augustinian love such as Gilson (2010), Trapé (2018) and Vahl (2018). In this way, it was observed that the notion of love in Saint Augustine is in close relationship with the concept of will, this being the principle of the whole movement of the soul; in turn, love is the impulse and the weight that drives this same will. Thus, love will be straight and orderly if it leads man to desire the intelligible, and false and disorderly insofar as he feels like and clings only to the sensitive, which allows us to

¹ Graduando do Curso de Letras Língua Portuguesa e Respectivas Literaturas pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: romario15fr@gmail.com

² Doutorando em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: clebiofigueiredo@uern.br

conclude that the notion of love in Saint Augustine is key to understanding of man himself, which is what defines man himself.

Keywords: Love. Will. Weight. Augustine.

Introdução

Temas como amor, liberdade, felicidade e entre outros, sempre foram de interesse ao homem e alvos de constantes discussões e conceituações. Já na Antiga Grécia havia a preocupação de alguns filósofos por essas questões, como se pode verificar no diálogo filosófico de Platão intitulado *O Banquete*.

No mais, um tema que é de caráter abstrato induz a muitas e diferentes concepções a respeito do mesmo assunto. Por outro lado, isso implicou a abundância de textos em vistas a determinar e a precisar a natureza do amor, o que é um fator positivo. Foram muitos os filósofos que, como Platão, se propuseram a definir a essência do amor, como por exemplo, seu discípulo Aristóteles.

Nesta linha, este presente trabalho pretende apresentar como o amor foi compreendido e conceituado por Santo Agostinho, filósofo e teólogo do século V d.C., tendo em vista que este tema ocupa lugar central em seu sistema filosófico-teológico. Ademais, na maioria de suas obras este problema é analisado e discutido, apresentando sempre um certo grau de evolução e desenvolvimento do pensamento de uma obra para outra, principalmente comparando-se as suas obras iniciais com aquelas de maior maturidade, como o tratado *A Trindade*, *A Cidade de Deus* e as *Confissões*.

Por essa razão, buscou-se neste trabalho, uma análise que se pode denominar ascendente, indo das primeiras conceituações que o bispo de Hipona dá ao amor, ou seja, as de suas obras juvenis, indo às maiores e mais precisas exposições nos livros de maior maturidade. Embora, como acima se afirmou, esse tema permeie suas obras, buscou-se fazer uma seleção de alguns textos considerados fundamentais, em que está exposto de maneira mais clara sua doutrina sobre o amor. São eles o livro VIII de *A Trindade*, o livro XI e sobretudo o XIV de *A Cidade de Deus*, e o livro XIII das *Confissões*.

Por meio desses textos, pretende-se expor, com um certo caráter de homogeneidade o sistema composto pelo Doutor de *Hippo* para a sua terminologia do amor. Diz-se um certo caráter de homogeneidade, pois, como o próprio leitor poderá verificar, os textos agostinianos parecem comportar de início certas antíteses e contradições que, quando tomados no conjunto

e lidos a partir de seus apontamentos em outras obras, percebe-se que mais constituem uma unidade que uma diversidade. Para auxílio nesta tarefa buscou-se selecionar comentadores como Gilson (2010) e Trapé (2018) que em suas obras dedicam um espaço a sintetizar a doutrina agostiniana do amor.

Para tanto, numa primeira parte observou-se como Agostinho compreende o amor e a vontade na alma humana e de como eles se inter-relacionam entre si. Verificou-se, assim, que Agostinho concebe o amor como um peso que move a vontade ao objeto desejado. Outrossim, que a vontade é o próprio movimento da alma em busca desse bem. Numa segunda parte procurou-se explicar como Agostinho entendeu o que seja esse “peso” do amor, constatando-se sua visão quanto ao verdadeiro e o falso amor, sendo o primeiro o que leva a alma a aspirar pelos bens superiores que, para ele são os bens inteligíveis, ou seja, o próprio Deus; o segundo, ou seja, o amor falso, como sendo aquele que leva a alma se comprazer somente no sensível.

Assim, verificou-se que na concepção de Agostinho, o amor está intimamente ligado à noção de vontade, liberdade e livre arbítrio. Ao mesmo tempo, tudo isso se liga diretamente à ideia que ele tem de Deus. Portanto, nos escritos do bispo de Hipona, filosofia e teologia caminham juntas e convergem.

Desse modo, no decorrer do artigo pretende-se apresentar uma resposta ao seguinte problema: qual o conceito de amor e quais suas implicações no pensamento agostiniano e que lugar de importância esse problema ocupa em seus escritos?

O amor e a vontade em Santo Agostinho

O amor e a vontade são dois termos caros e, por assim dizer, de importância capital na obra de Santo Agostinho. É fato que o bispo de Hipona se eternizou como o buscador da Verdade, sendo esse um de seus grandes e, porque não dizer, seu maior anseio, seja na perspectiva filosófica ou igualmente na teológica.

Entretanto, seus textos trazem presente e repetidamente dissertações e conceituações no tocante ao amor e a vontade. Desde seus primeiros diálogos filosóficos, compostos logo após sua conversão, durante a estadia em uma chácara de Cassísiaco em companhia de sua mãe, seu filho e alguns amigos, os citados problemas já eram abordados e debatidos.

No diálogo *Soliloquios*, é feita a reflexão sobre o que se deve amar, bem como é já estabelecida por Agostinho a ordem hierárquica dos seres, onde suas reflexões desembocam em que o amor deve estar orientado para os bens superiores. Igualmente é feito um estudo sobre a

natureza do amor que o homem deve ter a si próprio e o que deve ser dirigido a Deus.

No mesmo diálogo, no intuito de investigar a respeito da imortalidade da alma, Agostinho cunha um axioma que será desenvolvido em uma de suas obras de maior maturidade, o *De Trinitate*. Trata-se do desejo de possuir aquilo que se ama, ou seja, possuir o amado é o estímulo que move o amante e o fundamento mesmo do amor. Lê-se nos *Solilóquios*: “Nosso trabalho ficou interrompido por bastante tempo e o amor se torna impaciente, nem as lágrimas terão fim enquanto não se conceder ao amor aquilo que se ama” (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 41)³.

No tratado *De Trinitate*, esse anseio do amor é um anseio pela contemplação divina, um desejo tenso de possuir o amado. Essa ideia é bem expressa na oração que encerra o livro, “Que de ti me lembre, que te compreenda e que te ame” (SANTO AGOSTIHO, 1955, p. 556)⁴ e na conhecida frase que se tornou a marca pessoal de Agostinho, logo no primeiro parágrafo das *Confissões*: “[...] nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 27)⁵.

