

Universidade Federal de Uberlândia

Curso de Filosofia

Eros e Ágape, uma abordagem cristã sobre a superação teórica do problema de separabilidade

Vinicius José Souza Luz

Uberlândia

Maio de 2025

Universidade Federal de Uberlândia

Curso de Filosofia

Eros e Ágape, uma abordagem cristã sobre a superação teórica do problema de separabilidade

Vinicius José Souza Luz

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como pré-requisito para conclusão do curso de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior.

Uberlândia

Maio de 2025

Vinicius José Souza Luz

Eros e Ágape, uma abordagem cristã sobre a superação teórica do problema de separabilidade

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia como
pré-requisito para conclusão do curso de
Licenciatura e Bacharelado em Filosofia.

Uberlândia, 07/05/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Benedito Almeida Júnior (Orientador) – IFILO/UFU

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira – IFILO/UFU

*Ao meu pai, José da Luz Filho
(in memoriam)*

RESUMO

Eros e Ágape são duas acepções do amor na língua grega. A última tem por equivalente latino o termo *Caritas* ou caridade. Estudaremos Eros a partir do *Fedro* de Platão e Ágape/Caritas a partir do Novo Testamento, de obras de autores contemporâneos, e de duas obras de Santo Agostinho: *Confissões* e *A Trindade*. Nosso objetivo além de estudar tais termos segundo tais referências na filosofia grega e no cristianismo, consiste em apresentar o problema de incompatibilidade entre os dois amores, eros e ágape, e também um caminho de abordagem sobre a superação teórica de tal problema em Cantalamessa (2017). Veremos na conclusão deste estudo que apesar de Eros e Ágape serem dimensões distintas do amor, constituem uma unidade, sem a qual a verdadeira natureza do amor, como um todo, não se realiza.

Palavras chave: Eros, Ágape, Caridade, Amor, Ascendente, Descendente, Incompatibilidade, Unidade, Síntese, Antítese.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – EROS NO <i>FEDRO</i> DE PLATÃO.....	11
1.1 <i>INTRODUÇÃO DO CONCEITO DE EROS EM PLATÃO.....</i>	12
1.2 <i>UMA VISÃO GERAL DO FEDRO.....</i>	12
1.3 <i>OS DOIS DISCURSOS DE SÓCRATES.....</i>	14
CAPÍTULO 2 – O AMOR ÁGAPE NO CRISTIANISMO.....	18
2.1 <i>INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE ÁGAPE.....</i>	19
2.2 <i>ÁGAPE NO MISTÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE.....</i>	21
2.3 <i>O AMOR DE DEUS NA ETERNIDADE.....</i>	22
CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE AMOR (CÁRITAS) EM SANTO AGOSTINHO	23
3.1 <i>ÁGAPE E CÁRITAS.....</i>	24
3.2 <i>A TRAJETÓRIA INTELLECTUAL DE SANTO AGOSTINHO.....</i>	24
3.3 <i>A CARIDADE COMO CONDUTORA À BEATITUDE.....</i>	25
3.4 <i>O AMOR FRATERNAL E O AMOR DE DEUS.....</i>	27
CAPÍTULO 4 – EROS E ÁGAPE: O DESAFIO DA RECONCILIAÇÃO TEÓRICA.....	30
4.1 <i>O PROBLEMA DE SEPARABILIDADE.....</i>	31
4.2 <i>A PERSPECTIVA CRISTÃ DE RECONCILIAÇÃO.....</i>	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	35
BIBLIOGRAFIA.....	37

INTRODUÇÃO

A manifestação do amor, em diferentes tempos da história, prova que há no ser uma capacidade genuína de amar. Pode-se dizer, então, que estudamos um tema de abrangência universal da espécie humana ao propormos, neste trabalho, estudar o amor. Nesse sentido, Eros e Ágape que poderiam ser entendidos como dois lados opostos do amor, que implicam um na separação do outro e vice-versa, dentro de uma perspectiva cristã (a qual trataremos no desenvolver deste estudo), podem ser reconciliados, de modo que espírito e corpo celebrem a unidade, e o ser não seja reduzido apenas ao corpo ou apenas ao espírito. Segundo Cantalamessa (2017) é urgente: “redescobrir o amor em sua unidade original”. Para o mesmo autor, Eros e Ágape são como duas conchas que abrigam a pérola do amor verdadeiro e integral.

As duas acepções do amor, Eros e Ágape, que citamos vêm da língua grega. Na filosofia pré-socrática a primeira aparece em um mito de Hesíodo, na *Teogonia*, séculos mais tarde, Platão, principalmente em dois de seus diálogos, *O Banquete* e *o Fedro*, tratará de Eros como o amor. Ágape, aparecerá, por volta de quatro séculos depois, nos escritos sagrados do Novo Testamento. Assim, justifica-se a viabilidade deste estudo, dado a existência destas primeiras fontes de pesquisa, assim como de outras fontes posteriores que se remeterão àquelas, como Santo Agostinho, dentre outros autores, mais contemporâneos, por exemplo.

Por meio deste estudo, voltaremos nosso olhar também para o hoje de nossa época, tendo em vista o homem como ser social que nas diferentes formas de relações sociais procura amar e ser amado, assim, a partir de um ponto de vista cristão, refletiremos sobre a possibilidade de reconciliação entre Eros e Ágape, o que ela tem a contribuir a todo estudo sobre amor humano na teoria e na prática.

Na última década, um importante estudo sobre eros e ágape foi publicado, originalmente em língua italiana. Trata-se de um apanhado de reflexões proferidas na casa pontifícia pelo cardeal da Igreja Católica, teólogo e autor de vários títulos, Raniero Cantalamessa. Embora ligado ao campo da fé tal obra não dispensa reflexões do ponto de vista filosófico, pelo contrário, o pensamento do autor se dirige com sutileza para a questão do problema da incompatibilidade, em certa perspectiva, entre eros e ágape. Tal incompatibilidade que sugere uma separação entre os dois amores, uma dicotomia, por assim dizer, não deixa de reverberar de alguma forma na vida prática das pessoas: o ser humano, alma e corpo unidos substancialmente, por vezes, encontra-se diante de um dilema: viver uma forma redutiva do amor somente na dimensão de eros ou somente na dimensão de ágape, já que supostamente, os dois amores não podem constituir uma unidade.

Talvez seja interessante resumir em linhas gerais a visão de Cantalamessa (2017), para termos uma referência inicial sobre a temática que propomos com este estudo. A primeira pergunta que fazemos é: devemos separar eros e ágape, para tratar um de uma forma e o outro de outra? Sim. Podemos fazer isso pelo fato de trabalharmos com conceitos diferentes, no entanto, não podemos separá-los na realidade, do mesmo modo que não podemos separar corpo e alma.

Por isso é essencial o caminho que escolhermos para abordar o presente tema. Se nossa concepção inicial for a de que não existe possibilidade de reconciliação entre eros e ágape, trataremos ambos, de um modo. Ao contrário, se admitirmos a unidade entre os dois, embora em distintas dimensões, ou seja, se admitirmos a possibilidade de reconciliação entre eles, trataremos ambos de outro modo. Nosso objetivo, entretanto, além de estudar o fenômeno do amor no cristianismo e na filosofia grega é apresentar um caminho de abordagem pelo qual a reconciliação entre eros e ágape é possível.

Para Cantalamessa (2017), o amor sofre uma nefasta separação tanto na mentalidade do mundo secularizado como entre os crentes:

Simplificando ao máximo, poderíamos descrever a situação da seguinte forma: no mundo encontramos um eros sem ágape; e entre os cristãos, muitas vezes, um ágape sem eros [...] Se o amor mundano é como um corpo sem alma, o amor religioso assim praticado equivale a uma alma sem corpo. (CANTALAMESSA, 2017, p. 9-10).

Ainda segundo Cantalamessa (2017) o eros sem ágape “é um amor romântico, geralmente passional, que pode chegar a violência”. O outro se apresenta a mim como um objeto do próprio prazer. Pode culminar em ações drásticas como os lamentáveis episódios de feminicídios que infelizmente, não com pouca frequência, temos visto nas mídias. Moreira Quadros (2011) comenta sobre isso:

Nos últimos tempos, inúmeros são os casos de ‘ex’ (namorados, maridos etc) que, ‘por amor’; por não conseguirem viver sem o ‘objeto’ do seu ‘amor’; preferem eliminar definitivamente esse ‘objeto’ e, em alguns casos, acabam também, cometendo suicídio (MOREIRA QUADROS, 2011, p. 170).

Desse modo, esse amor dispensa uma longa descrição, pois no contexto de nossa realidade cotidiana, segundo Cantalamessa (2017) está “sob nossos olhos”, ou seja, podemos sem muito esforço, vê-lo “nos romances, filmes, nas ficções televisivas, na internet [...]”, diríamos hoje que inclusive, nas músicas. O eros sem ágape ignora “toda dimensão de sacrifício, de fidelidade e doação de si” (CANTALAMESSA, 2017).

Por outro lado, temos ágape sem eros. É o amor que reflete parcialmente a estrutura humana de alma e corpo unidos substancialmente. Nesse caso, o componente dessa estrutura, segundo Cantalamessa (2017), ligado à afetividade e ao coração é negado ou reprimido. Cabe ressaltar as

consequências disso, que o autor, como representante eminente da Igreja, tem por assaz dolorosas, no fundo, tem-se “uma concepção distorcida e desvirtuada do amor”.

