

Jornal O SÃO PAULO

Semanário da Arquidiocese de São Paulo

Assinatura

- semestral - R\$25,00
- anual - R\$50,00
- dois anos - R\$90,00
- exterior - US\$220,00

Forma de pagamento

- cheque nominal
- depósito bancário ou
- cobrança bancária

INFORMAÇÕES E ASSINATURAS

Tel.: (11) 3826-0133 r. 239
Av. Higienópolis, 890 - São Paulo - SP

*Leve O São Paulo pra casa.
Ligue e peça o seu!*

A CARIDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Pe. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani

INTRODUÇÃO

Definir a caridade em termos filosóficos é tarefa complexa. Não podemos ter a pretensão de englobar em poucas páginas um assunto tão denso que praticamente coincide com o tempo da formação do pensamento ocidental. Como diria Nietzsche e Foucault, se trata sobretudo de uma pesquisa eminentemente genealógica que requer um levantamento dos escritos de todos os filósofos que tratam deste tema ao longo da História da Filosofia.

Mas como isso é trabalho para quase uma vida, restringir-me-ei à contribuição de alguns filósofos que procuraram defini-la como *sentimento* ou mais particularmente, como *atitude* que ligam os seres-humanos entre si. *Sentimento e Atitude* que tanto podem propiciar a valorização mútua - reconhecendo-se *sujeitos* de vontade e necessidades e que possuem um valor *em si e por si* - quanto o depreciamento da condição humana - quando alguém só passa a ter valor ou estima na medida em que *é* para o outro, ou seja, enquanto simples *objeto* satisfazendo os interesses e desejos do outro.

Esta noção transcende o que normalmente lhe atribui o *senso comum*: a *atitude* de *assistência* ou *beneficência*, através de uma *oferenda* ou *esmola* concedida a alguém em situação de grande penúria, e aprofunda o sentido atribuído pela *literatura*, onde o vocábulo caridade é aplicado inúmeras vezes como sinônimo de *altruísmo*, *complacência*, *fraternidade*, *humanidade*, *indulgência*, *misericórdia*, *filantropia*¹.

Em filosofia, falar de *caridade* ultrapassa a noção *altruísta* definida acima e se associa ao *sentimento* e à *atitude* que relacionamos a alguém por

¹Cf. Charité. In: ROBERT, Paul, *Le Petit Robert: Dictionnaire de la Langue Française*. Paris: Le Robert, 1991.

aquilo que ele é e vale *em si e por si mesmo* e não somente à medida que ele serve a *nós*. Com todo respeito às obras sociais, mas estas não mantêm um certo desequilíbrio entre aquele que oferece e aquele que recebe? O sentido original de caridade suscita uma relação de equilíbrio entre as partes e é por causa disso que ouviremos *Zarathustra* dizer ao santo eremita logo após ter decidido da montanha: *Ich gebe kein Almosen. Dazu bin ich nicht arm genug* (Eu não dou esmolas. Não sou bastante pobre para isso)².

Segundo o Dicionário *Petit Robert*, o termo caridade é oriundo do latim *caritas ou caritatis*, que por sua vez tem origem em *carus* e cuja primeira aplicação na língua de Cícero se refere ao *preço elevado* atribuído a alguma coisa, podendo ser aplicado também em outro âmbito, ao designar a *alta estima* que se atribui a alguém³. Esta *alta estima*, com as suas respectivas nuances, é o que tradição latina procurará exprimir pelo vocábulo caridade e que em grego é designada ora pelo vocábulo *philia* (*φιλία*), ora por *Eros* (*ερος*), ora por *Agápe* (*αγάπη*) e em português é traduzida pelo vocábulo *amor*.

1. O AMOR NA TRADIÇÃO GREGA

Na história do pensamento filosófico ocidental, uma das primeiras tentativas de definição rigorosa do que vem a ser *o verdadeiro amor* - e que chegou-nos na íntegra - nós a encontramos nos diálogos platônicos *Lísias* (394 aC.), tratando sobre a *amizade* (*φιλία*), no *Banquete* (385 aC.) e *Fedro* (374 aC.), tratando sobre o amor pelos homens (*ερος*)⁴.

² NIETZSCHE. *Also sprach Zarathustra*. Texte Original et version française par Geneviève Bianquis. Paris: Aubier, 1992. p. 54. (Prólogo, § 2).