Aliás, na obra *Confissões* e no *De Trinitate* acham-se, ainda que resumidamente, os principais pontos e precisões sobre o termo, os quais serão desenvolvidos amplamente nos *Tratados sobre o Evangelho de São João*. A isto se soma a teoria dos dois amores desenvolvida em *A Cidade de Deus*, a qual, ao longo dos anos tem sido um ponto conflitante de interpretações entre os comentadores agostinianos.⁶

Por essa via, percebe-se que o conceito de amor é uma chave para a compreensão do pensamento agostiniano e, na verdade, de grande contribuição para a compreensão de suas demais doutrinas. Aliás, pode-se ir além e afirmar que toda a doutrina de Agostinho tem como motor de motivação o próprio amor e que sob essa égide ele tenha constituído sua visão do cristianismo, bem como o fundamento para toda a sua filosofia e teologia, como bem aponta Trapé (2018, p. 435):

Para um autor que tinha tal ideia da função primária e insubstituível do amor era fácil reconduzir a este último a revelação divina e a vida cristã. E assim fez o bispo de Hipona [...]. Além disso, vê no amor o conteúdo das Escrituras, o objeto da teologia, a síntese da filosofia, a alma da pedagogia, o segredo da política, o fruto da sabedoria, a inspiração da graça, a essência e a medida da

³ “*Satis intermissum est opus nostrum, et impatiens est amor, nec lacrymis modus fit, nisi amori detur quod amatu*” (SAN AGUSTÍN, 1969, p. 473). Os textos originais das obras de Santo Agostinho são da edição bilíngue em latim e espanhol da *Biblioteca de Autores Cristianos – BAC*.

⁴ “*Meminerim tui, intelligam te*” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 942).

⁵ “*Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*” (SAN AGUSTÍN, 1974, p. 73).

⁶ Veja-se a respeito, Trapé (2018) e Maschio (2015).

perfeição cristã, o dom do qual dependem todos os outros dons do Espírito. Vasto programa, sobre o qual se pode encontrar uma seara extraordinária de textos agostinianos.

Aliás, compreender o amor é entender o que motivou Agostinho em sua vida intelectual, uma vez que amar supõe um algo, um objeto que é amado e é apetecido. É nesse ínterim que se compreende sua busca incessante pela Verdade e seu deleite na investigação do Bem supremo. Pois, o homem busca o que ele ama e deseja saciar-se com o gozo do amado. E como acima ele afirmou em seus *Solilóquios*, o amante se inquieta por ansiar pelo ser amado.

Entretanto, outro termo de igual relevo para o agostinianismo, bem como para a própria doutrina do amor é a vontade. De fato, se se ama algo é porque esse algo é desejado; conseqüentemente, se é desejado é porque o homem apetece-se por esse objeto e a ele almeja chegar, e isso se dá pela vontade. A vontade é então a faculdade operacional do homem, pois dela dependem todas as determinações e decisões de ordem física, bem como as de ordem cognitiva.

O interesse de Agostinho sobre o problema da vontade humana nasce bem antes de sua conversão ao cristianismo. Pode-se apontar que o impulso que o motivou a refletir sobre esse termo foi sua pertença à heresia maniqueia. Esta afirmava que a tendência para o pecado não era algo voluntário no homem, mas era fruto de ser ele composto por uma parte boa (a alma) e uma parte má (o corpo). Após sua conversão ao cristianismo, em vista de refutar os maniqueus, Agostinho dissertará e defenderá a existência da vontade livre no homem.

Já nos *Solilóquios*, na extensa oração que abre a obra, clama a Deus que o ensine a chegar até ele, exclama: “Nada mais tenho que a vontade” (SANTO AGOSTINHO, 1988, p. 15)⁷. É essa vontade o primeiro ponto necessário para fazer algo. Em sua juventude, Agostinho já tinha a acepção do papel primário da vontade para toda e qualquer atividade do homem.

Contudo, será na obra *De libero Arbitrio*, dedicada à refutação do maniqueísmo, que o bispo de Hipona exporá de um modo abrangente sua teoria da vontade, que será melhor e sintetizada em *A cidade de Deus*.

Entretanto, embora a vontade seja a causa de toda obra boa ou má, como afirmará Agostinho em suas obras, esta vontade age por um certo impulso ou motivação que lhe advém do amor nutrido pelo homem. Desse modo, quando a vontade adere a um determinado amor e o leva a termo pelo uso do livre-arbítrio, é que se efetua um ato bom ou mal pelo homem. Como diz o próprio Doutor de *Hippo* em o *Livre arbitrio*, “não há nenhuma outra realidade que torne

⁷ “*Nihil aliud habeo quam voluntatem*” (SAN AGUSTÍN, 1969, p. 440).

a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (SANTO AGOSTINHO, 1955, p. 36)⁸. Portanto, o amor é como um motor móvel da vontade.

Assim sendo, primeiramente, é necessário apresentar como o amor é concebido por Agostinho, seguido de como ele conceitua a vontade humana. Feitos esses dois procedimentos, poder-se-á verificar a ideia do amor como o princípio do movimento da vontade no homem.

Conceito de amor

No concurso da história, foram vários os filósofos, ensaístas, escritores e poetas que tentaram conceituar o amor. Em cada um desses escritos poder-se-á observar noções divergentes ou convergentes. O amor em si mesmo é algo inerente ao homem. Entretanto, dada sua abstração, é difícil dar-lhe uma definição precisa. Não é algo palpável, que possa a ser apreendido e descrito pelos sentidos corporais. Antes, é algo imaterial e dinâmico. Ao mesmo tempo, é íntimo a cada homem e se constitui como uma potência própria a cada pessoa. Nas palavras de Trapé (2018, p. 433), “amor é a realidade mais profunda e mais misteriosa do homem”.

Essa profundidade e esse caráter misterioso, pressupõem um certo grau de interioridade. Na verdade, é esse um ideal caro a Santo Agostinho, que ele encontrou na leitura dos filósofos platônicos. A interioridade como uma espécie de ascese que eleva o indivíduo do sensível para o inteligível, pressupõe a existência de realidades incorpóreas. É nesse interior, na profundidade da alma, que Agostinho entende estar o amor.

É no homem interior que o Doutor de *Hippo* encontra a tríade do existir, conhecer e amar. Só se ama aquilo que se conhece e para se conhecer é preciso existir. Nas palavras de Trapé (2018, p. 433): “O homem existe, conhece e ama; ama conhecendo e conhece amando. O verbo da mente é ‘o conhecimento unido ao amor’”. Amor e conhecimento estão, portanto, em constante relação, pois para que algo seja amado é necessário que seja conhecido e quanto mais se ama esse algo, tanto se deseja conhecê-lo. O conhecimento é um pré-requisito para se amar, pois “ninguém pode amar algo totalmente desconhecido” (SANTO AGOSTINHO, 1955, p. 309)⁹.

No amor, Agostinho distingue três realidades, sendo elas: o que ama, o que é amado e

⁸ “Nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium” (S. SAN AGUSTÍN, 1947, p. 227).

⁹ “Quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 572).

o amor. O que ama é o próprio sujeito; aquilo a que se ama pode ser amado por si mesmo ou em vista de um bem maior; o amor é então, a força unitiva que liga um ao outro: “Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo; não há amor onde nada é amado. São, portanto, três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor” (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 288)¹⁰.

Porque existe, o homem pode conhecer e porque conhece pode amar. O sujeito ama algo que lhe causa certo desejo e esse desejo é o amor, o qual impulsiona o homem a ir ao encontro do objeto apetecido. Assim, o amor é uma vontade intensa, um desejo de conhecer e de gozar do que se ama. Essa vontade intensa é o vínculo de união entre amante e amado:

O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado? (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 284)¹¹.

É intensa a força que enlaça o amante com o amado, a tal ponto que ambos, em uma certa medida, passam a formar uma só coisa. Pois o amor não só move um em direção ao outro, mas também os assimila e os identifica. Isso implica que o amor define o próprio homem. Este, age, pensa, e se move conforme seu amor o impulsiona. Desse pensamento, Agostinho conclui que o “homem é o que ele ama”, seja esse amor reto ou não.

