

Ricardo Evangelista Brandão¹

Entre o amor e a soberba: o conceito de justiça do livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus”, como chave de interpretação do amor ao próximo no “Comentário à Primeira Epístola de São João” de Agostinho

Resumo: Partindo do conceito de justiça presente no Livro XIX do *De civitate Dei*, notadamente que justiça é “dar a cada qual o que é seu”, investigaremos até que ponto o amor (*dilectio*) trabalhado no Comentário à Primeira Epístola de São João pode ser interpretado como justiça social. Levando em consideração que essa Epístola é um dos mais duros textos de cobrança do amor para o cristão no Novo Testamento, Agostinho compreende as consequências da abundância e da falta do amor de forma eminentemente social, visto que por meio do amor se é impossível ficar insensível ante à miséria da injustiça social, que fabrica tantos miseráveis. Assim, a *vera justitia* seria demonstrada pelo amor incondicional ao próximo, não permitindo que seu semelhante fique na miséria, todavia, esse auxílio, outrossim, não pode se traduzir em uma dependência constante entre o auxiliado e o auxiliador, pois quando essa situação de dependência se perpetua, o auxiliado naturalmente nutrirá um sentimento de superioridade perante o auxiliado, e esse último se pensará inferior ao que o auxilia. De forma que o amor demonstrado pela *vera justitia* se configura em emergencialmente tirar o pobre da miséria, e rito contínuo, trabalhar para que ele adquira autonomia e dignidade.

Palavras-chave: Amor, Verdadeira justiça, Justiça social.

Abstract: Starting from the concept of justice in Book XIX of *De civitate Dei*, especially what justice is "to give to each one what is his", we will investigate the extent to which the love (*dilectio*) worked in the Commentary on the First Epistle of St. John can be interpreted as social justice. Considering that this Epistle is one of the hardest texts of the collection of love for the Christian in the New Testament, Augustine understands the consequences of abundance and lack of love in an eminently social way, since through love it is impossible to be insensitive before the misery of social injustice, which makes so many miserable. Thus, *vera justitia* would be demonstrated by unconditional love of

Doutor em Filosofia pela UFPE, professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal de Pernambuco, líder do grupo de pesquisa denominado: “Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Educação e Ciências Humanas - IFPE, e coordenador do projeto de pesquisa “Contribuições filosóficas para uma teoria da justiça social: discussão acerca da possibilidade de uma teoria da justiça social a partir do prisma de Aurélio Agostinho, Amartya Sen e suas fontes teóricas, e possíveis aplicações para a justiça social no Agreste Pernambucano”. E-mail: ricardobrand75@gmail.com

neighbor, not allowing his neighbor to be in miser. However, this aid, moreover, cannot translate into a constant dependence between the aided and the helper, for when this situation of dependence if it is perpetuated, the aided one naturally will nourish a feeling of superiority before the aided one, and the latter will think himself inferior to that which assists him. So that the love demonstrated by true *justitia* is configured in an emergency to get the poor from misery, and continuous rite, to work so that it acquires autonomy and dignity.

Keywords: Love, True justice, Social justice.

Introdução

A justiça e o amor são conceitos importantes jurídica e eticamente em todas as culturas, embora cada uma traga seu enfoque contextual de significação. Na cultura cristã não é diferente, pois o enfoque dado ao amor como vínculo entre o homem, Deus e seu próximo, presente nos evangelhos como *conditio sine qua non* para uma relação verdadeira com Deus, juntamente com a justificação, como o meio pelo qual o pecador se torna justo, e usufrui de uma relação autêntica com seu Criador, fazem desses conceitos centrais na compreensão da teologia cristã. Essa ênfase dada aos dois conceitos na filosofia e teologia cristã nos faz questionar: quais as relações possíveis entre os conceitos de justiça e o de amor? Assim, o presente artigo pretende se debruçar sobre esse questionamento, todavia, diante da imensidão de teóricos presentes na tradição cristã que abordaram esses conceitos em algum aspecto, trabalharemos esse problema no pensamento de Agostinho de Hipona. Destarte, doravante investigaremos a relação possível entre a justiça e o amor, partindo do conceito de justiça presente na *Sobre a Cidade de Deus*, e com esse conceito interpretaremos a ênfase dada ao amor bidimensional presente no *Comentário à primeira epístola de São João*, e mediante essa análise entender se seria possível falar no amor como justiça social na filosofia de Agostinho.