Retornaremos em outro momento a falar sobre o caminho de reconciliação entre eros e ágape. Primeiramente, apresentaremos os conceitos de eros na concepção platônica e ágape na concepção cristã. Para tanto, na primeira seção a seguir, na qual apresentaremos eros, utilizaremos como referência o *Fedro* de Platão. Na segunda e terceira seção, nas quais apresentaremos ágape e seu equivalente latino caritas, utilizaremos como referência o Novo Testamento, *A Trindade* e as *Confissões* de Santo Agostinho e algumas obras de autores cristãos contemporâneos. Voltaremos na quarta seção, à discussão da possível unidade entre eros e ágape a partir de Cantalamessa (2017).

1 – EROS NO *FEDRO* DE PLATÃO



Figura 1 – Cavalos e Cocheiro (Fedro 246b) – Autor: Desconhecido.

Fonte: Site Cultura Animi. Disponível em: <https://www.culturaanimi.com.br/post/fedro-de-platao>. Acesso em: 04/04/2025

“A alma pode comparar-se a não sei que força ativa e natural que unisse um carro a uma parelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro” (Platão).

1.1 – INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE EROS EM PLATÃO

Em meados do séc. VIII a.C, Hesíodo na *Teogonia* escreve a narrativa mitológica do surgimento do mundo a partir dos primeiros deuses, entre eles Eros. Nesta obra da mitologia grega, Eros é o “deus do amor, força fecundante que une Céu e Terra e faz sair o Mundo do caos original” (LOGOS, 1989). Segundo Bingemer, nas cosmogonias órficas, Eros é uma força imprescindível que na origem de todas as coisas une os princípios opostos:

Nas cosmogonias órficas que narram a emergência do mundo, Eros é uma potência primordial que não tem pai nem mãe. É de certa maneira o Um que na origem de todas as coisas, integra e unifica os princípios opostos, como o feminino e o masculino, o uno e o múltiplo (BINGEMER, 2012, p. 145).

Nesse sentido, o mesmo dicionário Logos nos dá uma definição heurística de Eros, em poucas palavras, é o “desejo ascensional” que confirma assim o sentido sagrado de Eros em Platão como o desejo que nos faz ascender ao divino. Veremos essa visão de Platão sobre Eros no *Fedro* no segundo discurso de Sócrates.

No entanto, segundo o dicionário Logos Eros em Platão além de designar o impulso espiritual para o Ser, “exprimindo no homem a vontade de reduzir os limites da sua condição para alcançar uma visão totalizante (sinóptica) da realidade” designa também, ao mesmo tempo, o desejo sensual, visão platônica de Eros que veremos no primeiro discurso de Sócrates no *Fedro*.

1.2 – UMA VISÃO GERAL DO FEDRO

Antes de entrarmos propriamente no *Fedro*, convém em linhas gerais, fazermos uma breve introdução à obra platônica. Embora não haja um consenso entre os estudiosos de Platão, no que se refere a cronologia de suas obras¹ há evidências que permitem agrupar as obras de Platão em três grupos relacionados ao tempo de vida do autor, a saber, juventude, maturidade e velhice. *Fedro* se encontra na fase madura do autor. É uma obra que condensa as ideias fundamentais da filosofia platônica. Werner Jaeger comenta sobre isso:

Mas à medida que as investigações sobre Platão foram assimilando, no decorrer do séc. XIX, a ideia de evolução histórica, e procederam a estudos mais precisos acerca da cronologia de cada um dos diálogos, descobriram-se indícios que sugeriam uma origem mais tardia para o *Fedro*. (JAEGER, 1995, p. 1253).

¹ Schleiermacher, por exemplo, segundo Jaeger, acreditava que o *Fedro* era como um pórtico de entrada para a filosofia platônica, também, pelo teor dos discursos de Sócrates, uma obra de Platão na fase juvenil.

Platão (427 – 347 a.C) como discípulo de Sócrates, herda deste um traço característico de sua filosofia. A célebre frase: “Conhece-te a ti mesmo”, atribuída a Sócrates pode resumir o significado desta herança. Isso nos faz entender que todo esforço da filosofia deve se direcionar ao conhecimento do ser. Para tanto o diálogo é um meio fundamental. Falamos e ouvimos do que não conhecemos para conhecermos. A única diferença é que Platão ao contrário de Sócrates (que sabemos não ter deixado nenhuma obra escrita) preza pela forma do diálogo escrito.

No *Fedro* somente dois personagens dialogam entre si, Sócrates e Fedro. Este último, é um jovem de aspecto belo, que vem da casa de Lísias², onde ouvira dele um discurso sobre o amor. Sócrates ao encontrar Fedro no caminho, e dele saber tal novidade, pede insistentemente para ouvir o discurso de Lísias, que por sinal, Fedro tinha guardado consigo por escrito, evidentemente aqui já se percebe a intenção do autor, por meio da maiêutica socrática dirigir-se ao conhecimento:

Sê indulgente comigo, meu bom amigo, não vês que meu desejo é aprender e que sendo assim, o campo e as árvores nada me podem ensinar, ao contrário dos homens da cidade? (PLATÃO, 2000, 230b).

Resume-se o discurso de Lísias que Fedro lerá acedendo ao desejo de Sócrates, no seguinte: No âmbito da prática da pederastia³ no mundo grego antigo, Lísias com seu discurso quer convencer o jovem ouvinte de que mais vale a pena aceitar a companhia de um homem que não o ama do que outro que o ama. Pois para o autor do discurso os que amam se arrependem das complacências manifestadas enquanto os que não amam não se arrependem. Os que amam se prendem a um vínculo de proximidade que pode ser nocivo minando a amizade e fazendo com o que antes era tido como amor se transforme em repulsa. Enquanto os que não amam, por manterem certa precaução da proximidade, supostamente cultivariam a amizade por mais tempo.

Com efeito, as pessoas a quem me refiro, os amantes, acabam por se arrepender das complacências que manifestaram, logo que hão saciado o seu desejo, enquanto que as outras, as que não amam, jamais têm motivo de que se arrepender (PLATÃO, 2000, 231a).

Platão, com o método da dialética socrática, opor-se-á ao discurso de Lísias quanto ao seu método retórico limitado e cheio de redundâncias ao parecer de Sócrates. Para Jaeger, é justamente nas relações do autor com o problema da retórica que reside a unidade do *Fedro*, ou seja, o vínculo articulado pelo autor de dois assuntos aparentemente desconexos, a saber, o amor como eros e uma crítica à retórica. Ademais o autor contemporâneo explana em suma como está estruturada a obra platônica em questão:

É nas suas relações com o problema da retórica que reside a unidade do *Fedro*. As duas partes da obra dedicam-se em igual medida a este problema. O desconhecimento deste vínculo que as une

² Segundo Jaeger, Lísias é apresentado como o dirigente da mais influente escola retórica de Atenas, e que no tempo de Sócrates estava no apogeu do seu prestígio.

³ Relação entre um homem adulto e um jovem que na Grécia antiga cumpria um papel social de formação do jovem em diferentes âmbitos.

explica a maior parte das perplexidades em que os intérpretes se veem. A chamada parte erótica, ou seja, a primeira, começa com a leitura e a crítica de um discurso de Lísias, apresentado como o dirigente da mais influente escola retórica de Atenas, e que no tempo de Sócrates estava no apogeu do seu prestígio”. Platão o confronta sucessivamente com dois discursos de Sócrates sobre o mesmo tema, o valor do eros, para provar uma destas duas coisas: como, a partir das falsas premissas de Lísias sobre o eros se pode tratar melhor do que ele o mesmo tema ou como deve esta questão ser exposta, quando se sabe verdadeiramente o que ela é. De acordo com o anterior, começa-se na parte II a expor de modo predominantemente genérico os defeitos da retórica e dos sistemas retóricos em vigor no tempo de Sócrates, para em seguida se iluminarem os méritos da dialética socrática como instrumento de uma autêntica retórica (JAEGER, 1995, p. 1256).

Desse modo, ainda segundo Jaeger, eros era um tema comumente explorado pelos retóricos que se valiam desse assunto para porem em prática os exercícios da retórica. Nas escolas de retórica do tempo de Platão, era um tema frequentemente reivindicado pelos jovens, que tinham grande curiosidade pelo assunto. Assim, Platão, certamente influenciado pelo seu tempo trata sobre o mesmo tema, porém com mais profundidade do que os retóricos.

Era decerto uma prática muito velha na escola retórica a representava, evidentemente, uma concessão ao interesse dos alunos. Este ponto de vista contribui também para esclarecer as obras de Platão sobre o eros. Era impossível a qualquer escola passar por cima deste problema que tanto agitava a juventude, se bem que Platão o abordasse com profundidade maior do que o podiam fazer todas as declamações retóricas ao estilo da de Lísias (JAEGER, 1995, p. 1259).

Contrariando a tendência superficial do discurso de Lísias, no primeiro discurso de Sócrates, Platão ressalta a importância de definir o amor em sua essência (Platão, 2000, 237d). Algo que não preocupava o retórico e que segundo Jaeger demonstraria a banalidade e o caráter equívoco da construção retórica.

A escola retórica limitava-se a chamar a atenção por meio de tão sensacional tema, sem chegar a dominá-lo na sua essência; Platão, ao contrário, pega o tema como brincando, e, mergulhando na profundidade da sua própria especulação filosófica sobre a essência do eros, opõe ao discurso de Lísias outro discurso em que fica claro toda a banalidade e o caráter equívoco da construção retórica. (JAEGER p. 1259-1260).