Sendo o amor justo, o homem será justo; será injusto se assim for seu amor: “Se, depois, do objeto amado passa-se a considerar o sujeito amante adverte-se logo que o amor tem uma grande força de assimilação para qualificar quem ama segundo as propriedades da coisa amada. Disso se segue que ‘cada um é tal qual é o seu amor’” (TRAPÉ, 2018, p. 440). No *De Trinitate*, Agostinho explica que estas três realidades, isto é, o que ama, o amado e o amor, de tal modo se unem entre si que formam uma unidade e passam a formar uma só coisa:

O amor não é amado a não ser amando alguma coisa: onde nada é amado não existe amor algum. Logo, há duas coisas quando alguém se ama: o amor e o que é amado. Pois então o amante e o que é amado fazem um só [...]. Contudo, o que ama e o amor ou dizendo de outro modo: o que é amado e o amor são duas realidades que formam uma unidade. E os dois estão em relação de

¹⁰ “Cum aliquid amo tria sunt: ego, et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt: amans, et quod amatur, et amor” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 540).

¹¹ “Amor autem alieuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita dúo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur? (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 534).

reciprocidade. O que ama diz referência ao amor e o amor ao que ama. Pois o que ama, ama por amor, e o amor é possuído pelo que ama (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 288-289)¹².

Essa assimilação das três realidades supõe algo de místico. Na verdade, do amor e dessa assimilação que dele decorre, flui toda a mística da deificação do homem, que será desenvolvida pelo bispo de Hipona durante a controvérsia pelagiana. Em seus textos, São João da Cruz expressa de um modo poético os traços dessa teoria agostiniana: “Oh! Noite que juntastes Amado com amada, Amada já no Amado transformada!” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1984, p. 37).

Agostinho distingue duas categorias de amor: o amor humano e o amor divino. Ao primeiro Agostinho chama de amor fraterno, é o sentimento de afeto pelos demais seres humanos e fundamento ontológico da unidade social (VAHL, 2016, p. 168). Entretanto, na perspectiva agostiniana, esses dois amores estão em relação. Para o Doutor de *Hippo*, quando se ama retamente alguém, isso pressupõe conhecer o próprio amor e isso supõe amar o próprio amor. Por certo, amar o próprio amor é amar a Deus. A essa conclusão chega Agostinho a partir da leitura da Primeira Carta de São João.

Na Epístola, o apóstolo afirma de maneira categórica que “Deus é amor” (1 Jo, 4,8). Em consonância a esse texto, o bispo de Hipona compreende que sendo Deus o próprio amor, amase à Trindade quando se ama o irmão com amor. O amar o próximo é primícias para o amar a Deus, como ele mesmo afirma:

Portanto, quando amamos o irmão com amor, amamos o irmão em Deus, e é impossível não amar o Amor que nos impele ao amor do irmão. Daí se conclui que aqueles dois preceitos não podem existir um se o outro. Se *Deus é amor*, Deus ama deveras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo. Por isso, um pouco adiante, o apóstolo acrescenta: *quem não ama a seu irmão a quem vê, a Deus, que não vê, não poderá amar*. E o motivo de não ver a Deus é a falta de amor ao irmão. Quem, pois, não ama o irmão não está no amor, e quem não está no amor não está em Deus, porque Deus é *Amor* (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 281)¹³.

¹² “*Non enim amatur amor, nisi iam aliquid amans: quia ubi nihil amatur, nullus est amor. Dúo ergo sunt, cum se quisque amat: amor et quod amatur. Tunc enim amans et quod amatur unum est* [...] “*et tamen dúo quaedam unum sunt: amans et amor; sive sic dicas, quod amatur et amor. Et haec quidem dúo relative ad invicem dicuntur. Amans quippe ad amorem reifertur, et amor ad amantem. Amans enim aliquo amare amat, et amor alicuius amantis est*” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 540-542).

¹³ “*Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem: nec fien potosí ut eandem díectionem non praticípue diligamus, qua íratrem diligimus. Unde colligitur, dúo illa praecepta non posse esse sine invieem. Quoniam quippe Deus díectio est; Deum certe diligit, qui diligit díectionem: díectionem autem necease est ut dilígat, qui diligit fratrem. Et ideo paulo post ait: Non potesi Deum dilígere, qwem non videt, qui fratrem, quem videt, non dilígic: quia haec illi causa est non videndi, Deum, quod non dilígic tratrem. Qui enim non dilígic*

O amor é igualmente para Agostinho, o princípio da justiça, o que instiga cada indivíduo dar ao outro o que é seu por direito. Em *A Verdadeira Religião*, ele o classifica como o meio que torna os homens justos, em contraste com a inveja:

Aquele que ama e leva vida correta não se contenta de não invejar a seus imitadores. Acolhe-os com máxima benevolência e generosidade, sem que, contudo, sinta necessidade deles. O ideal que neles ama, já ele o possui total e perfeitamente. Assim, amando ao próximo como a si mesmo, ele não o inveja, porque não pode se invejar a si mesmo. Dá ao outro o que pode, daquilo que se dá a si mesmo. Não tem necessidade do outro, porque nada necessita de si mesmo. Só precisa de Deus e encontra sua felicidade unindo-se a ele. E ninguém pode lhe arrebatá-lo Deus. Logo, é real e seguramente invencível aquele que permanece unido a Deus, não para merecer bens exteriores, mas porque para ele não existe outro bem senão estar unido a Deus (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 77)¹⁴.

O amor humano é, por outro lado, visto como acidental, porquanto o amor de Deus é algo substancial, ou seja, a própria substância divina. A essa espécie de amor o bispo de Hipona chama *Caritas*. Em *A Trindade*, Agostinho sistematiza uma verdadeira terminologia quanto ao vocábulo Caridade. Esta seria o princípio de união na Trindade Divina, o amor consubstancial do Pai e do Filho, um pelo outro em constante reciprocidade; o encontro desses dois amores, que não divergem entre si nem se diferenciam em nada, mas que possuem a mesma substância, constitui a própria Terceira Pessoa da Trindade, o Espírito Santo:

Se alguma das Três Pessoas deve receber a denominação de Caridade, quem com mais propriedade senão o Espírito Santo? Ressalve-se, porém, que nessa sua natureza simples e suprema, a substância não é uma coisa e a caridade outra. A substância mesma é a caridade. E a própria caridade é a substância. Identificam-se, seja no Pai, seja no Filho, seja no Espírito Santo. Contudo, a denominação de Caridade aplica-se com maior propriedade ao Espírito Santo. (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 524)¹⁵.

fratrem, non est in dilectione: et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 530).

¹⁴ “*Quare quisquis hoc et diligit et facit, non solum non invidet imitantibus, sed et his se praebebat libentissime atque humanissime quantum potest; nec tamen eis indiget. Nam quod in lili diligit, in seipso habet totum atque perfectum. Ita cum diligit proximum tanquam seipsum, non invidet ei, quia nec sibi ipsi; praestat ei quod potest, quia et sibi ipsi; non eo indiget, quia nec seipso; tantum Deo indiget, cui adhaerendo beatus est. Nemo autem illi eripit Deum. Ule ergo verissime atque certissime invictus homo est, qui cohaeret Deo, non ut ab eo aliquid boni extra mereatur, sed cui nihil aliud quam ipsum haerere Deo bonum est*” (SAN AGUSTÍN, 1948, p. 180-182).