³ *Caritas, atis, prix élevé; cherté (d'une chose)*. (Fig.) Haute estime. // Amour, affection; tendresse. Au plur. (méton.), êtres aimés, objets de tendresse. (GOELZER, Henri. *Dictionnaire Latin en poche*. Nouvelle édition. Paris: Garnier/Bordas, 1990).

⁴ Cf. FRAILLE, G. *História de la Filosofía*. 5. ed. Madrid: BAC, 1982. p. 290-291. (Tomo I).

Em *Lísias*, Platão procura uma teoria que supere as duas doutrinas opostas sustentadas pelos seus predecessores e contemporâneos e que revelavam uma noção limitada da estima que liga duas pessoas, pois alguns pensavam que o que fundamentava a amizade fosse a semelhança, ao passo que outros, procuravam provar que o que a fundamenta é *a atração recíproca dos contrários* - a exemplo de Heráclito. No entanto, em *Lísias*, Platão expõe a sua opinião sobre este sentimento. Para ele, a amizade nasce sempre e somente de algo *intermediário* entre extremos opostos:

Nós homens, que estamos a meio caminho entre bem e mal,
amamos o bem para eliminar o mal.

Todavia, malgrado a função dialética, em sentido bipolar, do mal, não se pode dizer que se ame o bem *por causa do mal*. Tanto é verdade que, se desaparecessem todos os males, com isso não desapareceriam algumas coisas amigas, no sentido de que os bens permaneceriam amigos enquanto tais⁵.

Podemos dizer que: o desejo presente tanto na amizade quanto no erotismo é um desejo dirigido àquilo *de que se carece* e “*o carente mostra-se amigo daquilo de que é carente*” (*Lísias*, 221). Ora, aquilo de que se é carente é sempre *um bem*, e precisamente um bem mais elevado em diferentes níveis. É a tensão da amizade dirigida a um bem sempre mais elevado supõe *um primeiro amigo*, ou seja, *um primeiro e supremo Bem, do qual dependem todos os outros bens e do qual são apenas imagens*.

Logo, a busca do Bem é o que funda toda a amizade e é a verdadeira fonte e o fundamento do amor. O desejo da *primeira coisa amiga, o Bem supremo*, “é aquilo *em função de que se amam todas as coisas particulares*”⁶.

No que diz respeito a *Eros*, tanto no *Banquete* quanto no *Fedro*, a reflexão platônica parece ir na mesma linha. Aprofundando as *duas formas*

⁵ REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. A partir da 14ª edição. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997. p. 344.

⁶ *Ibidem*, p. 345.

de *Eros* apresentadas pela tradição grega (uma *boa*, ligada à harmonia, à ordem e à temperança, e outra *má*, fundada sobre o excesso e a desordem), Platão deu-lhe uma conotação metafísica nova, mais ampla do que a dimensão cósmica "daimon" - *intermédio* entre *Deus e o homem*, que lhe atribuiu Hesíodo em sua Teogonia. *Eros* é filho de Pênia, deusa da carência, e de Poros, deus da capacidade de aquisição. Por isso, ele nunca é totalmente ignorante nem totalmente sábio. Ele é como o filósofo: que sempre busca adquirir sabedoria e maior riqueza de saber. *Eros* liga tanto os homens entre si, quanto os homens com Deus. Em suma, ele é o *laço do ser*⁷:

Eros realiza a sua tendência para o Bem em larga medida mediante a *procriação no Belo* (que não é mais do que um aspecto do Bem), pelo qual é sempre atraído. A beleza estimula o desejo de procriar; e, desse modo, a natureza mortal tenta fazer-se imortal, deixando sempre, com a procriação, um ser jovem em lugar de um velho. (...)

A iniciação às coisas do amor procede como através de uma escala, ou seja, por graus. *Eros* parte da beleza que se vê num corpo, passando à beleza que se realiza nos outros corpos, para chegar a compreender como "seja a única e idêntica a beleza que transluz em todos os corpos" (Banquete 210 b 3). Mas, dessa beleza, o caminho de *Eros* leva à superior beleza das almas, e ensina a amar mais a esta do que a dos corpos. Depois, partindo dessa beleza, o caminho do amor, prosseguindo de maneira justa, alcançará a beleza das atividades humanas e dos modos de viver e a das leis, assim como a beleza dos conhecimentos, e, por último, o conhecimento do belo-em-si, cujo Belo se manifestará "em si mesmo, por si mesmo, consigo mesmo como forma única sempre existente" (Banquete 211 b1)⁸.