1 Conceito de justiça como reordenamento

No tratado *Sobre a Cidade de Deus* Agostinho nos apresenta um conceito de justiça presente na tradição filosófica grega e romana, conceito esse que embora já esteja presente em Platão em sua *República*², conquista a sua fórmula definitiva em Aristóteles na *Ética a Nicômaco*³. O conceito mencionado na versão do filósofo de Hipona é o seguinte: «O Que dizer da justiça, cujo objeto é dar a cada qual o que é seu? Assim o homem há ordem justa e procedente da natureza, ordem segundo a qual a alma está submetida a Deus, a

² Na *República*, Platão não faz distinção entre o cidadão e a *pólis*, sendo essa última a ampliação do primeiro. Logo, desde o princípio do diálogo expressa que a meta do mesmo seria descobrir o que é a justiça, e que a melhor forma de escrutínio seria investigar a sua natureza com uma lente de aumento, ou seja, estudar ela na *pólis* para em seguida compreendê-la no ser humano individual. Depois de muito arrazoar acerca do tema, no Livro IV, conclui que justiça na esfera da *pólis* seria cada um fazer o que lhe é próprio segundo a sua natureza. O agricultor, artesão e comerciante que formam uma classe, fazendo o que lhe é próprio, os guardiões guerreiros, protegendo a cidade, e os guardiões sábios governando-a. Se cada um fizer o que é segundo a sua natureza, teríamos uma *pólis* justa. Da mesma forma, o homem tem em sua alma três funções, notadamente a apetitiva, a irascível e a racional, se cada uma cumprir a sua função equilibrada na alma humana, teremos um homem justo (Cf. *República* IV, 432b–442d). Dessa forma, justiça, seja na *pólis* ou no indivíduo, é cada um fazer o que lhe é próprio, logo, não é difícil concluir a relação entre esse conceito e a fórmula clássica “dar a cada um o que é seu, segundo a sua capacidade”.

³ Provavelmente Aristóteles não foi uma fonte direta de Agostinho no assunto que investigaremos, mas Cícero sem dúvida cumpriu esse papel, pois na *Sobre a Cidade de Deus* o hiponense o declara textualmente (Cf. *De civ. Dei*, XIX, 4, 4; 21, 1-2). Todavia, devido ao fato que Cícero se baseou na *Ética a Nicômaco*, na medida em que cita um conceito de justiça muito semelhante ao de Aristóteles, podemos afirmar que Agostinho sofreu influência ao menos indireta do pensamento aristotélico no assunto. Segue a fórmula aristotélica presente em uma análise da justiça na *Ética a Nicômaco*: «E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando as pessoas têm e partilham partes desiguais. Isto é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito» (*Ética a Nicômaco*, V, 3, 1131a 20-25).

carne à alma e a alma e a carne a Deus» (*De civ. Dei*, XIX, 4, 4)⁴. Nosso pensador aproveita o conceito clássico de justiça lhe dando uma aplicação absolutamente distinta da aplicação da mencionada tradição, pois devemos lembrar que embora na citada obra trabalhe um conceito político de justiça, sintetiza nesse conceito elementos políticos, bíblicos e soteriológicos⁵ acerca do tema. Dessa forma “dar a cada qual o que é seu” passa a significar cada pessoa possuir e fazer o que lhe é próprio, ou seja, a Deus que está acima de tudo, todas as coisas devem lhe estar submetidas, que no caso do citado enxerto, a carne e a alma humana. Visto que a alma é superior ao corpo, o corpo deve estar submetido a alma, e esta não deve jamais ser dominada pelo corpo. Dessa forma, pelo exemplo colocado no texto fica claro que justiça é colocar tudo em seu devido lugar, e levando em consideração a síntese teológico - filosófica presente no pensamento do hiponense, esse devido lugar nada mais é que a ordem estabelecida por Deus. A justiça é a virtude que tem por meta a reordenação, para que o homem restabeleça a aliança que foi quebrada com a queda adâmica. Ou seja, com a quebra da ordem divinamente estabelecida, diversos vícios atrapalham a caminhada do homem em seu retorno para o ordenamento adequado, e as virtudes são ferramentas para combater esses vícios, entre elas temos a justiça que em seu “dar a cada qual o que é seu” reordena essa relação para que o homem possa alcançar a real felicidade.

Estamos cientes que em outras obras que trabalham a justiça com o aspecto preponderantemente soteriológico, ela é entendida como o momento em que o homem restabelece a sua relação com Deus por meio do sacrifício expiatório do Cristo, todavia, na medida em que o fragmento que tomamos como base de nossa análise tem por base também o aspecto político devido ao contexto da obra *Sobre a Cidade de Deus*, entendemos que esse reordenamento serve não

⁴ Esse conceito igualmente aparece no *De Lib. Arb.* I, 1, 13, 27 e no *De Civ. Dei* XIX, 23, 5.

⁵ Como com maestria nos diz Robert Dodaro: «O estudo que Agostinho faz da justiça na esfera política sintetiza elementos filosóficos, bíblicos, soteriológicos e epistemológicos que aparecem em seus estudos mais teológicos sobre o tema» (Dodaro, R., «Justiça», in Fitzgerald, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, p. 786).

exclusivamente para tratar o aspecto da aceitação da expiação, mas igualmente para o ordenamento da vida política, até porque não é possível fazer uma separação entre teologia e política em Agostinho, pois ambas estão entrelaçadas como maneiras que o Criador utiliza para ordenar a humanidade pós queda. Nesse caso, podemos dizer que segundo esse conceito, a *vera justitia* se traduz em respeitar a ordem divinamente instituída, de forma que cada um deve ter seu lugar natural respeitado, e se a maneira como o mundo está ordenado não condiz com a ordem natural, temos uma ordem que está fora dos limites, ou injusta.