1.3 – OS DOIS DISCURSOS DE SÓCRATES

No primeiro discurso de Sócrates, o autor define o amor como um desejo. Temos um desejo inato que nos faz desejar o prazer. Também temos um desejo adquirido, por meio dele aspiramos sempre ao melhor. Desse modo segundo Platão, há em nós uma guerra entre os dois desejos supramencionados. Quando vence o desejo orientado pela razão temos o que o autor denomina por temperança, ao contrário, temos a gula quando vence em nós o desejo desassistido pela razão. Aqui, nesta primeira definição, eros aparece como o desejo desprovido de razão.

O desejo que, desprovido de razão, atrofia a alma e esmaga o prazer do bem, e se dirige exclusivamente para os desejos próprios da sua natureza, cujo único objetivo é a beleza corporal, quando se lança impudicamente sobre ela, comporta-se de tal maneira que se torna irresistível, e é dessa irresistibilidade, dessa força destemperada, que ele recebe a denominação de Eros, ou de Amor... (PLATÃO, 2000, 238c).

No segundo discurso o autor novamente expõe sobre a natureza da alma, seus estados e atos. Platão evoca sua teoria da reminiscência e parece ter a intenção de tornar a imagem de “Eros” não tão negativa como poderia ter ficado na fala anterior de Sócrates. O êxtase suscitado no indivíduo pelo desejo do belo em si é algo positivo:

O indivíduo atacado por semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante. Conforme disse há pouco, toda alma de homem já contemplou naturalmente a verdadeira realidade, sem o que não teria nunca adquirido essa forma; porém não é igualmente fácil para todas, à vista das coisas terrenas, recordar-se das celestes [...] (PLATÃO, 2000, 249d-250a).

Para Platão essa espécie de loucura é concedida ao indivíduo como uma graça oriunda dos deuses.

[...] pois o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado, e é isso mesmo, contra aquela tese, que procuraremos demonstrar: os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura (PLATÃO, 2000, 245bc).

Direcionando, desse modo, o foco para tal demonstração, o autor traz a indagação sobre a natureza da alma ser humana ou divina, já que os deuses a assistem de modo tão singular. Assim, ele vê a ocasião oportuna para retomar outra ideia fundamental em sua filosofia: a imortalidade como essência da alma.

[...] a alma é imortal, pois o que se move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência (PLATÃO, 2000, 245c).

Nesse contexto, está a passagem dos cavalos e cocheiro. Metáforas utilizadas pelo autor para explicar outra ideia fundamental de sua filosofia, a saber, da tripartição da alma. Os dois cavalos foram dispostos em parelha para conduzirem um cocheiro. Desses cavalos, um é de boa raça, já o outro, mestiço. Em suma, o cavalo de boa raça seria o desejo da alma orientada para o divino, o mestiço, o desejo da alma orientada para as coisas terrenas e o cocheiro, o ser humano como aquele que tem que organizar as contradições da parelha. Como se trava uma luta entre os dois cavalos, isto é, mesmo em parelha, um quer ir para um lado enquanto o outro que ir para o lado contrário, para Platão, tal condição é a condição humana.

Quanto a nós, somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro (PLATÃO, 2000, 246b).

Na *República*, outra obra de Platão, podemos ter uma visão mais precisa da teoria da tripartição da alma que vimos anteriormente. Na referida obra, Platão reconhece três partes singulares da alma, a saber, a dos desejos, a do ímpeto e da inteligência. Para se dar a apreensão do Inteligível é necessário que haja um desejo amoroso pelo ser e pela verdade, mas também que esse desejo seja mantido a fim de que se possa pela inteligência, de fato, apreender o Inteligível.

Por isso dentre os desejos da alma, ‘eros’ (o amor filosófico) é o mais elevado pois deseja, em última análise, o bem, ao contrário dos apetites intermitentes da alma, comum também aos

animais, que nos forcem a agir sem o uso da razão. A filosofia como um objeto do apetite nunca poderia levar ao que o ‘eros’ filosófico pode levar: ao conhecimento do ser e da verdade.

A parte impetuosa da alma auxilia tanto no cedimento da razão ao apetite como na resistência ao mesmo. O ímpeto da alma ajuda manter o ardor do desejo amoroso do filósofo, enquanto a razão, a parte da alma da inteligência, apreende o que a alma sente, sobretudo, na operação da passagem da percepção para concepção, da multiplicidade das coisas belas para o belo em si.

Ah! Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele, e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa maneira, afirmamos que sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm uma opinião nada conhecem. (PLATÃO, 2017, Livro VI, 479e).

No *Fédon*, outro diálogo de Platão, vemos que o desejo amoroso pode mover a passagem da percepção para a concepção operada pela reminiscência. O exemplo dado pelo autor, na obra mencionada, é da pessoa que ao ver uma lira logo se recorda do seu amado que tocara aquele instrumento. Sua recordação (o amado) é diferente do que foi apreendido pela sua percepção (a lira).

Desse modo, o filósofo movido pelo desejo amoroso do ser e da verdade pode conhecer a realidade inteligível das coisas, aquilo que diz da essência (causa) delas e que a alma já conhece, mas volta rememorar na passagem, já antes mencionada, operada pela reminiscência (da percepção para a concepção movida desejo amoroso). Em outras palavras, o desejo amoroso do filósofo pelo conhecimento fã-lo transcender o visível e alcançar o conhecimento inteligível.

Após essa digressão, a partir da *República* e do *Fédon* voltemos ao *Fedro*. Ainda no segundo discurso de Sócrates, Platão depois de ter dito que a alma é imortal, explica o porquê de serem atribuídas aos seres vivos as denominações “mortal” e “imortal”. Resumidamente explica-se isso pelo fato das almas perderem suas asas que tinham originalmente nos céus e caírem assim na Terra.

[A alma] quando é perfeita e alada paira nos céus e governa o universo e, quando perde as asas, precipita-se no espaço, tombando em qualquer corpo sólido, onde se estabelece e se reveste com a forma de um corpo terrestre, o qual começa a mover-se, por causa da força que a alma que está nele lhe transmite (PLATÃO, 2000, 246c).

O ser vivo mortal é designado por este conjunto do corpo e da alma “solidamente ajustados um ao outro” (Platão, 2000, 246c). Quanto ao ser vivo imortal, o autor adverte não ser possível explicar de forma racional, no entanto, é possível inferir a partir da ideia de Deus:

Mas podemos conjecturar, mesmo sem experiência e sem suficiente intelecção, a ideia de Deus: um ser vivo, imortal que possui uma alma, que também possui um corpo, ambos unificados para uma duração eterna, o que depende da vontade da Divindade (PLATÃO, 2000, 246c).

As almas imortais contemplam as realidades que se encontram sob a abóbada celeste, neste percurso circular a alma contempla as essências das coisas, a Justiça, a Verdade, a Ciência, tudo em si mesmo. Ao fim de cada viagem precisam manter a fortaleza inicial que as proporcionou tal visão, ao contrário, perdem a graça de tal visão, perdendo também as asas, a consequência é que caem na terra. Mas nem todas chegam a tal contemplação, algumas almas com grande ânsia de subir, ao zênite da abóbada celeste onde se inicia o percurso circular de contemplação, perdem as asas antes mesmo de chegarem aí, e caem, devido a se fatigarem lutando entre si pelos primeiros lugares:

Enfim, invadidas por extrema fadiga, acabam por cair, sem chegarem a iniciar a contemplação da Verdade e, uma vez caídas, apenas lhes resta a opinião como simples alimento. A causa que atrai as almas para a contemplação da Verdade consiste em que só ali encontram o alimento que as pode satisfazer inteiramente, desenvolver as asas, esse alimento que, enfim, liberta as almas das terrenas paixões (PLATÃO, 2000, 248bc).

Enfim, eros, no segundo discurso de Sócrates, é o desejo ascensional para o belo que nos recorda do Belo em si, do mundo inteligível. Verifica-se, conforme o autor, uma espécie de loucura neste contexto. O indivíduo transparece ser louco movido pelo eros enquanto negligência as coisas terrenas:

Do que dissemos, atingimos a quarta espécie de delírio, sim do delírio: quando, vivendo neste mundo, se consegue vislumbrar alguma coisa bela. A alma recorda-se então da Beleza real, recebe asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave. Impossibilitada de conseguir, negligência as coisas terrenas, assim dando a parecer que não passa de um louco! (PLATÃO, 2000, 249d).

2 – O AMOR ÁGAPE NO CRISTIANISMO



Figura 02 – Ícone da Santíssima Trindade – Autor: André Rublev (1425).

O amor é paciente, o amor é prestativo; não é invejoso, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (1 Coríntios 13, 4-7).

2.1 – INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE ÁGAPE

Para Bingemer (2012), o amor como ágape pode ter diferentes significados conforme o contexto em que é empregado. No âmbito da língua secular, ágape tem um significado de amor familiar, distinto do amor paixão ou do desejo amoroso, enquanto no âmbito cristão significa:

[...] o amor condescendente e gratuito de Deus pelos seres humanos, ao mesmo tempo que o amor incondicionado [...] que os cristãos são chamados a ter pelo próximo [...] (BINGEMER, 2012).

Trata-se de um amor gratuito, independente do valor de seu objeto, desinteressado. Ágape é pois, o primeiro exemplo de um amor sem apropriação nem cupidez, um amor que nada tem de egocêntrico. A fim de amar alguém agapicamente, não se espera que ele se torne amável ou que nos compraza. Deve-se amá-lo sem condição prévia (BINGEMER, 2012).