¹⁵ “*Si ergo proprie aliquid horum trium chantas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus sanctus? Ut scilicet in illa » simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu sancto, et tamen proprie Spiritus sanctus charitas nuncupetur*” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 896).

Por outro lado, o Doutor da Graça também reconhece que há no homem um amor caridade. Entretanto, é uma caridade em progresso, que dia a dia deve percorrer um itinerário de santificação e perfeição, assemelhando-se cada vez mais ao amor divino. Em sua obra “*O conceito de amor em Santo Agostinho*”, Hannah Arendt (1929, p. 33) assim define o termo caridade em Santo Agostinho:

A reversão do amor a si é uma renúncia total a si por inerência a Deus, por outras palavras, o passar por si compreendido como esquecimento de si, só é compreensível a partir do amor-desejo, dessa posição específica do homem face a seu bem próprio, que, correlato do desejo, é procurado por princípio fora da vida humana.

Enquanto a caridade substancial da Trindade é plena e imutável, a caridade humana é progressiva. No mais, Agostinho explica que esse progresso só será pleno na eternidade. O amor nasce na vida temporal, progride, se eleva e torna virtuoso o homem. Entretanto, sua plenificação e perfeição só serão alcançadas com a vida eterna, quando o homem estiver na posse e contemplação de Deus.

Na controvérsia pelagiana, Santo Agostinho, em contraste com seus adversários (os pelagianos), que afirmavam ser possível ao homem alcançar a perfeição e santidade absolutas já aqui na terra por si mesmos e, sem nenhum auxílio sobrenatural, o bispo de Hipona argumenta que tal posse é impossível ao indivíduo em sua caminhada terrestre. Há, sim, a possibilidade de uma vida virtuosa e rumo à santidade com o auxílio da graça. Porém, somente a visão beatífica da Trindade levará tal vida à sua perfeição e consumação. É o que ele afirma em suas *Retratações*:

Perante essa sentença, os pelagianos podem pensar que eu afirmei ser possível essa perfeição nesta vida mortal. Mas não pensem assim; pois o ardor da caridade, que capacita para o seguimento de Deus, é tão grande que chega a consumir todos os vícios, pode nascer e crescer nesta vida; mas não se conclui que possa se tornar perfeito [...] (SANTO AGOSTINHO, 2019, p. 38)¹⁶.

Amor humano e amor divino estão, portanto, em correlação. Entretanto, cada um

¹⁶ “*Possunt putare Pelagiani istam perfectionem in hae mortali vita me dixisse posse contingere. Sed non hoc putent; ardor quippe caritatis sequendo Deo factus idoneus, et tam magnus ut vitia cuncta consumat, in hac vita nasci et crescere potest; perficere vero propter quod nascitur, ut nullum insit homini vitium, non consequenter hic potest, quamvis tanta ista res eodem ardore caritatis perficiatur [...]*” (SAN AGUSTÍN, 1995, p. 665).

conserva suas propriedades próprias. O primeiro é mutável e acidental, é um apetite da alma que move a vontade em direção ao objeto desejado; ao mesmo tempo, pode progredir e evoluir em perfeição, prerrogativa essa para que ocorra a união entre o homem e Deus como acima se mostrou, constituindo assim um elo e, no grau máximo, em uma assimilação entre o homem e Deus. O segundo, ou seja, o amor divino, é imutável e substancial. Desse modo, não possui nada de acidental, processo de evolução ou degradação, mas é ele mesmo aquilo que é: um amor consubstancial dentro da Trindade, constituindo-se mesmo como uma pessoa, o Espírito Santo.

Conceito de vontade

Se o amor define o homem, com a vontade não se dá de forma diferente. Aliás, essa vai de encontro àquilo que é desejado pelo amor. Enquanto o amor é, por assim dizer, o princípio que causa a motivação, a vontade por seu lado, é a faculdade que causa o movimento, o deslocamento.

Se o “homem é o que ele ama”, por certo ele será tal qual sua vontade, uma vez que todos os movimentos da alma dependem da vontade. Nas palavras de Gilson (2010, p. 253):

Todos os movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais: o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade.

Essa ideia de “um movimento livre”, do qual fala Gilson, Agostinho muito cedo formulou já nos seus diálogos filosóficos, com destaque em *O Livre Arbítrio*. É ela um movimento livre da alma, e por ser livre ela não tem outra causa senão ela mesma. Tem, por certo, alguma motivação interior, ou seja, o amor, que a faz mover-se em direção a determinada coisa e não a outra. Entretanto, o consentimento dado a essa instigação do amor não vem de outra faculdade da alma que não seja a própria vontade. É ela que determina se consentirá ou não. Assim, a vontade é sua própria causa de ação e por ela chega-se ao bem. Afirma o Doutor de Hippo em *O Livre Arbítrio* (1995, p. 38): “É a vontade pela qual desejamos viver com retidão

e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria”¹⁷.

Nesse ínterim, a vontade é causa tanto do bem como do mal que praticado pelo homem. Assim, a noção de pecado está ligada ao problema da vontade. É a vontade a causa da virtude e a do pecado. Há, então, uma boa vontade da qual provém os atos bons e uma má vontade da qual provém os atos maus. Mas, então, quais seriam as causas eficientes de ambas as vontades? Em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho explica que a má vontade, da qual se origina o pecado, é ela mesma a causa eficiente do pecado:

A má vontade é, por conseguinte, a causa eficiente de toda obra má, porém, nada é a causa eficiente da má vontade, porque se é algum ser, tem vontade ou não tem. Se tem, é boa ou má. Se boa, quem desatinará ao extremo de dizer que a boa vontade é a causa da má vontade? Não é possível imaginar absurdo maior. E, se tem vontade má o ser que é julgado o autor da má vontade, é lógico perguntar qual é a causa (SANTO AGOSTINHO, 2012, p. 83-84)¹⁸.

Agostinho explica já de início que a má vontade, é ela mesma sua própria causa. Não são os objetos apetecidos que tornam má a vontade; no mais, quando abandonando o que é superior deleita-se no inferior, nem mesmo o bem inferior em que se compraz é sua causa. Seu próprio movimento de conversão, isto é, ela mesma, é sua causa.

O bispo de Hipona conclui que a má vontade não possui causa eficiente, mas deficiente: “Ninguém busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é eficiente, mas deficiente, porque a má vontade não é ‘efecção’, mas ‘defecção’. Declinar do que é em sumo grau ao que é menos é começar a ter mal vontade” (SANTO AGOSTINHO, 2012, p. 86)¹⁹.

Em *O Livre Arbítrio*, o bispo de Hipona explica que o fato de o homem praticar o mal é um abuso do livre arbítrio da vontade. De fato,

Para Agostinho, a liberdade não se define como a faculdade de escolha arbitrária entre o bem e o mal, mas como o poder de se determinar pelo bem e por Deus. Assim, não seremos realmente livres senão no momento em que Deus nos tomar em suas mãos e nos justificar, isto é, nos santificar (OLIVEIRA, 1995, p. 102).

¹⁷ “*Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire*” (SAN AGUSTÍN, 1947, p. 231).

¹⁸ “*Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, male autem voluntatis efficiens est nihil. Quoniam si res aliqua est, aut habet aut non habet aliquam voluntatem: si habet, aut bonam profecto habet, aut malam: si bonam, quis ita desipiat, ut dicat quod bona voluntas faciat voluntatem malam? Erit enim, si ita est, bona voluntas causa peccati: quo absurdus putari nihil potest*” (SAN AGUSTÍN, 1958, p. 801).