Na mesma obra, Agostinho comentando acerca da *vera justitia* presente nos indivíduos que compõem a cidade e consequentemente na cidade formada por esses indivíduos justos, afirma o seguinte: «Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo desses justos viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como se deve e ao próximo como a si mesmo» (*De civ. Dei*, XIX, 4, 4). O hiponense estabelece que a *vera justitia* consiste em restabelecer a ordem criada por Deus, ou seja, o homem age pelo amor (*dilectionem*) e, rito contínuo, o amor leva-o a amar a Deus (*diligiti Deum*), como se deve, da forma apropriada, ou seja, com total submissão. E ao próximo como a si mesmo (*et proximum sicut semetipsum*). Temos assim a síntese da moralidade cristã presente nos evangelhos sinóticos: «Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e com toda a tua força. O segundo é este: amarás o teu próximo como a ti mesmo» (*Mc*. 12, 30-31)⁶.

Evidencia-se o fato de que Agostinho possui um olhar diferenciado para com o próximo, olhar esse ordenado pelo amor⁷

⁶ O texto se repete quase textualmente nos demais evangelhos sinóticos: *Mt*. 22, 39; *Lc*. 10. 27.

⁷ Em seus comentários acerca do amor, Agostinho utiliza de forma bastante livre as três palavras latinas correspondente ao termo, notadamente, *dilectio*, *amor* e *caritas*. No *De civitate Dei*, as utiliza como sinônimas, uso esse mais comum feito pelo filósofo (Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 39). Contudo na *In ep. Joan. ad Parthos*, desenvolve certa diferenciação entre *dilectio* e *amor*, sendo o primeiro

evangélico bidirecional, todavia, até que ponto esse próximo dito na *De civitate Dei* não se trata de um amor direcionado às pessoas afins? Ou seja, próximos por terem afinidades conosco, seja de parentesco, profissão, classe social, interesse comum, etc. Desta forma, é fundamental o apoio de outros textos para melhor compreender esse “próximo”, mesmo presentes em outras obras do filósofo com outros contextos, para resolver problemas distintos. Pois, com efeito, a despeito de tudo, é o mesmo autor que revela seu pensamento de forma assistemática, em muitos textos com contextos igualmente diversos.

Partindo desse conceito de justiça reinterpretado na *Sobre a Cidade de Deus*, serão analisados alguns fragmentos do *Comentário à primeira epístola de São João*, tendo como principal referência conceitual a ideia de que a injustiça ultrapassa o limite estabelecido pelo Criador, e que na *vera justitia* está presente o amor bidirecional presente nos evangelhos sinóticos.

2 Amor e justiça social: breve análise do *Comentário à primeira epístola de São João*

Entre outros assuntos o *Comentário à primeira epístola de São João* nos apresenta um olhar mais claro acerca desse próximo, pois a *Primeira Epístola de São João* objeto da interpretação de Agostinho, é um dos textos do novo testamento mais belos e profundos sobre esse amor ao outro. Na mencionada epístola, João coloca o amor ao próximo como *conditio sine qua non* para que o indivíduo convertido ao evangelho demonstre que de fato ama a

aplicado às coisas superiores Cf. *In ep. Joan. ad Parthos* VII, 4; VIII, 5, e o segundo dependendo do contexto, pode ser usado para as coisas superiores e inferiores, logo é o que possui o uso mais extenso e indeterminado (Oliveira, N. de A., «Introdução», in Agostinho, Santo, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, trad. de Oliveira, N. de A., Paulinas, São Paulo 1989, p. 17). Com efeito, quando o amor é utilizado para os homens, deve compulsoriamente ser acompanhado pela benevolência. Por outro lado, se for utilizada para as coisas inferiores, significa algo semelhante ao gostar intenso, como alguém que ama uma determinada refeição, no sentido de gostar do prato de forma intensa (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos* VIII, 5).

Deus, e que dessa forma comprove sua real *metanoia* (Cf. *I Jo* 4. 7-21).

Portanto, o filósofo de Hipona ao explicar por qual motivo a epístola joanina não exorta a amar aos inimigos quando os evangelhos o fazem, afirma que o amor aos inimigos, embora não dito textualmente, está implícito na Epístola quando se refere a amor ao próximo. Fazendo uso de um argumento possivelmente inspirado nos círculos concêntricos de radiação de poder a partir do uno dos neoplatônicos⁸, o pensador entende que o amor ao próximo é o centro do amor, é claro nesse caso que estamos falando do amor horizontal, e a partir desse centro deve-se irradiar amor às circunferências, até chegar aos inimigos, teoricamente mais distantes de nós. Logo, da mesma forma que em um incêndio, se o foco do incêndio for alimentado, as regiões concêntricas ao foco igualmente serão queimadas, o amor aos nossos próximos, próximos por afinidade de fé, quando o mesmo é alimentado, compulsoriamente serão igualmente amados os que não possuem afinidades, mas que não nos odeiam e, rito contínuo, os que não possuem afinidade de fé, e nos odeiam (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 4). A diferença das figuras de irradiação de poder neoplatônica, está no fato de que o *Uno* que é o centro de poder, é poder infinito, irradiando poder sem perder potência, já o amor fraterno, que na figura agostiniana constitui o centro do amor horizontal, necessita ser exercitado constantemente, para não perder potência e continuar irradiando o