Ao parecer, ainda, da autora, dois dos autores do Novo Testamento, os Apóstolos Paulo e João, foram imprescindíveis para que se consolidasse o amor ágape como sinônimo do amor cristão, haja vista ter prevalecido em seus escritos o uso do termo grego ‘ágape’ ao se referirem ao amor de Deus e ao amor dos cristãos ao próximo.

Desse modo, salienta Thomas Merton (2023):

O termo empregado por São João para designar o amor não é eros, mas sim, ágape; não é uma palavra que indique uma paixão que brota das profundezas de nosso ser necessitado e clama pelo outro, para obter a realização do nosso desejo. Ágape é o amor que transborda e dá da sua própria plenitude; não é a fome que clama do abismo do seu próprio vácuo (MERTON, 2023, p. 79-80).

Percebe-se aqui uma diferença nítida entre as dimensões de eros e de ágape do amor. O primeiro é o amor que me desinstala e me impele em direção ao outro, objeto de meu desejo, a fim de que o mesmo desejo possa ser realizado. O segundo é o amor que “transborda e dá da sua própria plenitude”, não é movido por uma paixão inicial que clama pelo outro, mas sim, pelo próprio transbordamento, do qual, posso oferecer ao outro com gratuidade. É o amor recebido como uma graça divina, isto é, o amor recebido como um dom de Deus:

[...] O amor cristão, ou seja, o amor na sua acepção Ágape, não surge entre os homens. Ele é uma dádiva, um dom de Deus como o mais alto dos sacrifícios (Jesus, Deus encarnado, morreu crucificado por amor dos homens) que deve ser seguido como sinal de reconhecimento (MOREIRA QUADROS, 2011, p. 169).

Assim, São João escreve: “Quanto a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro”⁴. A partir da iniciativa do amor de Deus por nós, somos capazes de amar também, segundo o dom do seu amor. Para Thomas Merton, ágape nos permeia quando Deus nos revela e nos dá o seu amor junto a sua própria vida. Ainda que dispensássemos tal graça divina para confiarmos em nosso

⁴ 1 Jo 4, 19.

amor natural, mesmo puro e desinteressado para com o outro, não amaríamos pura e desinteressadamente como com o dom de ágape em nós:

Para que o ágape possa penetrar no espírito do homem, é preciso que Deus revele e dê o seu amor, a sua vida, ao homem. A caridade (ágape) do cristão, por conseguinte, é algo essencialmente diferente e mais puro do que o mais desinteressado e puro amor natural do homem para com o seu irmão. É qualquer coisa de inteiramente novo, é a manifestação de Deus vivendo na humanidade e revelando a sua natureza pelo amor com o qual decretou que haveria de unir os homens a si e entre eles incorporando-os a seu Mistério (MERTON, 2023, p. 80).

Embora haja diferentes perspectivas filosóficas através das quais podemos encontrar diversas ideias de Deus tais como o “Ser Supremo”, o “Absoluto”, o “Primeiro Motor”, segundo o autor: “a ideia cristã de Deus está contida em três palavras do Apóstolo São João: “o *Theòs agapé estín*⁵ [que significa ‘Deus é amor’]” (MERTON, 2023, p. 79). Esse amor nos é revelado concretamente por Jesus Cristo, com a doação de si mesmo para salvação da humanidade, como o Apóstolo Paulo descreve:

Ele [Jesus] tinha a condição divina, mas não se apegou a sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-se como simples homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz! (CARTA AOS FILIPENSES 2, 6).

Ademais, é como testemunha desse amor, como aquele que viu, ouviu, tocou e pôde contemplá-lo⁶ que São João escreve:

Pois Deus amou de tal forma o mundo que entregou o seu Filho único para que todo o que nele crê não morra, mas tenha a vida eterna. De fato, Deus enviou o seu Filho ao mundo não para condenar o mundo, e sim para que o mundo seja salvo por meio dele (EVANGELHO DE SÃO JOÃO 3,16-17).

Aqui percebemos o movimento descendente do amor de Deus. Ele sendo Deus desce até o homem para salvá-lo, mostrando-lhe a grandeza infinita do seu amor. Na teologia tal movimento é denominado pela palavra grega “kenosis” que tem o mesmo sentido de descer de uma condição superior.

Até o momento, podemos elencar, alguns elementos (já mencionados pelos autores anteriormente), presentes no conceito de amor ágape: gratuidade, condescendência, desinteresse, plenitude, movimento descendente, amor recebido como dom de Deus, a própria natureza de Deus.

⁵ Encontra-se essa passagem na primeira carta de São João 4, 8.

⁶ No início de sua primeira carta (e do Evangelho que escreve), São João evoca a autoridade que tem para falar daquilo que não apenas ouviu, mas que viu, tocou e conheceu de perto, o próprio Cristo.

Se retomarmos a ideia cristã de Deus, ou seja, a ideia contida na afirmação do Apóstolo: “Deus é Amor” temos um dado de suma importância para compreendermos ágape. Na visão de Merton, essa afirmação pode ser elucidada pelo sublime mistério da Santíssima Trindade:

Que é o divino ágape? Que é essa caridade que constitui a própria natureza de Deus? A teologia descreve esse Amor, que é natureza de Deus, quando nos expõe o dogma das Três Pessoas em Deus, unidas em uma só natureza. O sublime mistério da Santíssima Trindade é para nós, uma elucidação do conteúdo das palavras de São João: “Deus é amor”. (MERTON, 2023, p. 80-81).

2.2 – ÁGAPE NO MISTÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE

Nos primeiros concílios da Igreja primitiva entre os séculos IV e V, discutiu-se amplamente em torno da compreensão das três pessoas da Santíssima Trindade. No concílio ecumênico de Constantinopla em 381, deu-se o complemento do símbolo da fé elaborado no concílio de Niceia em 325, que passou, por isso, a ser denominado símbolo Niceno-Constantinopolitano “que até hoje constitui a base da fé comum a todas as igrejas cristãs” (CANTALAMESSA, 2023). A partir das definições conciliares desse tempo, a Igreja proclama oficialmente a existência de um só Deus em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo.

Dizemos assim pois, que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo igualmente é Deus, o que ninguém nega falando na ordem substancial. Mas não dizemos que há três deuses, mas um só Deus na sublime Trindade. (SANTO AGOSTINHO, 1995, V-8-9, p. 201).

Desse modo, se Deus é amor e se tal amor pode ser elucidado pelo mistério da Santíssima Trindade, convém tratarmos de ágape com o pano de fundo dessa temática, para Merton (2023) trata-se mais de nossa capacidade de amar do que qualquer lógica ou raciocínio:

Penetramos no mistério da Santíssima Trindade, não tanto pensando e imaginando, mas amando. Pensamentos e imaginações alcançam, em breve, limites que não conseguem ultrapassar; esses limites estão ainda muito longe da realidade de Deus. O amor, porém, sobrepujando todo obstáculo, e, nas asas do Espírito de Deus, alçando-se para além de nossas limitações, penetra nas íntimas profundezas do mistério para apoderar-se daquele que nossa inteligência é incapaz de ver (MERTON, 2023, p. 80-81).

Uma observação plausível de Cantalamessa (2017), sobre esse ponto é a seguinte:

Onde Deus é concebido como Lei suprema e Poder supremo não há, evidentemente, a necessidade de uma pluralidade de pessoas e por isso não se entende a Trindade. O direito e o poder podem ser exercidos por uma só pessoa, o amor não (CANTALAMESSA, 2017, p. 27).

De acordo com a fala do autor nos é muito difícil entender a Santíssima Trindade, um só Deus em três pessoas, a partir de um conceito de Deus totalmente antagônico a própria essência de Deus, o amor. À medida que consideramos ser Deus o próprio amor, pode-se ao menos, não nos soar tão estranho a realidade de íntima comunhão e unidade na Trindade entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

2.3 – O AMOR DE DEUS NA ETERNIDADE

Nessa altura de nosso estudo, uma questão assaz pertinente e legítima nos remete à Santíssima Trindade. Eis a questão: como o amor pode ser definido? Se Deus que é amor existe antes de todas as coisas criadas em que consistia o amor quando nada ainda havia, ou quando somente Deus existia? Já que não há amor que não seja a alguma coisa ou por alguém? Devemos inicialmente reconhecer que não há amor que não seja amor a alguma coisa ou por alguém⁷. Se assim reconhecemos, precisamos não desprezar a possibilidade metafísica da existência de Deus antes de ter criado todas as coisas. Pois bem, desse modo, voltamos a questão inicial:

Quem ama Deus para que seja definido amor? A humanidade? Mas os seres humanos existem há apenas alguns milhões de anos; antes disso quem amava Deus para que fosse definido amor? Não pode ter começado a ser amor em certo momento do tempo, porque Deus não pode mudar sua essência. O cosmo? Mas o universo existe há alguns bilhões de anos [...] A si mesmo? Mas amar a si mesmo não é amor, é egoísmo ou, como dizem os psicólogos, é narcisismo. (CANTALAMESSA, 2017, p. 27-28).

Tal questionamento nos coloca diante do mistério da Santíssima Trindade. Uma vez tendo-se admitido a realidade de um Deus em três pessoas que se relacionam entre si, a definição do amor em Cantalamessa (2017) é resolvida:

Deus é amor em si mesmo, antes do tempo, porque desde sempre tem em si mesmo um Filho, o Verbo, que ama com um amor infinito que é o Espírito Santo. Em todo amor há sempre três realidades ou sujeitos: um que ama, um que é amado e o amor que os une (CANTALAMESSA, 2017, p. 28).