¹⁹ “*Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam*” (SAN AGUSTÍN, 1958, p. 804).

O uso da liberdade, então, supõe a existência de uma boa vontade no homem. Não obstante, à boa vontade Agostinho junta uma força sobrenatural dada por Deus, vinda em auxílio para o homem, em vistas a curar as deficiências do livre arbítrio por ocasião do pecado original, como ele exporá em sua obra anti-pelagiana, *A Natureza e a Graça*.

Essa força espiritual chamada de Graça é algo propriamente estranho à natureza humana, mas, infundida nos corações pela Trindade. Tendo o homem perdido sua santidade original após sua queda, seu livre arbítrio se tornou deficiente. Isso não supõe a perda total do arbítrio humano, mas apenas que o homem sofre agora a tentação do pecado e sente-se dividido, encontrando certa dificuldade em fugir constantemente do pecado. A Graça vem, portanto, corrigir essa deficiência:

“Deus concedeu ao homem uma vontade livre, para que se assemelhasse a ele pela vida pura e sem pecado”. Mas é próprio do arbítrio ouvir o que o chama e nele crer, assim como implorar àquele, no qual acredita, a ajuda necessária para evitar o pecado. Pois, ao dizer: “para que se assemelhasse a Deus”, admite que não se assemelha a Deus pela caridade divina, a qual foi derramada em nosso coração não pela capacidade natural nem pelo livre-arbítrio, mas pelo Espírito santo, que nos foi dado (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 116)²⁰.

É a vontade a capacidade ou faculdade que dá o movimento à vida do homem. Em certo grau é ela também um amor. Na verdade, o amor instiga a vontade e é, por assim dizer, o motor móvel da vontade. Se a vontade é que movimenta o homem, o amor é o estímulo a esse movimento. Consequentemente, amor e vontade definem o homem e de certa forma se associam. Nas palavras de Gilson (2010, p. 257), “se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor”.

Outrossim, seguindo a linha de Gilson, se pode afirmar que, por essência a vontade é amor ou como se expressa Agostinho, é também uma deleitação (GILSON, 2010, p. 305). Ademais, o amor age na vontade e está no homem como o peso que age nos corpos, levando-os a ocupar o lugar que lhes é próprio.

²⁰ “*Quia libertatem arbitrii sui permisit hominibus Deus, ut puré et sine peccato viventes similes fiant Deo?*’ Sed ad ipsum arbitrium pertinet vocantem audire et credere, et ab eo in quem credit non peccandi adiutorium postulare. Nam utique eum dicit: “*símiles ñant Deo*”, per charitatem Dei futuri sunt similes Deo, quae diffusa est in cordibus nostris, non natura e possibilitate, nec libero arbitrio quod est in nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis” (SAN AGUSTÍN, 1949, p. 928-930).

O peso do amor

Entender o amor como motor móvel da vontade é uma chave de grande importância para compreender o pensamento agostiniano, sobretudo no tocante à sua terminologia dos dois amores e das duas cidades, desenvolvida em *A Cidade de Deus*. Se o amor move a vontade, esta por sua vez move a alma. Para Santo Agostinho, esse amor equivale a um peso. Essa semelhança filosófica ocorre muito nos escritos agostinianos, sobretudo nas *Confissões* e na já citada *A Cidade de Deus*. Para entender esse aforismo é preciso ter em mente como a física era pensada em seu tempo.

No século V (época em que viveu Agostinho) a física ainda era influenciada pelo pensamento grego, sobretudo em Aristóteles. Pensava-se que cada objeto natural tem seu lugar específico no cosmos. Assim, retirado do seu lugar, um determinado corpo se moveria até restituir-se ao seu lugar de repouso. A causa desse movimento seria o peso do objeto. Nas palavras de Gilson (2010, p. 256):

Segundo a física grega [...], cada corpo é arrebatado, por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado do universo. Suponhamos que os elementos físicos, dos quais o mundo é composto, tenham sido confundidos e misturados num tipo de caos; eles tenderão espontaneamente a se mover para se dissociar, e a alcançar, cada um, o lugar natural que lhe é propício; uma vez lá, eles pararão: o fogo no alto, o ar abaixo do fogo, a terra em baixo e a água abaixo da terra. Essa tendência conatural ao corpo físico é, portanto, o que faz o fogo, deixado a si mesmo, subir, e o que faz uma pedra, deixada a si mesma, cair; até que o fogo não tenha alcançado a região superior do mundo e a pedra não tenha alcançado o centro da terra.

Essa tendência de o objeto buscar seu lugar específico é o que dá movimento ao universo. Portanto, esse repouso do objeto não constitui um estado de inércia. Antes, para os gregos, é o que constitui a força do vento que move os moinhos, a força das águas que se deslocam das regiões altas para as áreas baixas, formando assim as cachoeiras, as torrentes e etc. Destarte, subtraindo-se esse peso dos corpos “o universo se tornaria totalmente inerte, completamente imóvel, morto” (GILSON, 2010, p. 256).

Embora Agostinho não tenha sido um profundo leitor de Aristóteles, os estudiosos têm em consenso que ele teria lido, além do tratado *As categorias* que ele próprio menciona em suas *Confissões*²¹, também o tratado *Da interpretação* (SALES, 2018, p. 66). De fato, se

²¹ Conf., IV, XVI,28

Agostinho, no tocante à metafísica, utilizou-se mais propriamente do platonismo e neoplatonismo, no que se refere à lógica, sua principal fonte é Aristóteles. Sobre o uso da lógica nos escritos agostinianos, Sales (2018, p. 65-66) afirma que,

É através da lógica que o discurso adquire ou deve adquirir a estrutura de argumento com sentido, com razão, *lógos* (donde *logiké epistéme*, a “ciência do *λόγος*”⁴); para tornar-se mais que um discurso de fé somente, sem entendimento – contra os *garrulis ratiocinatoribus* (“gárrulos racionadores”), aqueles que, “desprezando os humildes inícios da fé, deixam-se desencaminhar por imaturo e desordenado amor da razão”. Portanto, o discurso teológico ou filosófico deve ser estruturado sobre sentenças (ou enunciados) lógicas, válidas – para ter/fazer sentido e, conseqüentemente, ser aceito. Em Agostinho, há toda uma lógica relativa aos enunciados, à lógica dos enunciados.

Encontra-se uma boa ilustração da lógica agostiniana nos oito primeiros livros do tratado *A Trindade*. Nas palavras de Oliveira (1995, p. 600), “a lógica é em Agostinho o instrumento essencial de seu método em teologia. Parte ele de certo número de textos, de fórmulas, de proposições, mas é a lógica, e unicamente a lógica, que lhe oferece o meio de progredir”.

Em *A Cidade de Deus*, afirma Agostinho: “As tendências dos pesos são como que os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, quer busquem, por sua leveza, subir, pois como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo o é por seu peso” (SANTO AGOSTINHO, 2012, p. 64-65)²². Portanto, no pensamento do Doutor de *Hippo*, em consonância com o pensamento grego, há um peso que move as coisas. Desse modo, a alma também tem seu peso. Quando ele fala da alma, fala também da vontade, pois a vontade é o movimento da alma. Eis como Agostinho conceitua o peso dos objetos nos seus *Enarrationis in Psalmos*:

O peso é certo impulso que faz cada coisa tender ao seu lugar. Isto é o peso. Sustenta uma pedra na mão e sentirás o seu peso; ela pressiona a tua mão, porque procura o seu lugar. E queres ver o que procura? Retira a mão e ela cai por terra, repousa na terra. Chegou ao ponto para o qual tendia, encontrou o seu lugar. O peso, portanto, era aquele movimento quase espontâneo, mas inanimado, insensível. Há outros seres que tendem para cima. Procuram seu lugar, querem entrar na ordem. Seria fora da ordem permanecer a água acima do óleo. Até que se estabeleça a ordem, até que alcance o lugar que lhe é peculiar movimenta-se inquieto (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 178)²³.