⁸ A irradiação de potência a partir do *Uno*, é relatado nas *Enéadas* de Plotino por diversas figuras na intenção de explicar como tudo depende do Uno para ser, sem com que o uno deixe de ser sempre o que ele é, infinita potência que tudo mantém sem perder a sua transcendência: «Existe, sim, alguma coisa que poderia chamar-se um centro; em torno a este centro um círculo irradiando o esplendor que emana daquele centro; em torno a estes (centro e primeiro círculo) um segundo círculo: luz da luz! Fora desses, porém, não existe um novo círculo de luz, mas o círculo que vem depois, por falta de luz própria, terá necessidade de uma irradiação que vem de fora» (*En.*, IV, 3, 17). Nas *Enéadas* nosso filósofo faz uso de inúmeras imagens intencionando explicar a processão a partir do *Uno*, entre elas temos: o sol (*En.*, V, 1, 6), o fogo e a neve (*En.*, V, 1, 6), a nascente inesgotável (*En.*, III, 8, 10), a árvore (*En.*, III, 8, 10), etc. Todas estas metáforas expressam a tese de que o *Uno* e as demais hipóstases permanecem íntegros em seus seres, ao irradiarem poder.

poder do amor ao outro. Como comprova esse esclarecedor fragmento:

É necessário que como o fogo, primeiramente se apodera do cerco e depois vai se expandindo pouco a pouco até regiões mais distantes. Mas próximo a ti está teu irmão que qualquer outro homem, e também mais unido a ti aquele a que conheces e que não se opõe a ti que o inimigo que se opõe. Estendendo o amor até ao próximo, não cortes esse desenvolvimento. [...] Prolongando até aos desconhecidos que não te fizeram mal algum, chegando também até aos inimigos (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 4).

Nesse caso, o amar se assemelha a um exercício⁹, de forma que o amor fraterno sendo devidamente exercitado transformará em nosso próximo a todos, e todos serão objeto de nosso amor. E com essa profusão de amor, comprovamos que o amor vertical não é apenas superficial resultado de um discurso, mas fruto de uma conversão genuína¹⁰.

⁹ Acerca do amor que é fortalecido com a prática, como um exercício físico que estimula e aperfeiçoa os músculos, assevera Agostinho: «Mas a caridade – ao nascer no coração – já terá atingido a perfeição? Não! É para se aperfeiçoar que ela nasce. Logo após o nascimento, ela é nutrida. Quando é nutrida, fortifica-se. Quando é fortificada, aperfeiçoa-se» (*In ep. Joan. ad Parthos*, V, 4).

¹⁰ Na época em que agostinho escreveu o *Comentário à primeira epístola de São João* (entre 413-418) exercia o cargo de Bispo em Hipona, e uma das grandes batalhas travadas foi o combate ao cisma donatista que separava as igrejas da África. O cisma donatista surge no início de século IV, liderado por Donato, por consequência da interpretação do comportamento que a igreja deveria ter como as pessoas que apostataram a fé na época da última grande perseguição romana ao cristianismo desenvolvida pelo imperador Diocleciano. Os denominados donatistas entendiam que as pessoas que apostataram a fé entregando as escrituras às autoridades romanas devido ao decreto do mencionado imperador, não deveriam ser mais aceitos como autoridades eclesíastica, e seus atos eclesiais não deveriam ser autenticados pela igreja. Assim, no ano 311 um grupo de cristãos liderados por Donato, solicitaram a deposição do recém escolhido bispo de Cartago, Ceciliano, afirmando que a sua ordenação não era legítima por ter sido realizada pelo bispo Félix que o grupo acusava de apostatar da fé na perseguição de Diocleciano (Cf. Cairns, E.E., *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, trad. de Azevedo, I.B. de, Vida Nova, São Paulo 1995, p. 84). Por fim, como a solicitação não foi aceita, elegeram um outro bispo o Majorino, e a igreja de Cartago ficou com dois bispos um donatista e outro católico, de forma que depois da morte Marjorino, Donato o sucedeu na sede cismática (Cf. Markus, R.A., «Donato, Donatismo», in Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín*:

Não estamos falando de um amor puramente teórico, mas eminentemente prático, ou seja, esse amor que temos para com o próximo é demonstrado por meio de ações, de forma que ao se dizer que ama o próximo e vê-lo padecendo necessidades sem nada fazer a respeito, se está professando um amor puramente formal. Segundo a ideia presente no conceito de *vera justitia* no *De civitate Dei*, existe uma hierarquia ontológica na importância, de forma que o amor a Deus vem em primeiro lugar e o amor ao próximo vem em segundo, todavia, na medida em que no presente comentário o pensador entende que o homem comprova seu amor a Deus por meio de seu amor ao próximo, na esfera prática de nossas ações, o amor ao outro teria uma maior importância. Ou seja, na esfera ontológica o amor a Deus estaria em primeiro lugar, mas em nossa vida prática o amor ao próximo teria a primazia, de forma que de nada adianta verbalizar que ama a Deus e não dar devida importância ao sofrimento alheio. Como nos diz de forma eloquente esse fragmento que interpreta *I Jo*