Portanto, ao atribuirmos o predicado “amor” a Deus, estamos atribuindo ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Se dizemos que Deus antecede todas as coisas criadas, e que ele existe na eternidade, é certo que seu amor existe também na eternidade antes de todas as coisas criadas. E que de certa forma a criação, especialmente, a humanidade criada participa do amor de Deus.

⁷ Essa máxima é atribuída ao filósofo Husserl. Cantalamessa (2017) se utiliza dela para expor sua linha de raciocínio.

3 – O CONCEITO DE AMOR (CÁRITAS) EM SANTO AGOSTINHO



Figura 03 – Visão de Santo Agostinho – Autor: Sandro Botticelli (1488).

“Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (Santo Agostinho).

3.1 – ÁGAPE E CÁRITAS

Como passaremos a estudar o “amor” a partir de um autor inserido no contexto da língua latina, a acepção grega do amor “ágape” dá lugar a acepção latina do amor “caritas”. Desse modo, convém ressaltar, a equivalência entre os significados dos vocábulos “caritas” e “ágape”, que nos permite estender o nosso estudo de “ágape” como sinônimo do amor cristão assim como “caritas” o é. A respeito da equivalência dos vocábulos Bingemer afirma:

O vocábulo grego ‘ágape’ significa afeição, amor, ternura, dedicação. Seu equivalente latino é ‘caritas’, traduzido nas línguas latinas por caridade (charité, caridad, carità) e mesmo nas anglo-saxônicas (‘charity’). E isso em textos estoicos tanto como em textos cristãos. (BINGEMER, 2012).

3.2 – A TRAJETÓRIA INTELLECTUAL DE SANTO AGOSTINHO

Após termos introduzido o termo “ágape” a partir de alguns autores contemporâneos, propomos ir às fontes do cristianismo do final da Antiguidade, precisamente ao tempo da patrística⁸. Para tanto, nosso estudo se volta para o conceito de amor em Santo Agostinho (354 – 430) a partir de duas de suas obras datadas de entre os séculos IV e V d.C: Confissões (*Confessiones*) – Redigidas em 399; A Trindade (*De Trinitate*) – Redigida de 399 a 419.

Agostinho nasceu no ano de 354 em Tagaste, cidade do norte da África. Viveu até os 76 anos de idade. Filho de pai pagão e de mãe cristã, embora tivesse tido a influência da fé materna, em seus primeiros 32 anos de vida não adere ao cristianismo. Sua mãe, Mônica, que desejava profundamente ver o filho tornar-se cristão, certa vez, em prantos, pede ao bispo de Milão, Ambrósio, que aconselhasse Agostinho nesse sentido. Ao que Ambrósio lhe responde: “Vá e viva em paz, pois é impossível que possa perecer um filho de tantas lágrimas” (SANTO AGOSTINHO, 2002, III, 12, 21).

Seguindo o desejo do pai, torná-lo um professor de letras e eloquência, Agostinho se dedica aos estudos dos clássicos latinos na cidade de Madaura e mais tarde, em Cartago, a capital da África romana, estuda retórica, dialética, geometria, música, matemática, disciplinas comuns as academias daquele tempo. O despertar de Agostinho para a filosofia se dá aos 19 anos a partir do seu contato com uma obra de Cícero chamada *Hortênsio*, que não se conservou até os nossos dias. Na fase da juventude Agostinho adere à seita maniqueísta, volta seus interesses para astrologia, exerce a profissão de professor de gramática e abre uma escola de retórica. Chega a lecionar em Milão, fase na qual o neoplatonismo, principalmente com Plotino e Porfírio, exerce grande

⁸ Termo alusivo ao período no qual nos primeiros séculos d.C viveram os primeiros “pais” da Igreja. Não somente os padres mas também leigos de grande importância para o cristianismo.

influência em seu pensamento, nessa cidade passa a ouvir com frequência as pregações do bispo Ambrósio.

Assim que cheguei a Milão, encontrei o bispo Ambrósio, conhecido no mundo inteiro como um dos melhores, e teu fiel servidor. Suas palavras ministravam constantemente ao povo a substância do teu trigo, a alegria do teu óleo e a embriaguez sóbria do teu vinho. Tu me conduzas a ele sem que eu o soubesse, para que eu fosse por ele conduzido conscientemente a ti. (SANTO AGOSTINHO, 2002, V, 13, 23).

Por meio das exposições feitas por Ambrósio a partir das Sagradas Escrituras, Agostinho embora não interessado no conteúdo em si e sim em analisar, no âmbito profissional, o desempenho retórico do seu interlocutor, passa a formar uma nova opinião sobre a doutrina que antes não compreendia. Segundo Reale (2003), Ambrósio lhe ensinou o método da exegese alegórico-filosófica da Bíblia o que teve papel fundamental em sua conversão. Desde então, paulatinamente encontrará dentro de si o que ele mesmo afirmava ter procurado do lado de fora:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! [...] Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz” (SANTO AGOSTINHO, 2002, X, 27, 38).

Nessa fase em Milão inicia-se o processo de conversão de Agostinho, no qual se dará o rompimento com a seita dos maniqueus; o episódio que o levou a conhecer a vida do ermitão Santo Antão e os posteriores efeitos que este fato trouxe em sua vida; o contato com um versículo⁹ da Carta de São Paulo aos Romanos após ter ouvido uma misteriosa voz que lhe dizia “toma e lê”; o seu desligamento como professor de uma cátedra de Milão,

A conversão tão esperada pela mãe acontece em 386. Anos mais tarde, em 391, em uma visita a Hipona, Agostinho é ordenado sacerdote, quatro anos depois se torna bispo auxiliar. Com a morte de Valério, o então bispo local, em 396, Agostinho o sucede como bispo de Hipona.

3.3 – A CARIDADE COMO CONDUTORA À BEATITUDE

Segundo Gilson (2010), a caridade em Santo Agostinho “é o amor pelo qual se ama o que se deve amar”. A caridade que é o amor pode ser assemelhada a “um dos pesos que arrastam a vontade em direção a seu objeto”. Nas *Confissões*, Agostinho comenta sobre essa ideia. Depreende-se que o amor dado como dom de Deus a nós nos impele para o nosso próprio lugar.

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

⁹ Rm 13, 13s

ele sou levado para onde sou levado. Teu dom nos inflama e nos leva para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. (SANTO AGOSTINHO, 2002, XIII, 9, 10).

Tratando dessa passagem das *Confissões*, Gilson (2010 p. 256), considera que Agostinho “concebe de forma análoga o homem e sua vontade”. Entende-se que em cada alma assim como em cada elemento físico (fogo, água, terra, ar) há um peso que a faz buscar seu lugar natural de repouso, em última análise, esse peso para o ser humano é o amor. O lugar de repouso para o homem é o próprio Deus. Gilson acrescenta:

De início, é evidente que 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. Não há nele qualquer coisa accidental ou sobreposta, mas sim uma força interior à sua essência, como o peso na pedra que cai. Por outro lado, já que por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido. O que seria um amor ocioso e que não faz nada? É um mito. De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento (GILSON 2010, p. 255).

Para Reale (2003), é quando o amor do homem se volta para Deus amando assim, as pessoas e as coisas em função Dele que podemos chamar esse amor de *caritas* ou caridade. Quando o amor humano se volta para os bens finitos e transitórios tal amor pode ser chamado de *cupiditas*:

De Sócrates em diante os filósofos gregos sempre disseram que o homem bom é aquele que sabe e conhece, e que o bem e a virtude são a ciência. Já Agostinho diz, ao contrário, que o homem bom é aquele que ama: aquele que ama aquilo que deve amar. Quando o amor do homem se volta para Deus (amando os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas*; quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é *cupiditas*. Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo. (REALE, 2003, p. 100).

Segundo Gilson (2010, p. 258), Agostinho não quer dizer que não se deva amar nada, pois assim seríamos “imóveis, mortos, abomináveis e miseráveis”. A questão central está em torno do que é necessário amar. Os objetos não são maus em si, mas podem ser ocasiões de vontades boas ou más inspiradas conforme a qualidade do amor que nos move. “É a qualidade do amor que determina a da vontade, como a vontade determina o ato: tal é o amor, assim é o ato” (Gilson 2010, p. 259). Da mesma forma as paixões como a avareza, a luxúria e todas as demais são más não por causa do objeto para o qual elas apontam mas pelo homem que ama (no caso da avareza, por exemplo) o ouro com um amor perverso violando “a ordem ao preferir uma porção de matéria à justiça, que é incomparavelmente superior” (GILSON 2010, p. 259).

Santo Agostinho em *A Trindade*, no capítulo 4 do livro VI, no qual trata sobre a igualdade em todos os atributos do Filho, segunda pessoa da Santíssima Trindade, com o Pai, primeira pessoa da Santíssima Trindade, traz a seguinte consideração, no que tange as virtudes do espírito humano não se separarem umas das outras:

O mesmo sucede com as virtudes do espírito humano, entendidas sob qualquer aspecto que seja: não se separam umas das outras. Ao ser assim, se duas pessoas forem iguais, por exemplo, na força, se-lo-ão também na prudência, na temperança e na justiça. Pois, se disseres que são iguais na força, mas se alguma pessoa sobressair pela prudência, pode-se concluir que sua força seja menos prudente do que a outra e por isso não serão iguais na força, já que a primeira é mais prudente. A conclusão é a mesma para todas as demais virtudes, se examinares todas com igual diligência. Trata-se evidentemente não da força do corpo mas da fortaleza da alma (SANTO AGOSTINHO, 1995, VI, 4, 6 p. 221).