²² “*Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, eive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur*” (SAN AGUSTÍN, 1958, p. 765).

²³ “*Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum: hoc est pondus. Fers lapidem*

A ponte para a compreensão do pensamento de Agostinho parece estar no livro XIII das *Confissões*, em que ele afirma: “meu amor é o meu peso”. Neste texto está melhor elaborada a ideia que ele apresentou de forma sintética em *A Cidade de Deus*, transcrita acima. Demais, ele relaciona seu amor com a vontade. Enquanto o amor é o impulso motor, a vontade é aí descrita como o movimento ascendente rumo ao descanso da alma. Fala-se ascendente porque, para o bispo de Hipona, seu amor devia levá-lo até Deus e, por isso ascender, subir de degrau a degrau até o lugar de seu repouso. Para uma melhor compreensão por parte do leitor transcrevemos o texto na íntegra:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso, para qualquer parte que vá, é ele que me leva. O vosso dom nos inflama e nos arrebatava para o alto. Ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e cantamos o cântico dos degraus. É o vosso fogo, o vosso fogo benfazejo que nos consome enquanto vamos e subimos para a paz da Jerusalém celeste. “Regozije-me com aquilo que me disseram: iremos para a casa do Senhor”. Lá nos colocará a “boa-vontade” para que nada mais desejemos senão permanecer ali eternamente (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 365)²⁴.

Algo notável neste texto é seu paralelismo com o primeiro parágrafo dessa mesma obra. Nestas últimas páginas de suas *Confissões*, Agostinho desenvolve um axioma que havia exposto já no primeiro parágrafo do livro. Aí se lê: “[...] nosso coração vive inquieto enquanto não repousar em vós” (SANTO AGOSTINHO, 2015, p. 27)²⁵. Do mesmo modo, no texto acima

manu, pateris pondus; premit manum tuam, quia locum suum quaerit. Et vis videre quid quaerat? Subtrahe manum, venit ad terram, quiescit in terra: peivenit quo tendebat, invenit locum suum. Pondus ergo illud motus erat quasi spontaneus, sine anima, sine sensu. Sunt alia quae sursum versus petunt locum. Namque si aquam mittas super oleum, pondere suo in ima tendit. Locum enim suum quaerit, ordinari quaerit: quia praeter ordinem est aqua super oleum. Doñee ergo veniat ad ordinem suum, inquietus motus est, doñee teneat locum suum” (SAN AGUSTÍN, 1964, p. 313).

²⁴ *“Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus, ascendimus ascensiones in corde et cantamus canñicum graduum Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem, quoniam iucundatus sum in bis, qui dixerunt mihi; in dorhum Domini ibimus. Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihid velimus aliud quam permanere in aeternum” (SAN AGUSTÍN, 1974, p. 561).*

²⁵ *“et inquietum est cor nostrum, doñee requiescat in te” (SAN AGUSTÍN, 1974, p. 73).*

citado se lê: “As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas quando o encontram, ordenam-se e repousam”. A inquietude do coração, da qual falava Agostinho no início de sua obra é o movimento causado pelo amor na alma, que impulsiona sua vontade a buscar seu lugar próprio, seu repouso. Na perspectiva do Doutor de *Hippo*, o repouso da alma é Deus.

Essa inquietude do coração, ele a equipara à inquietude dos demais objetos quando, uma vez desordenados, buscariam seu lugar ideal. Assim como as demais coisas, o coração humano, que em sua filosofia é o mais íntimo da alma, também busca seu lugar ideal. Esse lugar da alma, ela o haverá de encontrar em Deus. Aliás, para o Doutor da Graça, só em Deus, como acima se leu nas confissões, é que a alma encontrará seu lugar próprio.

No agostinianismo, o movimento da alma é teleológico, isto é, tende sempre a seu fim. É um movimento orientado. A origem e a causa desse movimento na alma são o amor que está presente nela. A alma buscará as coisas a partir do amor que a move, como dirá Gilson (2010, p. 256): “Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor”.

Decerto, verifica-se em Agostinho uma certa distinção de amores, algo além daquilo que já se falou acima, isto é, do amor homem humano de caráter acidental e do amor divino de caráter acidental. Por certo, ele compreende que há “diversidades de amores” no homem. Como diz Trapé (2018, p. 434), “desta misteriosa força interior nascem todas as paixões, que não são senão modulações do único movimento do amor”.

É conhecida a distinção que Agostinho faz em *A Cidade de Deus* dos dois amores. O primeiro, orientado inteiramente e tão somente para si, sendo egoísta e que despreza o outro; o segundo, que se despoja de si mesmo e que se doa ao outro. É tão forte a ação desses dois amores no tempo, que o bispo de Hipona dirá que ambos dividem história da humanidade em duas cidades: A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. Portanto, para Agostinho, “também o vício é amor, mas amor desordenado” (TRAPÉ, 2018, p. 434).

Por outro lado, embora reconhecendo outras paixões no homem, que de uma certa ótica pode-se denominar amores, Agostinho reconhece que tão somente o amor orientado pela virtude pode chamar-se amor. Em contraste, os vícios, melhor se chamam paixões, e caso se insista em chamá-los de amor, melhor lhes cabe a denominação de amor falso ou desordenado.

O verdadeiro amor

A noção de amor verdadeiro ou amor reto no pensamento agostiniano está relacionado

à noção da escala dos bens. Há bens superiores e bens inferiores. Para que o amor seja reto deve sempre ascender aos bens superiores e não ao contrário. No texto acima citado do livro das *Confissões* em que Agostinho escreve sobre “o peso de seu amor”, ele afirma que, inflamado pelo dom divino, seu amor o leva para o alto, ou seja, dá-se um processo de ascese indo do sensível para o inteligível. Como afirma Arendt (1929, p. 40): “O bem supremo é o fio condutor que unifica este pôr em ordem, esta hierarquização do mundo dos objetos disponíveis”.

O pensamento aristotélico já afirmava que, para se alcançar a felicidade, os homens deviam escolher entre os bens que são necessários para sua sobrevivência e aqueles que são somente fruto de seus desejos e ambições. Nas palavras de Amorim (2016, p. 53):

Aristóteles percebeu que tão natural quanto a inclinação do homem para os bens são as diferenças entre os bens que existem na realidade. Não podemos colocar em pé de igualdade a saúde e a riqueza. Ambos são bens, mas de magnitudes diferentes. Existe, assim, uma hierarquia dos bens, sendo que os mais altos (ou nobres) são aqueles que satisfazem desejos inerentes à natureza humana. É o que ele chama de bens desejáveis, pois deveríamos desejá-los sempre, para nossa felicidade.

É a diferença básica entre o que eu preciso e o que eu quero. Roupas boas, eu quero; comida, eu preciso. O primeiro tipo de bem está ligado a um apetite adquirido ao longo da minha vida (aprendi a gostar de me vestir bem, com roupas elegantes, caras etc.). Já do segundo eu necessito.