San Agustín a través del tiempo, Monte Carmelo, Burgos 2006, pp. 440-444). Em Hipona, o cisma era especialmente difícil pois os donatistas eram em maior número, e contavam entre seus seguidores com pessoas mais simples como agricultores e autoridades locais, que muitas vezes boicotavam os católicos, boicote esses que iriam desde a proibição de venda de pães até o aumento de dificuldade em alguns processos para os católicos, de forma que uma forma de facilitar alguns processos seria se casar com os donatistas (Cf. Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, trad. de Ribeiro, V., Record, Rio de Janeiro 2005, pp. 172, 281), tornando a vida do seguimento defendido por Agostinho um pouco mais difícil. O cisma donatista em sua versão mais radical se tornou violento, tendo um comportamento semelhante ao terrorismo atual, por parte do grupo donatista chamado de circunceliões. Peter Brown em uma análise de extremo equilíbrio comenta que embora de fato existia a violência do mencionado grupo de donatistas extremados, usada pelos bispos católicos como propaganda contra o grupo cismático, a violência era de ambos os lados, pois a igreja oficial do império romano era a católica e essa não se fazia de rogada ao utilizar a sua estrutura militar para impor o catolicismo, levando muitos bispos donatistas a se converterem ao catolicismo (Cf. Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 285-287). O fato é que, Agostinho estava no centro desse rio de animosidade de ambos os lados, e no texto em questão defende a tese de que o amor genuíno, fruto de uma real conversão deve ultrapassar todas as barreiras, inclusive a da inimizade consequente do cisma presente no contexto. Todos devem ser incondicionalmente amados, sejam eles católicos ou donatistas.

4, 20¹¹: «Como assim? Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama a seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor. Ser-lhe-ia possível amar o irmão e não amar o amor?» (*In ep. Joan. ad Parthos*, IX, 10). De maneira que é desprovido de coerência amar a Deus e não amar ao outro, independente de quem é esse outro. Para quem ama genuinamente ao Criador, não existem barreiras geográficas, culturais, raciais, de entendimento teológico, etc., para amar ao outro. Se há limite no amor, se está provando empiricamente a pequenez do Amor a Deus: «É bem inutilmente que me honras, exclama a cabeça lá do céu, é inutilmente que me honras. Pareces como homem que te quisesse beijar o rosto, mas te pisasse os pés, talvez com o calçado cheio de pregos ele pisa-te os pés, enquanto procura tua cabeça para beijá-la» (*Ibid.* X, 8). Na ilustração posta, a igreja é comparada com um corpo humano¹², de forma que Cristo é a cabeça e o corpo são os membros da igreja espalhados pelo mundo. A forte imagem de pisar nos pés com um calçado cheio de pregos enquanto beija a cabeça, nos remete a ideia de que é uma grave ofensa ao Criador ou no mínimo uma flagrante contradição, professar devoção a Ele, e fazer pouco caso do nosso próximo, independente de quem seja esse próximo.

Assim, a benevolência é condição indispensável para a *dilectio*, contudo, em hipótese alguma se está defendendo a tese de um assistencialismo, pois, embora se deva ter um olhar assistencial para com os que mais necessitam, esse não deve ser o estado permanente do cristão para com os mais necessitados, visto que o cristão deve ardentemente desejar que o auxiliado abandone seu estado de necessidade e não dependa mais de sua benevolência.

A benevolência é fundamental, devendo sempre acompanhar a *dilectio* (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5). Todavia, isso não é o ideal, mas algo emergencial, de forma que jamais devamos desejar

¹¹ «Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar» (*I Jo.* 4, 20).

¹² Nessa analogia provavelmente Agostinho se inspirou em comparação semelhante desenvolvida pelo Apóstolo Paulo (Cf. *I Cor.* 12, 12-31).

que exista um miserável, esfomeado, doente, etc., para que nós possamos exercitar a nossa benevolência, mas, a benevolência que está realmente em conformidade com a *dilectio*, é aquela que age no sentido de tirar o auxiliado daquele estado, para que o mesmo uma vez se erguendo, possa alcançar autonomia¹³ com relação ao outro, abandonando a miséria em que outrora se encontrara. Como o exposto nessa esclarecedora perícopo:

Não devemos desejar que haja mendigos para exercer com eles as obras de misericórdia. Dê pão ao faminto, porém melhor seria que ninguém estivesse com fome, e assim não darias nada a comer. Vocês devem vestir aos que não têm roupas; oxalá que tivessem todos vestidos e não existisse tal necessidade! Enterrai os mortos; oxalá chegue logo aquela vida onde nada morre! Sede amigo dos litigantes; oxalá venha o momento daquela paz eterna da Jerusalém celestial, onde ninguém se enfurece! Todos esses serviços se devem à necessidade. Não havendo indigentes cessaria as obras de misericórdia. Cessaria as obras de misericórdia, porém acaso se apagaria o fogo da caridade? (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5).