Para Santo Agostinho, “assim como todas as paixões estão unidas no amor do qual derivam, todas as virtudes são uma no amor que corrige essas paixões e as dirige para um fim legítimo” (GILSON 2010, p. 260). Para demonstrar o erro de se pensar que o Filho é igual ao Pai não em todos os atributos mas sim em alguns, Agostinho se vale da analogia com a alma humana, pelo exemplo supramencionado. As virtudes da alma não se separam, assim, com maior perfeição o mesmo acontece na imutável e eterna Substância de Deus, que segundo Agostinho é incomparavelmente mais simples do que a alma humana.

Pois na alma humana, o ser não se identifica com o ser forte, prudente, justo e sóbrio. Pode existir a alma sem possuir nenhuma dessas virtudes. Em Deus, porém, há identificação entre o ser e o ser forte, justo ou sábio, e se algo afirmares sobre essa multiplicidade simples ou simplicidade múltipla, está sendo feita referência à sua essência (SANTO AGOSTINHO, 1995, VI, 4, 6 p. 222).

Desse modo, se somos conduzidos pela via da virtude à beatitude, fim da vida moral, o que todos hão de concordar, “se o amor é, portanto, a vontade, a virtude suprema é também o amor supremo” (GILSON 2010, p. 260). Segue-se que em um amor perfeito pelo fim supremo “nenhuma discórdia, nenhuma desigualdade seria possível entre as virtudes” (GILSON 2010, p. 260).

A temperança é um amor que se reserva inteiramente para Deus; a força [ou fortaleza] suporta tudo com facilidade por amor a Deus; a justiça serve apenas a Deus e domina a partir disso, com retidão tudo que está submetido ao homem; a prudência é um amor que sabe discernir o que a liga a Deus e o que a separa dele (GILSON, 2010, p. 260).

3.4 – O AMOR FRATERNAL E O AMOR DE DEUS

Para Santo Agostinho, “tudo o que se diz de Deus com relação a si mesmo, afirma-se também de cada uma das pessoas, isto é, do Pai, do Filho e do Espírito Santo; e ao mesmo tempo da Trindade [...]” (SANTO AGOSTINHO, 1995, V, 9, p. 202). Assim pois, a afirmação do apóstolo João: “Deus é amor” poderia ser escrita sem nenhum equívoco também da seguinte forma: “A Trindade é amor”. Conforme Santo Agostinho a Trindade está implícita na caridade, de modo que a vemos à medida que amamos o próximo. Em última análise, é o amor que nos abre o acesso ao mistério da Trindade.

Que ninguém diga: “Não sei o que amar”. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo

ter de Deus um conhecimento maior do que o do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido porque lhe é mais íntimo. Mais conhecido porque mais seguro. Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor. (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII-8-12, p. 280).

Mas se alguém disser: “o amor eu o vejo e, na medida do possível, fixo sobre ele os olhos da mente e creio na Escritura que me diz: Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele (1Jo 4, 16). Mas quando vejo o amor, não vejo nele a Trindade”. Pois bem, sim tu a vês, a Trindade, se vês a caridade (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, p. 280).

Santo Agostinho, considera a objeção que poderia fazer quem diz não ver a Trindade mesmo vendo a caridade. Trata-se, no entanto, não de uma visão corpórea ou material de algo, mas do próprio interior de si: “Quem poderá compreender a Trindade onipotente? E quem não fala dela, ainda que não a compreenda? É rara a pessoa que ao falar da Santíssima Trindade, saiba o que diz. Discute-se, debate-se, mas ninguém é capaz de contemplar essa visão sem paz interior” (SANTO AGOSTINHO, 2002, XIII, 11, 12 p. 408). Assim, propõe Santo Agostinho aqui “indicar o meio para te fazer ver que tu a vês” (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, 12 p. 281) Ou seja, indicar o meio pelo qual aquele que não vê a Trindade na caridade, possa passar a ver. Continua então Santo Agostinho:

Quando amamos o amor, nós o amamos, amando alguma coisa, pois o amor sempre ama alguma coisa. Ora, o que ama o amor, para ser ele mesmo amado como amor? Com efeito, não é amor, o amor que nada ama. Se o amor ama-se a si mesmo é mister que ame outra coisa, para que se ame como amor. Assim, por exemplo, a palavra (*verbum*) significa alguma coisa e significa-se também a si mesma; mas não se manifesta como palavra se não indicar que significa algo (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, 12 p. 281).

Igualmente, a caridade ama-se a si mesma, por certo, mas caso não se ame a si mesma amando alguma coisa ela não se ama com amor. E o que ama o amor, senão o que nós mesmos amamos com amor? Esse algo é nosso irmão, para partirmos do que é mais próximo. Vejamos com que veemência o apóstolo João nos recomenda a caridade fraterna: *O que ama seu irmão, permanece na luz, e nele não há ocasião de escândalo (1 Jo 2, 10)* (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, 12).

A caridade só pode amar a si mesma amando alguma coisa, no entanto, somos nós enquanto amamos algo com amor que podemos amar a caridade. Esse algo para qual se dirige nosso amor é a pessoa do próximo. Desse modo, pelo que escreve o Apóstolo João há de permanecer na luz aquele que vive a caridade fraterna. Agostinho comenta sobre a escolha de João. De fato, o autor sagrado optou por falar da caridade fraterna não mencionando o amor devido a Deus:

Todavia João parece ter silenciado a respeito do amor de Deus, omissão que nunca cometeria se não tivesse intenção de incluir o amor de Deus na mesma caridade fraterna. É justamente o que diz com clareza, um pouco adiante na mesma carta: *Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus, e todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama, não conheceu a Deus (1 Jo 4, 7s)*. (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, 12).

Esse contexto de tanta autoridade esclarece suficiente e claramente que a dileção fraterna, ou seja o amor recíproco, não somente procede de Deus, mas é o próprio Deus. 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. (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, 12).

A conclusão de Agostinho é a de que necessariamente ama o Amor, ou seja a Deus, quem ama o próximo. A caridade fraterna proporciona a “visão” de Deus, no sentido de que, ama-se o amor amando-se o irmão:

Daí se conclui que aqueles dois preceitos não podem existir um sem o outro [amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo]. Se Deus é Amor, Deus ama de veras quem ama o amor. E necessariamente ama o Amor quem ama o próximo. Por isso, um pouco adiante, o apóstolo acrescenta: *Quem não ama seu irmão a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê (1 Jo 4, 20)*. 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, VIII, 8, 12).

É pois com um e mesmo amor que amamos a Deus e ao próximo, mas amamos a Deus por Deus, e ao próximo por causa de Deus. (SANTO AGOSTINHO, 1995, VIII, 8, 12).

Ademais, a caridade, para Agostinho vem de Deus e é o próprio Deus, propriamente o Espírito Santo. Pelo amor de Deus que se faz presente no interior do homem faz-se presente também aí toda Trindade. Retomando a afirmação: “Se vês a caridade vês a Trindade”, compreende-se que amamos a caridade, agora em nosso próprio interior, amando o próximo.

A caridade, portanto, que vem de Deus é Deus, é propriamente o Espírito Santo, pelo qual é difundido em nossos corações o amor de Deus, mediante o qual, toda a Trindade habita em nós. Por essa razão, o Espírito Santo, sendo Deus, é chamado também, com muita razão Dom de Deus (At 8, 20). E o que será esse dom, senão a Caridade que nos conduz a Deus e sem a qual, qualquer outro dom de Deus não nos leva a Deus? (SANTO AGOSTINHO, 1995, XV-18-32, p. 528).

4 – EROS E ÁGAPE, O DESAFIO DA RECONCILIAÇÃO TEÓRICA

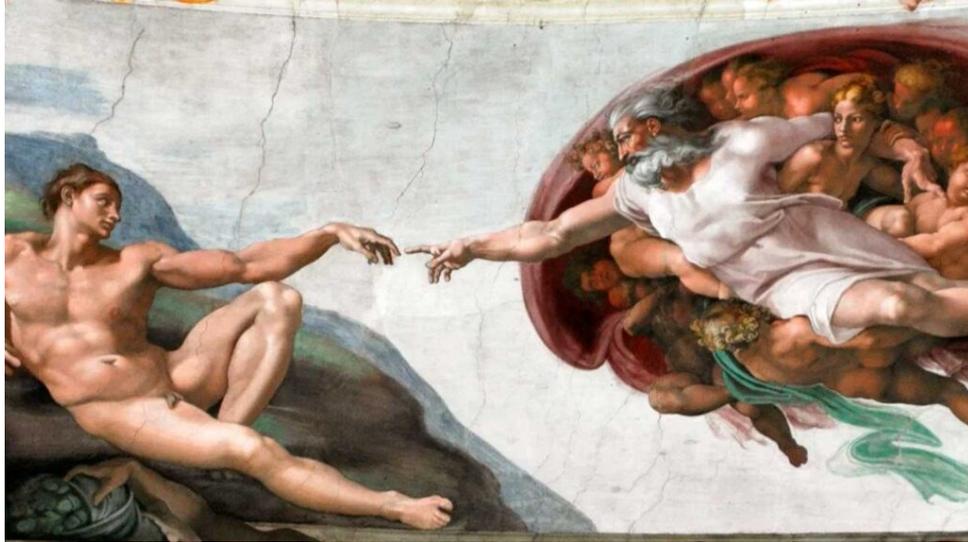


Figura 4 – A criação de Adão – Autor: Michelângelo (1511).