Assim como Aristóteles, Agostinho também estabelece uma escala de bens. Outrossim, essa divisão também está em movimento teleológico, isto é, visa ao fim mesmo que o homem pode adquirir com esse bem.

Em *A Doutrina Cristã*, o bispo de Hipona faz uma distinção entre as coisas que devem ser usadas e as que devem ser fruídas. Para ele, utilizar-se de uma coisa é não amar o objeto por si mesmo, mas dele fazer uso para se chegar a um bem maior. Em contraste, fruir de algo é amar o objeto por ele mesmo e por aquilo que é, estando nesse objeto a própria causa da felicidade humana. Demais, é para essa segunda classe de coisas que deve estar orientado o amor do homem, prerrogativa para que esse amor seja reto e verdadeiro. Eis o texto:

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas. Nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramos-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar. Se quisermos gozar do que se há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada e algumas vezes até nos desviamos do caminho. Atacados pelo

amor das coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruirmos ao possuí-las (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 34)²⁶.

Essa concepção do que deve ser utilizado e o que deve ser fruído é cara a Agostinho e está intimamente ligada à sua terminologia do amor. Essa escala do que é superior e inferior é princípio classificador do amor humano, fator que o determina como falso ou verdadeiro, ordenado ou desordenado. Como para o bispo de Hipona, “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso” (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 34)²⁷.

Em *A Trindade*, o Doutor da Graça disserta que toda criatura deve ser amada. Entretanto, para que esse amor seja reto, ele deve estar orientado para o Criador, o qual formou a criatura. Igualmente, também sintetiza seu pensamento quanto ao *frui et ut*²⁸:

Não se quer dizer, por aí, que a criatura não deva ser amada. Apenas que se esse amor for dirigido ao Criador não será concupiscência, mas caridade. Haverá concupiscência ao se amar a criatura pela criatura. Nesse caso não se aproveitará em nada ao que dela fizer uso. Como qualquer criatura nos é igual ou inferior, haveremos de nos utilizar da que é inferior para ir até Deus (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 300)²⁹.

Não se deve concluir que Agostinho negue em absoluto, o amor às criaturas, o que ele não faz, e que está bem expresso por ele próprio no texto citado. Como ele mesmo escreve “Não se quer dizer, por aí, que a criatura não deva ser amada”, mas que esse amor deve estar orientado para um fim superior. Como afirmam os comentadores, “não havemos de deduzir do presente texto que Agostinho condena o amor às criaturas. Para ele é lícito amar todo o criado e natural. Assim, como é lícito amar os parentes; e não só lícito, como obrigatório”. O que o Doutor de *Hippo* pretende salientar é que “os bens sensíveis devem ser amados apenas como meios, e os

²⁶ “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur, et quasi adminiculamur. ut ad illas quae nos beatos faciunt, pe~venire, atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerintus. impeditur cursus noster, et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur. vel etiam revocemur. inferiorum amore praepediti*” (SAN AGUSTÍN, 1957, p. 64).

²⁷ “*Fruí enim est amore alicui rei inhaerere propter s-eipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus, abusus potius vel abusio nominandus est*” (SAN AGUSTÍN, 1957, p. 64-66).

²⁸ Fruir e utilizar.

²⁹ “*Non quo non sit a amanda creatura; sed si ad Creatorem refertur illa amor, non iam cupiditas, sed chanta s erit. Tune enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tune non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut pa r nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum*” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 558).

bens espirituais, em Deus” (OLIVEIRA, 1995, p. 632).

Em *A Doutrina Cristã*, Santo Agostinho escreve que, para que o amor seja reto, ele deve obedecer a uma ordem. Essa *ordo amoris*, isto é, a ordem do amor, é o aderir ao sumo bem. O homem que, avaliando as coisas e percebendo seus graus na ordem da criação, ama as coisas superiores e utiliza as inferiores; ama aquelas por si mesmas e utiliza essas para chegar até aquelas:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 46)³⁰.

Assim, Agostinho define o verdadeiro amor no tratado *De Trinitate*: “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 na justiça” (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 277)³¹. O amor pelas coisas deve estar condicionado, ou melhor dizendo, orientado para seu artífice, isto é, Deus. Deus é o foco dos textos agostinianos, pelo que não se admira que a noção de amor esteja diretamente voltada para ele.

Portanto, esse amor verdadeiro de que fala Agostinho é a *Caritas* que se falou mais acima, isto é, a caridade. É ela o amor ordenado, o amor elevado ao mais alto grau. Nas palavras de Gilson (2010, p. 261) “a caridade é o amor pelo qual se ama o que se deve amar”. É o aderir ao superior e usar o inferior, como diria o bispo de Hipona. E esse usar não se trata de um mero uso como se fossem coisas descartáveis e sem valor ou algum tipo de oportunismo, mas reconhecer nestas coisas um certo grau de bem e, por elas, se elevar Àquele que é o Sumo Bem.

Ainda, essa *caritas* constitui o único amor com o qual o homem não pode cometer abusos. Nas palavras de Trapé (2018, p. 441), “a caridade é a única virtude com a qual ninguém pode ser mal, porque é a única que torna o homem formalmente bom”. Por outro lado, o que não obedece a essa *ordo amoris*, como fala Agostinho, é um amor desordenado e, por si mesmo, um amor falso.

³⁰ “*Ule autem iuste et sánete vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse es. autem qui ordinatam diiectionem habet, ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod est diigenium, aut amplius diligit quod minus est diligendum, aut aequae diligit quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vei amplius quod aequae diligendum est*” (SAN AGUSTÍN, 1957, p. 92).

³¹ “*Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus: et ideo contemnamus omnia mortalia prae amore hominum, quo eos volumus iuste vivere*” (SAN AGUSTÍN, 1956, p. 524).

O falso amor

A ordem do amor estabelecida por Agostinho em *A Doutrina Cristã*, é algo que ele já concebia desde seus primeiros escritos, ainda que expresso de outro modo. Nos *Solilóquios*, ele percorre um processo de elevação, do mundo exterior ao interior, na busca de conhecer a própria alma e Deus.

No diálogo *A Vida Feliz*, o bispo de Hipona trilha um caminho de busca com seus amigos ali presentes, sua mãe e seu filho, rumo à felicidade, encontrando-a no conhecimento da Trindade (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 105). Há também nessa obra uma discussão sobre o valor dos bens sensíveis, ainda que mínima e implícita, se comparada a obras de maior maturidade intelectual e aprofundamento da doutrina, como o *De Trinitate*, as *Confissões* e *A Cidade de Deus*. O que ocorre, portanto, é uma evolução e maturação no pensamento agostiniano quanto à potência que ele denominará de amor, e à ordem que este deve obedecer.

O que não se insere nessa ordenação é o amor desordenado. Aquele, que deixando os bens superiores, lança-se aos inferiores. Em outras palavras, para utilizar a terminologia agostiniana, trata-se querer fruir daquilo que devia ser utilizado e querer utilizar aquilo que deveria ser fruído. Nas palavras de Trapé (2018, p. 439-440): “É amor falso o amor a si, que não seja antes de tudo amor a Deus. É amor falso o amor pelos irmãos que não os conduz a Deus, mas os distancia deles. É amor falso o amor que não usa ordenadamente as coisas, mas quer desfrutar delas no lugar de Deus”.