Dessa forma, a *dilectio* deve ser operada de maneira benevolente, mas mesmo quando não há um necessitado, a *dilectio* não deixa de ser necessária, ela é muito mais que uma mera ação

¹³ O termo autonomia ao ser usado em relação a pensadores cristãos, tem sido alvo frequente de mal entendidos, de forma que é pertinente deixar explícito o que queremos dizer com esse termo. Autonomia e heteronomia são entendidas como obediência a uma lei estabelecida por si mesmo ou pela própria razão, e obediência a uma lei determinada por outro, respectivamente. Essa compreensão acerca do termo autonomia, tem gerado frequentes ataques do uso dessa palavra para se referir ao pensamento de Agostinho, contudo a utilizamos nesse artigo com a intenção de exprimir a autonomia de um sujeito em relação ao outro, jamais em relação à Deus. Logo, se por um lado estamos destacando uma autonomia enquanto parar de depender do auxiliador, por outro existe uma teonomia em que esse indivíduo permanece dependente em relação a Deus, mas ao mesmo tempo é governado pela razão, pois a teonomia é uma forma de autonomia, na medida em que nela o indivíduo é governado pela reta razão, pela razão com o verdadeiro propósito que ela foi criada (Cf. Tillich, P., *Teologia sistemática*, trad. de Bertelli, G., Sinodal, São Leopoldo 2002, p. 78). A despeito desse arrazoado teórico, o termo autonomia que doravante utilizaremos nesse texto, tem o sentido de independência em relação ao outro, ou seja, a perda da autonomia seria o estado de depender do outro para a sua existência, e como consequência a perda de capacidade de poder ser governado pela própria razão, estado esse que é um atentado ao mais básico da dignidade humana.

emergencial, é um estado constante de amor vigilante que auxilia ao miserável e deseja o fim da miséria, semelhante a uma disposição permanente para atuar no combate ao sofrimento do próximo. E a despeito de a necessidade impor sofrimento, a humilhação de estar em permanente estado de miséria, necessitando frequentemente da benevolência alheia, impõe muito maior sofrimento, na medida em que se mina a autonomia do indivíduo fazendo com que a sua subsistência dependa mais do outro do que de si mesmo. Na medida em que o que diferencia o homem dos demais seres vivos é que o homem existe, vive, sente e pensa, e esse pensar é a única faculdade peculiar ao ser humano na medida em que esse atributo lhe dá autonomia que gera o livre-arbítrio (Cf. *De civ. Dei.*, XI, 16; *De lib. arb.*, I, 7, 16; 8, 18). O homem em frequente estado de miséria não é mais capaz de manter intacta a sua autonomia, diminuindo assim aquilo justamente que o tornava humano. Essa falta de autonomia gerada pela constante dependência da bondade alheia, é sem dúvida o maior sofrimento possível gerado pela miséria, de forma que a *dilectio* não pode se conformar em uma ação circunstancial, mais deve trabalhar no sentido de devolver a autonomia, e com isso a dignidade do indivíduo auxiliado, para que o homem possa viver a sua plena humanidade que lhe foi subtraída pelo estado de frequente dependência ao outro. Essa é a benevolência em seu real e mais profundo sentido.

Agostinho, em hipótese alguma vê com bons olhos a ajuda frequente sem a retirada do indivíduo de seu estado de vulnerabilidade, pois, o motivo que apresenta para justificar a necessidade que alguns benevolentes têm de manter o outro constantemente dependente de sua benevolência, é a soberba. Ou seja, é nossa obrigação ser benevolente para com os que necessitam, todavia, se o estado de miséria se mantém, estimula no benevolente o sentimento de superioridade. Pois, quando o necessitado se apresenta ao benevolente, se apresenta em estado de humilhação ante alguém, que ao menos naquele momento se apresenta como superior. Se esse estado permanece por muito tempo, a soberba se entranha na benevolência, de forma que ao invés de ansiar pela autonomia do auxiliado, secretamente desejaremos a sua manutenção nesse estado,

para alimentar a nossa esfomeada soberba: «Porque se você dá aos destituídos, talvez anseie elevar-se frente a ele, e queiras que a ti se submetas porque é ele o recebedor de teu benefício» (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5). Ou seja, a manutenção dessa relação entre o auxiliado e quem o ajuda se constitui uma real relação de poder, em que o benevolente se sente maior que o auxiliado que dele depende, e por outro lado o auxiliado se sente menor, pois depende do outro para sobreviver. Nessa doentia relação de poder o auxiliado é apequenado, e o pior, quem auxilia, mesmo inconscientemente, se sente muito bem com essa inferiorização, sentir esse disfarçado com a satisfação de fazer bem ao próximo. Pois, se levarmos em consideração que essa dependência apequena o indivíduo em sua frequente vulnerabilidade, ao nos sentirmos bem o auxiliando sem se esforçar na modificação da situação do mesmo, não estaríamos de fato nos alegrando com o nosso exercício de poder sobre outro, e disfarçando essa alegria com o bem estar da benevolência?