O amor promete infinito, eternidade — uma realidade maior e totalmente diferente do dia-a-dia da nossa existência. ...o caminho para tal meta não consiste em deixar-se simplesmente subjugar pelo instinto. São necessárias purificações e amadurecimentos, que passam também pela estrada da renúncia. Isto não é rejeição do Eros, não é o seu “envenenamento”, mas a cura em vista de sua verdadeira grandeza. (Papa Bento XVI, DCE 5).

4.1 – O PROBLEMA DE SEPARABILIDADE

A importância de se reconciliar teoricamente Eros e Ágape entre si, frente ao problema de incompatibilidade entre os dois amores, segundo Cantalamessa (2017), nasce do fato de ter-se popularizado no mundo cristão a tese da inconciliabilidade das duas formas de amor, sobretudo, a partir da obra do teólogo sueco Anders Nygren, intitulada *Eros e Ágape*. Bingemer (2012) resume a tese de Nygren:

O teólogo sueco Anders Nygren é talvez quem mais exaustivamente sistematizou a questão das convergências e dessemelhanças entre Eros e ágape. Sua monumental obra “Eros e ágape”, no entanto, defende a tese de que a ágape cristã tem sido traída ao longo da história, contaminada por um misticismo de inspiração platônica que a seus olhos não chega a exorcizar completamente a contaminação de um egoísmo sutil, gerado por uma *hybris* de domínio do homem sobre Deus. Nygren, fiel a suas raízes luteranas, defende a tese de que só um cristianismo fiel a suas origens – portanto, o de Lutero – consegue salvaguardar a pureza da ágape, excluindo toda possibilidade do ser humano participar ou ter alguma interferência em sua justificação que pertence somente a Deus (BINGEMER, 2012).

Conforme Cantalamessa (2017), pode-se resumir o pensamento de Nygren da seguinte forma:

Eros e Ágape designam dois movimentos opostos. O primeiro indica ascensão e subida do ser humano para Deus, como o próprio bem e à própria origem; o segundo designa a descida de Deus até o ser humano na encarnação e na cruz de Cristo, ou seja, a salvação oferecida ao ser humano sem mérito nem resposta de sua parte, a não ser a fé somente. O Novo Testamento fez uma escolha precisa, usando, para exprimir o amor, o termo ágape, e refutando sistematicamente o termo eros. São Paulo foi quem reuniu e formulou de forma mais pura essa doutrina do amor. Depois dele, sempre de acordo com a tese de Nygren, essa antítese radical se perdeu rapidamente para dar lugar a tentativas de síntese. Tão logo o cristianismo entra em contato cultural com o mundo grego e a visão platônica, já com Orígenes, ocorre uma reavaliação do eros como movimento de ascendência da alma em direção ao bem, como uma atração universal exercida pela beleza e pelo divino. Nessa linha, o Pseudo-Dionísio Areopagita escreverá que “Deus é eros”, colocando este termo no lugar de ágape na célebre frase de João. No ocidente, uma síntese semelhante foi realizada por Agostinho com a doutrina da *caritas*, entendida, é verdade, como doutrina do amor descendente e gratuito de Deus pelo ser humano [...] mas também como anseio humano pelo bem e por Deus [...] (CANTALAMESSA, 2017).

A constatação de Nygren é a de que ágape tem sido contaminada ao longo da história, por um misticismo de inspiração platônica que no fundo incide sobre um egoísmo sutil do ser humano. O homem movido pelo desejo ascensional pelo bem e pelo próprio Deus “implica um elemento do amor de si, do próprio bem, e portanto, de egoísmo, que destrói a pura gratuidade da graça; é uma recaída na ilusão pagã de fazer a salvação consistir numa ascensão a Deus, em vez de consistir na gratuita e imotivada descida de Deus até nós” (CANTALAMESSA, 2017).

Portanto, por essa perspectiva de Nygren a síntese dos dois amores é impossível. Perde-se a antítese radical, defendida pelo Novo Testamento, quando o cristianismo primitivo entra em contato com a cultura grega e reavalia o eros como movimento de ascendência da alma ao bem, como uma atração universal promovida pela beleza e pelo divino, e já não preserva o uso unânime do termo ágape em sua literatura (que passa ter lugar para o termo eros). Ou seja, para Nygren, a

tentativa de síntese entre eros e ágape contraria o puro amor que o termo ágape no Novo Testamento significa. Bingemer (2012) analisa, tal questão:

É certo que o amor crucificado que o cristianismo propõe supõe o aniquilamento e a mortificação do ego, em lugar de sua exaltação. Mas por outro lado, também não deixa de ser problemático afirmar que a mística do Eros, no sentido platônico ou neo-platônico tenha desconhecido ou negado totalmente um amor kenótico ou de esquecimento de si. O que sim é certo – e aí Nygren vê com justeza – é que o paganismo, apesar de apresentar a figura do justo perseguido e sofredor (Platão), de deuses que morrem e ressuscitam (várias religiões de salvação), jamais conseguiu imaginar uma divindade em forma de servo, condenado, executado. (BINGEMER, 2012).

O amor de sacrifício, até o desprezo de si e a humilhação consentida não figura em lugar algum no mundo antigo, nem mesmo no mito de Dionísio. Pelo fato de havermos nos acostumado àquilo que o Cristianismo propõe como amor, isso não quer dizer que a idéia, quando apareceu, não apresentou um conteúdo novo e perturbador. Celso por exemplo, filósofo do século II, a julgava mesmo indecente e subversiva. Por isso, quando Nygren advoga pela pureza da ágape para que não se conspurque o seu entendimento, tem razão (BINGEMER, 2012).

Para Cantalamessa (2017), no entanto, deve-se admitir que a visão teológica separadora de eros e ágape, ainda que não tenha tido esse propósito, não contribuiu para que a comunidade fora do mundo cristão pudesse ver no amor humano uma referência a Deus:

De fato, enquanto certa teologia afastava o eros do ágape, a cultura secular, por sua vez, estava bem feliz fazendo a operação contrária, retirando o ágape do eros, ou seja, toda referência a Deus e à graça do amor humano (CANTALAMESSA, 2017).

Aqui conforme Bingemer (2012), verifica-se o grande problema da separabilidade:

O que, no entanto, parece que hoje se impõe como prioridade à teologia cristã, é conseguir ultrapassar a dicotomia que se instaurou entre Eros e ágape, aliando um com o mal e o outro com o bem. Igualmente primordial é dissociar Eros de uma conotação meramente sexual num sentido genital, aliando-o portanto ao pecado e à transgressão do verdadeiro amor que estaria contido apenas na ágape (BINGEMER, 2012).

4.2 – A PERSPECTIVA CRISTÃ DE RECONCILIAÇÃO

Segundo Cantalamessa (2017), embora não poderemos “mudar de uma vez a ideia que o mundo tem do amor, podemos, no entanto, corrigir a visão teológica que obviamente sem querer, a favorece e legitima”. Lembremos que conforme o autor, à medida que a teologia defensora da tese de incompatibilidade procura afastar o eros do ágape, o contrário se sucede no meio secular: a operação de afastamento de ágape de eros. Para o autor a tese teológica de incompatibilidade, fundamenta-se no fato de o Novo Testamento ter evitado cuidadosamente o termo eros para utilizar somente ágape.

Aqueles que sustentam a tese da incompatibilidade entre eros e ágape se baseiam no fato de o Novo Testamento evitar cuidadosamente – e, ao que parece, propositalmente – o termo eros, usando em seu lugar sempre e somente ágape, exceto por algum raro uso do termo *philia*, que indica um amor de amizade (CANTALAMESSA, 2017).

Para Cantalamessa (2017), “o fato é verdadeiro, mas não são verdadeiras as conclusões que dele se tiram”. Para que a tese de Nygren estivesse fundamentada em um argumento inabalável seria preciso que os autores do Novo Testamento tivessem em mente o sentido elevado e filosófico do eros em Platão, também chamado eros “nobre”, com o intuito de alertar as comunidade cristãs sobre o eros de Platão e, sobretudo, de que o desejo ascensional pelo bem, o eros nobre, colocaria em risco a pureza do amor kenótico, puro ágape, podendo contaminá-lo com o esgoísmo do amor próprio, em última análise, deturpando a gratuidade da graça. No entanto, Cantalamessa (2017) assim pontua:

É difícil afirmar que os autores do Novo Testamento, dirigindo-se a pessoas simples e de nenhuma cultura, pretendessem alertá-las a respeito do eros de Platão. Eles evitaram o termo eros pelo mesmo motivo que o pregador de hoje evita o termo erótico, ou se emprega, é somente em sentido negativo. O motivo é que, tanto naquela época como hoje, a palavra evoca o amor em sua expressão mais egoísta e sensual (CANTALAMESSA, 2017).

A acepção mais popular de eros naquele tempo “indicava mais ou menos o que indica hoje quando se fala de erotismo ou de filmes eróticos, isto é, a satisfação do instinto sexual, um degradar-se mais do que um elevar-se” (CANTALAMESSA, 2017). Portanto, a razão pela qual se evitou o uso do termo eros no Novo Testamento se deve pelo fato de os autores sagrados terem em mente o sentido do eros “vulgar” que as pessoas mais simples compreendiam e não o eros “nobre” que requereria, para ser compreendido, ao menos um contato raso com a filosofia platônica. Como se sabe, grande parte daquelas pessoas simples não tinham nenhuma formação filosófica nesse sentido.