Como acima já se mostrou no tocante às escrituras, e que os comentadores e tradutores dos textos agostinianos salientam, a saber, que em nenhuma de suas obras Agostinho alega que não se deva amá-las, vale também para o amor a si mesmo. O que ele faz é justamente a distinção entre o amor ordenado de si mesmo e o amor desordenado de si mesmo.

Segundo o bispo de Hipona o homem deve amar-se a si mesmo, pois constitui-se a imagem da Trindade e por isso mesmo deve amar-se, principalmente sua parte mais nobre, isto é, sua mente, parte superior de sua alma, como ele expõe amplamente em *A Trindade*. Entretanto, esse amor é distinto de um amor somente por si mesmo. O primeiro ama-se por amor a Deus, e o segundo ama-se por orgulho e por vanglória de si mesmo, o que Agostinho classifica como egoísta e vicioso.

Na obra *De Civitate Dei*, o amor desordenado de si dá origem à Cidade dos Homens, contrastante com *A Cidade de Deus*. Agostinho vê nesse amor, que mais propriamente

denominará de paixão, a origem de todo pecado e a causa de todos os males que assolam a humanidade em todos os tempos. Outrossim, é ele a causa de desunião, bem como das guerras, movidas pelo desejo de posse e pela avareza ao dinheiro. Eis como Agostinho apresenta os dois amores e as duas cidades: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si, a celestial” (SANTO AGOSTINHO, 2012, p. 204)³².

Novamente, na origem dos dois amores está o não cumprimento do princípio estabelecido em *A Doutrina Cristã* quanto à *ordo amoris*. Um está orientado para o bem mais elevado, é o amor a Deus; o outro está orientado para os bens inferiores, é o amor a si, ou melhor dizendo, o amor tão somente a si.

Em suma, para o bispo de Hipona, como ele bem resume e qualifica em *A Cidade de Deus*, há tão somente duas espécies de amor, assim como há dois movimentos na vontade. O reto amor, o que ama o Bem superior, a ele se apegar e ama as outras coisas por amor a esse bem; o amor desregrado, ama os bens inferiores e neles se compraz, desprezando o Sumo Bem, em quem deveria repousar. Esses dois amores, um desprendido de si, o outro voltado somente para si, ambos são o motor e o princípio que dá movimento à vontade do homem; um move-a para o inteligível, o outro move-a para o sensível. E embora se fale de dois amores, só um merece ser assim chamado: o amor ordenado; ao segundo, melhor ser-lhe-ia denominar vício ou paixão.

Considerações finais

Apresentar de um modo sistemático e, por assim dizer, sintético, o pensamento de Santo Agostinho quanto ao amor, mostrou-se ser tarefa árdua. Primeiramente, porque os textos do bispo que falam sobre o assunto estão espalhados sobre suas diversas obras. Estas, por sua vez, dividem-se entre aquelas que ele escreveu em sua juventude, onde seus conceitos estão um pouco truncados, e aquelas de maior maturidade. A isto, soma-se as aparentes antíteses, que de início os textos agostinianos parecem comportar.

Em linhas gerais, percebe-se que a questão do amor ocupa um lugar central no pensamento do Doutor de *Hippo*. Um dos motivos para isso é o fato de caminhar ao lado do problema da vontade, do livre-arbítrio e o que é mais importante, a noção de Deus e como

³² “Fecerunt itaque civitates duas amores dúo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui” (SAN AGUSTÍN, 1958, p. 985).

chegar até ele. Se o homem vai ou não buscar a Verdade, depende tão somente de sua vontade e do amor que está presente na alma. Se o amor for verdadeiro e reto, levará a alma a buscar sua felicidade e seu repouso em Deus, ou seja, no Bem superior; senão, sendo um amor desordenado, levará a alma a se comprazer em algo sensível e mutável. O amor reto obedece a uma ordem, enquanto seu contrário está violando essa mesma ordem.

Se a vontade é o que dá movimento à alma, o amor é, portanto, o motor móvel da vontade. Amor é o peso que põe em movimento a vontade humana, em vistas de levar a alma a seu lugar próprio, a seu repouso. É esse repouso o lugar próprio de cada coisa. Para Agostinho, o lugar de repouso da alma é Deus.

Embora exista, portanto, na alma diversas paixões que a impulsionam a se movimentar por vias distintas, só o amor reto, isto é, o amor orientado para Deus, merece, verdadeira e essencialmente ser chamado de amor, que a seu grau mais elevado melhor se denomina caridade. Por outro lado, há duas espécies verdadeiras de amor, uma substancial e outra accidental. A substancial é o próprio Deus e o accidental é que move a alma humana.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**: Contra os pagãos, parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A verdadeira religião**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. A Natureza e a Graça. In AGOSTINHO, S. **A Graça (I)**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A Trindade**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Comentário aos Salmos**: Salmos 1 – 50. Tradução das Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **De beata vita**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **O livre arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Solilóquios**. Tradução de Aduary Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. **Retratações**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGUSTÍN, S. La Ciudad de Dios. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de José Moran. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1958. Tomo XVII.

_____. De la doctrina cristiana. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Balbino Martín. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1957. Tomo XV.

_____. De la verdadera religión. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Victorino Capanaga, Teofilo Prieto, Andres Centeno, Santos Santamarta e Herminio Rodriguez. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1948. Tomo IV.

_____. De la naturaleza y de la gracia. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Victorino Capanaga, Emiliano Lopes, Andres Centeno, Henrique de Veja e Toribio de Castro. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1949. Tomo VI.

_____. Tratado sobre la Santísima Trinidad. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Luis Arias. 2. ed. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1956. Tomo V.

_____. Las confesiones. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Angel Custodio Veja. 7. ed. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1974. Tomo II.

_____. Enarraciones sobre los Salmos (I). *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Balbino Martin Perez. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1964. Tomo XIX.

_____. Del libre albedrío. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martinez e Mateo Lanseros. 3. ed. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1947. Tomo III.

_____. Soliloquios. *In: Obras de San Agustín*. Tradução de Victorino Capanaga. 4. ed. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1969. Tomo I.

_____. Las Retracciones. *In: Obras completas de San Agustín*. Tradução de Teodoro Madrid. Bilingüe. Madrid: La Editora Catolica/BAC, 1995. Tomo XL.

AMORIM, Tiago. **Porque não somos felizes?** Santos, SP: Simorsen, 2016.

ARENDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 2029.

BÍBLIA TEB. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

GILSON, É. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2010.

MASCHIO, E. A. **Santo Agostinho: O doutor da graça divina contra o mal**. São Paulo: Editora Salvat, 2015.

OLIVEIRA, A. N. Nota do tradutor. In AGOSTINHO, S. **O livre arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Notas complementares. In AGOSTINHO, S. **A Trindade**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

SALES, A. P. O “aristotelismo agostiniano”, através da lógica aplicada ao método teológico. **Revista Instante**, Campina Grande-PB-Brasil, jul.-dez/2018, V.1, N.1, p.132-148. Disponível em: < <http://revista.uepb.edu.br/index.php/INSTANTE/article/view/4598>>. Acesso em 26 de janeiro de 2021.

SÃO JOÃO DA CRUZ. Poesias. In SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1984.

TRAPÊ, A. **Agostinho**: o homem, o pastor, o místico. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

VAHL, M. J. **Santo Agostinho**: Os fundamentos ontológicos do agir. Pelotas: NEPFIL online, 2016.