Em dado momento em seu comentário, o pensador de Hipona discute acerca de uma aparente contradição bíblica acerca de qual seria a raiz de todos vícios, a avareza ou soberba¹⁴. O que nos interessa nessa discussão, é o fato de que se conclui que tanto a avareza como a soberba são formas de ultrapassar o limite originalmente estabelecido. Na avareza o homem excede naquilo que seria o suficiente para sobreviver, querendo acumular a todo custo, e na soberba, deseja ser mais do que de fato é, se entendendo suficiente sem Deus (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 6)¹⁵. A soberba é a origem de todo o pecado ao ultrapassar o limite estabelecido pelo ordenamento divino em que o homem deve estar

¹⁴ O texto de *1 Tm.* 6. 10 afirma que a avareza é a raiz de todos os males, já o texto de *Eclo* 10. 15 afirma que é o orgulho a origem de todo pecado (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 6).

¹⁵ A respeito da soberba em Agostinho, Walterson José Vargas escreveu um dos textos mais interessantes acerca do assunto em língua portuguesa, o qual aconselho a leitura para maior aprofundamento, de forma que segue um trecho que confirma a nossa interpretação presente no corpo do texto «Agostinho refere-se ainda à soberba como ‘imitação’. A soberba tem uma pretensão de imitação de Deus naquilo que lhe é mais próprio, o bastar-se a si mesmo, de maneira autônoma e independente» (Vargas, W.J., *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 2014, p. 130).

submisso a Deus, e em status de superioridade com relação aos demais seres da criação: «Prestai atenção ao que estou a anunciar: Deus – o homem e os animais. Assim deve ser: acima de ti, Deus. Abaixo de ti, os animais» (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 7).

Dessa forma, não é possível se aceitar a subjugação de um homem a outro, na medida em que isso constitui uma soberba ao se ultrapassar o limite estabelecido pela ordenação divina, logo, tal subjugação se constitui uma flagrante injustiça. Ao homem segundo as escrituras foi dado a autoridade de subjugar todos os animais não humanos, mesmo os mais fortes que ele, mas em momento algum é dito que está autorizado a dominar seu igual. Ora, se o homem pode dominar tudo, por qual motivo, tendo mérito e de forma honesta, não poderia dominar outro ser humano? Pelo simples motivo de constituir uma indignidade contra a natureza humana, criada à imagem e semelhança de Deus. O homem pode dominar tudo por meio de sua inteligência, todavia, não pode dominar outro ser inteligente, pois ambos foram criados à imagem de Deus. Não devemos entender domínio, apenas como um subjugar pela força ou pela inteligência como se faria com o mundo animal, mas estar acima do outro em situação de superioridade, e entender que esse estado, de sua superioridade e da inferioridade do outro é natural. Dominar sobre o reino animal não humano é natural ao homem, mas sobre outro homem é soberba, e uma ofensa a única criatura da natureza com o status ontológico mencionado. Ao se subjugar outro ser humano, seja pelo poder político, econômico ou qualquer outro poder, se está tratando como bestas criaturas que deveriam se submeter ontologicamente apenas a Deus.

Nunca podemos esquecer que o filósofo de Hipona tinha como maior meta a relação com o Sagrado, e eventualmente toca na filosofia na intenção de alcançar esse objetivo. Assim, podemos dizer que o amor ao próximo no presente texto se constitui em última instância em amor a Deus, e visto que o homem é criação de Deus e a única criatura no mundo material criado à imagem e semelhança de Deus, jamais podemos confundir seu status como o do resto da criação. Embora em obras como seu comentário ao Gênesis, a criação como um todo tenha um elevado status ontológico, pois a

despeito de ser criada *ex nihilo*, é resultado de um projeto presente no Verbo divino, de maneira que toda a natureza é cópia do projeto eterno presente na mente divina (Cf. *De Gen. ad. litt.*, I, 4, 9; II, 7, 16; V, 13, 29; *De div. quaest.* 83, XLVI, 2; *De lib. arb.*, II, 16, 44; *De civ. Dei.*, XI, 10, 3), e por esse motivo se é possível encontrar na natureza algo que ilustre a trilogia da Trindade. Todavia, no máximo o restante da natureza por não ter alma racional, é apenas vestígio de Deus, diferentemente do homem que é imagem e semelhança de Deus. O homem deve dominar a natureza da qual ele é superior, mas nunca outro ser humano, pois este possui igualdade ontológica com relação a ele, se revelando um ultrapassar o limite da ordem do domínio de um homem sobre outro seja em qualquer esfera. Não permitir, ou não dar as condições para que um homem possa ser igual ao outro não dependendo de sua benevolência, é uma flagrante quebra da ordem, e, por conseguinte, uma ação ou inação proficuamente injusta, pois, levando em consideração que apenas Deus deve estar acima do homem, quando um homem se coloca acima do outro está se colocando no papel que cabe apenas a Deus, alimentando mesmo que secretamente um sentimento de soberba que faz do homem um deus que tudo pode.