Para confirmar a hipótese de que os primeiros cristãos entendiam eros no seu sentido “vulgar” somente, Cantalamessa (2017) cita uma carta de Santo Inácio de Antioquia endereçada aos romanos, datada aproximadamente do ano 107 d.C.. Neste trecho Santo Inácio claramente associa o amor eros ao seu sentido “vulgar”, de desordem no que diz respeito a satisfação do instinto sexual somente. “Trata-se do amor de si mesmo, o apego aos prazeres terrenos”.

O meu amor (eros) foi crucificado e não há em mim fogo de paixão... não me atraem o alimento de corrupção e os prazeres desta vida (SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA apud CANTALAMESSA, 2017).

Acrescido a isso poderia se mencionar: “a desconfiança dos primeiros cristãos em relação ao eros aumentava, finalmente, com o papel que ele cumpria nos dissolutos cultos dionisíacos” (CANTALAMESSA, 2017). No entanto, quando o cristianismo entra em contato com a cultura filosófica grega, a barreira em relação ao eros cai.

[Eros] é usado com frequência, nos autores gregos, como sinônimo de ágape, e empregado para indicar o amor de Deus pelo ser humano, o amor do ser humano por Deus, e ainda o amor pelas virtudes e por tudo o que é belo (CANTALAMESSA, 2017).

A conclusão que Cantalamessa (2017) chega é a de que “o sistema de Nygren foi elaborado sobre uma falsa aplicação do assim chamado argumento ‘do silêncio’ (*ex silentio*)”. Ou seja, se o termo eros em nenhum momento aparece no Novo Testamento, eis aí a ausência que permite concluir a tese da incompatibilidade, mas como vimos, tal conclusão não deriva de um argumento sólido pelas razões supramencionadas.

Em sua carta encíclica *Deus Caritas Est (DCE)*, publicada no ano de 2005, o então Papa Bento XVI trazia uma importante reflexão sobre o problema de separabilidade entre eros e ágape. A antítese radical, segundo ele, levada às últimas conseqüências culminaria com a desarticulação da essência do cristianismo do conjunto da existência humana.

No debate filosófico e teológico, essas distinções foram, muitas vezes, radicalizadas até o ponto de serem colocadas em contraposição: tipicamente cristão seria o amor descendente, oblativo, ou seja, a ágape; ao invés, a cultura não-cristã, especialmente a grega, caracterizar-se-ia pelo amor ascendente, ambicioso e possessivo, ou seja, pelo eros. Se quisesse levar ao extremo essa antítese, a essência do cristianismo terminaria desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado admirável talvez, mas decididamente separado do conjunto da existência humana (DCE 7).

Desse ponto de vista, o sumo pontífice, admite uma única realidade do amor, porém com distintas dimensões. Eros e Ágape não se separam, pelo contrário constituem uma unidade. É à medida que os dois se encontram nesta justa unidade que se realiza a verdadeira natureza do amor em geral. O eros como impulso, desejo, atração, não deve ser reprimido ou desprezado, mas nem por isso deixa de necessitar de disciplina, de purificação, “para dar ao ser humano não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende nosso ser” (DCE 4). Na dinâmica desse amor há o momento para ágape que concorre para a realização da verdadeira natureza do amor.

Na realidade, eros e ágape – amor ascendente e amor descendente – nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor em geral. Embora o eros seja, inicialmente, sobretudo ambicioso, ascendente – fascinação pela grande promessa de felicidade –, depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais com ele, doar-se-á e desejará “existir para” o outro. Assim se insere nele o momento da ágape; caso contrário, o eros decai e perde mesmo a sua própria natureza (DCE 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Eros em Platão pode ser entendido como o desejo ascensional para o bem, o amor do filósofo, e também como o desejo sensual que se impõe sobre a razão. Ágape é o amor gratuito, sem interesse, que não objetiva posse, mas doação de si mesmo, no âmbito da teologia é tratado como amor descendente ao exemplo do Amor de Cristo, que sendo Deus, desce até a humanidade, não se apegando a sua condição divina.

O conceito de caritas em Santo Agostinho compreende elementos também do eros platônico, uma vez que o amor é identificado como o peso que nos leva para o nosso lugar de repouso, em última análise, para Deus, nosso sumo bem.

Por meio deste estudo foi possível conhecer tanto a dimensão do amor eros, de modo particular, na filosofia grega, como a dimensão do amor ágape no cristianismo. Assim como hoje em dia, o termo *eros* era compreendido popularmente pelo seu sentido mais negativo.

A suspeita da comunidade cristã primitiva em torno do eros baseava-se no chamado eros “vulgar”, associado mais à sensualidade, embora o eros platônico entendido como o desejo ascensional para o divino, o chamado eros “nobre”, estivesse já consolidado na filosofia platônica. Uma vez que o cristianismo entra em contato com a cultura filosófica grega o termo eros passa a aparecer nos escritos cristãos, por exemplo com Orígenes.

Tal fato dificulta a solidez de um dos principais fundamentos da tese de incompatibilidade entre eros e ágape: o argumento do silêncio. Tal argumento defende a antítese entre amor ascendente, eros, e o amor descendente, ágape, pelo fato da ausência do termo eros no Novo Testamento. No entanto, a compreensão que tinham as pessoas, em sua maioria simples, destinatárias dos escritos neotestamentários, não era do eros como amor ascendente mas do eros “vulgar”. Razão pela qual se evitou o uso do termo eros.

Os defensores da tese da incompatibilidade, embora não tivessem esse objetivo, separando o eros da ágape, contribuíram (legitimando tal separação) para que o mundo não-cristão separasse os dois amores na ordem inversa, afastando o ágape do eros. Assim nasce o grande problema da suposta dicotomia entre eros e ágape. Eros não deixa de ter uma conotação meramente sexual no sentido genital aliada ao pecado, enquanto, por outro lado, ágape, é colocada no posto do único amor que pode conduzir-nos à beatitude.

No entanto o amor verdadeiro e integral não se reduz somente ao eros ou somente à ágape. Na verdadeira natureza do amor está eros e ágape, duas dimensões distintas do amor, mas que constituem entre si uma unidade. O amor ascendente e o amor descendente nunca se separam,

quanto mais encontram a justa unidade entre si mais se realiza “a verdadeira natureza do amor em geral” (DCE 7).

O eros como impulso, desejo e atração, não deve ser reprimido ou negado, mas como diz Santo Agostinho, referindo-se ao conceito de caridade, deve-se buscar a ordem do amor, ou seja, o homem movido pelo amor amará o que se deve amar.

Se eros significa impulso, desejo, atração, não devemos ter medo dos sentimentos, nem muito menos desprezá-los e reprimi-los (CANTALAMESSA, 2017).

Sim, o eros quer nos elevar “em êxtase” para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos (DCE 5).

O momento da ágape inserido no curso do eros o eleva e valoriza a sua beleza. Se o eros vive de um grande anseio pela felicidade quando se aproximar de ágape já não procurará tanto o bem para si mesmo, mas também para o outro. É desta junção que subsiste o verdadeiro amor. Ágape pode ser como que a cura para o eros decaído de sua nobreza, e o eros, o complemento que ágape necessita para manter-se articulada às relações básicas e vitais da existência humana.

O cristianismo em sua vertente católica entende que a antítese entre eros e ágape levada ao extremo, implica em uma desarticulação da essência do cristianismo com o conjunto da existência humana. Enfim, eros e ágape embora sejam distintas dimensões do amor, constituem uma unidade, se complementam mutuamente. Tanto mais eles se encontram nessa justa unidade, tanto mais se realiza a natureza do amor como um todo.

BIBLIOGRAFIA

BENTO XVI. **Encíclica Deus Caritas Est**. Paulinas, São Paulo, SP, 2011.

BINGEMER. Maria Clara L. **Iniciação e Paixão a tensão dialética entre *Eros* e *Ágape* em dois romances de Clarice Lispector**. Teoliterária, São Paulo, V. 2, N. 4, 2012.

CANTALAMESSA. Raniero. ***Eros* e *Ágape*: as duas faces do amor humano e cristão**. Vozes, Petrópolis, RJ, 2017.

_____. **A nossa fé: o credo meditado e vivido** (Tradução : Francisco Morás). Vozes, Petrópolis, RJ, 2023.

GILSON. Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho** (Tradução: Cristiane N. A. Ayoub). Discurso Editorial; Paulus, São Paulo, SP, 2010.

JAEGER. Werner. **Paideia: a formação do homem grego** (Tradução: Artur M. Parreira). Martins Fontes, São Paulo, 1995.

Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Verbo, Lisboa; São Paulo, 1989.

MERTON. Thomas. **O Pão vivo** (Tradução: Monjas do mosteiro da Virgem). Vozes, Petrópolis, RJ, 2023).

MOREIRA QUADROS. Elton. ***Eros, Filia e Ágape: o amor do mundo grego à concepção cristã***. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 33, nº 2, 2011, Universidade Estadual de Maringá.

PLATÃO. **Fedro ou da Beleza** (Tradução: Pinharanda Gomes). Guimarães Editores, Lisboa, 2000.

_____. **A República** (Tradução: Ciro Mioranza). Lafonte, São Paulo, 2017.

REALE. Giovanni. **História da Filosofia** (Tradução: Ivo Storniolo). Paulus, São Paulo, Vol. 2, 2003.

SANTO AGOSTINHO. **A Trindade** (Tradução do original latino: Agostinho Belmonte). Paulus, São Paulo, 1995.

_____. **Confissões** (Tradução: Maria Luiza Jardim). Paulus, São Paulo, SP, 2002.

TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO. **Bíblia Sagrada Pastoral**. Paulus, SP, 1990.