Podemos concluir que o detentor da *vera justitia*, na medida em que a mesma tem como elemento fundamental o amor bidirecional, vai “dar a cada um o que é seu” trabalhando para que todos que hoje necessitam da benevolência alheia, possam obter a sua autonomia, alcançando assim tal nível de igualdade, que possam estar em condições de depender de si mesmos para a sua subsistência. Nesse caso, estendendo essa *vera justitia* à esfera da *civitas*¹⁶, podemos dizer que uma *civitas* verdadeiramente justa, não

¹⁶Podemos estender esse raciocínio da esfera do homem particular que tem como atributo *vera justitia*, à esfera da *civitas*, na medida em que essa é composta por um aglomerado de homens individualmente justos governando segundo a *vera justitia*. Esse tipo de extensão foi expediente comum no pensamento antigo e tardio antigo, pois se entendia haver pouca diferença entre o homem e *civitas*, sendo a segunda uma ampliação da primeira, como comenta Giovanni Reale em relação à República de Platão: «Isso significa que a República, justamente por ser obra ética deve ser obra política porque, para Platão, o homem só pode explicar-se

só não permitirá a miséria dos mais necessitados, como tornará política de Estado a garantia de que esse que ora depende do Estado, com brevidade possa caminhar com as suas próprias forças. Logo, na medida em que a permanência no estado de dependência não é incentivada, leva-se em consideração o mérito individual para o alcance da autonomia, todavia, para que se alcance esse estado, a *civitas* deve se obrigar a fazer a sua parte dando condições para aos que no momento não se encontram em condições de não depender da benevolência alheia, possam ser capacitados para tal.

Em suma, ante ao arrazoado teórico supra, não seria um absurdo sintetizar o conceito de justiça agostiniano como “dar a cada um o que é seu segundo a sua capacidade”, mas devido à aplicação da *dilectio* bidirecional, também “segundo a sua necessidade”.

moralmente se se explica politicamente, na medida em que o homem ainda não é concebido por ele como ‘indivíduo’ distinto do ‘cidadão’, ou seja, do membro da sociedade política» (Reale, G., *História da filosofia antiga*, trad. De Perine, M.; Lima Vaz, H.C. de, Loyola, São Paulo, 2002, V. II, p. 241). Na mesma toada segue Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*: «Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para o indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados» (*Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094b).

Referências bibliográficas

Agostinho, Santo, «A cidade de Deus: contra os pagãos», 4. ed., trad. de Leme, O.P., Vozes; Petrópolis; Federação Agostiniana Brasileira, São Paulo 1990, Parte II.

_____, «Comentário da Primeira Epístola de São João», trad. de Oliveira, N. de A., Paulinas, São Paulo, 1989.

_____, «La Ciudad de Dios» in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad., introd. y notas de Moran, J., La Editorial Católica / BAC, Madrid 1958, vol. XVII, Libros XIII-XXII.

_____, «Del libre albedrío», in *Obras completas de San Agustín*, ed. Bilingüe, trad. introd. y notas de Seijas, P.E., La Editorial Católica / BAC, Madrid 1963. tomo III, p. 190-411.

_____, «Del Génesis a la letra» in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilíngüe, trad, introd. y notas de Martín, B., La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957. tomo XV, p. 569-1271.

_____, «Exposición de la epístola de San Juan a los Partos» in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad., introd. y notas de Moran, J., La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1959, vol. XVIII, p. 192-362.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, trad. de Caeiro, A. de C., Forense, São Paulo 2017.

Bíblia. Português, *A Bíblia de Jerusalém*, trad. de Sociedade Bíblica Católica, Paulus, São Paulo 1985.

Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, trad. de Ribeiro, V., Record, Rio de Janeiro 2005.

Cairns, E.E., *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, 2. ed. trad. de Azevedo, I. B. de, Vida Nova, São Paulo 1995.

Dodaro, R., «Justiça», in Fitzgerald, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 783-787.

Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006.

Markus, R.A., «Donato, Donatismo», in Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 440-445.

Oliveira, N. de A., «Introdução», in Agostinho, Santo, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, trad. de Oliveira, N. de A., Paulinas, São Paulo 1989. p. 7-24.

Platão, *A República*, trad. de Rocha Pereira, M.H. da, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2007.

Plotino, *Enéadas*, Introd., trad. y notas de Igal, J., Editorial Gredos, Madrid 2008. liv. III, IV, V.

Reale, G., *História da filosofia antiga*, 2. ed., trad. de Perine, M.; Lima Vaz, H.C. de, Loyola, São Paulo 2002, vol. II.

Tillich, P., *Teologia sistemática*, trad. de Bertelli, G., Sinodal, São Leopoldo 2002.

Vargas, W.J., *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 2014.