Concluindo, o verdadeiro amor, amical e erótico, é aquele que é marcado pela busca da sabedoria, conseqüentemente da perfeição, da ordem, da harmonia. Quanto à teoria de Lísias sobre teoria do amor erótico endereçado

⁷ *Ibidem*, p. 351.

⁸ *Ibidem*, p. 352.

a alguém por quem não sentimos nenhuma paixão - como expressão de uma forma mais perfeita de amor por não se esperar nada em troca - Platão a rejeita, através da pessoa de Sócrates, por entender ser esta forma de amor baseada ainda no interesse pessoal, que procura afastar de si toda forma de ingratidão⁹. O diálogo *Lísias* termina sem uma definição precisa sobre o que é o verdadeiro amor, mas abre um precedente para se aprofundar a questão. Somente no Banquete e mais tarde em *Fedro*, como vimos anteriormente, é que Platão definirá a sua teoria sobre o *verdadeiro amor*: aquele que é pautado pela *sabedoria filosófica* que busca o conhecimento do *Sumo Bem*.

Aristóteles por sua vez define três razões diferentes pelas quais pode-se estimar as pessoas, a saber: o amor daqueles que amam por *utilidade*; o amor daqueles que amam por *prazer* e o amor daqueles que amam os outros *por eles mesmos*, por sua *virtude*, sendo esta a forma mais perfeita de amor. Ele as difere, no entanto, da estima que se tem pelas coisas inanimadas às quais não se deveria utilizar nem mesmo o termo *φιλία*¹⁰. Ao que parece, Aristóteles não só sistematiza a tradição de seu povo, que diferencia a estima por uma coisa inanimada da estima por outro ser humano com suas respectivas

⁹ Assim diz Lísias: "Talvez creias que uma amizade sem amor seja fraca e lânguida. Nesse caso, considera que, se assim fosse, seríamos indiferentes para com os nossos filhos e para com os nossos pais, nem poderíamos ter amigos que se ligassem a nós, pois não é na paixão que as amizades se originam, mas em outros motivos. Ademais, se é conveniente dispensar favores aos que pedem, pelas mesmas considerações deverás ser generoso não com os mais ricos, mas com os mais pobres; porque estes, libertos dos maiores males, serão também os mais gratos. (...) O que convém, por certo, não é prestar favores aos que pedem com veemência, mas aos que são capazes de mostrar mais gratidão; não aos que se contentam de te amar, mas aos que são dignos de teus favores; não os que gozam a flor de tua mocidade, mas aos que depois, quando fores velho, compartilharão contigo os seus bens (...) Lembra-te de tudo isto que te disse e ainda mais de uma coisa: os apaixonados são freqüentemente expostos aos severos conselhos dos amigos que criticam a paixão mas nunca se acusou de imprudente a um indivíduo que nunca se apaixona. (Cf. PLATÃO. *Fedro*. 21. ed. Tradução direta do grego de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. P. 138-139).

¹⁰J. Tricot, em sua tradução da *Ética à Nicômaco*, nos lembra que para a afecção dirigida às coisas, a língua grega utiliza uma outra palavra: *φιλησις*. (Cf. ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par J. Tricot. Paris: Vrin, 1987. p. 381. (Nota 1).

nuanças (*eros, philia, agape*), mas a cada uma dessas formas de amor ele lhes atribui uma razão de ser: por causa do *prazer*, por causa da *utilidade* e por causa da *virtude*. Poderíamos dizer que existe uma relação combinatória entre estas três expressões de amor e suas respectivas razões: (*eros - prazer, philia - utilidade, agape - virtude*). No entanto, todas as duas formas de amor devem tender à forma virtuosa de amar, que inclui tanto o prazer como a utilidade¹¹. No que diz respeito a estes sentimentos, Aristóteles escreve:

A amizade que visa o prazer (...) quando começa a passar o viço da mocidade a amizade também se desvanece (porque um não experimenta prazer em ver o outro, e o segundo não mais recebe atenções do primeiro) (...) Os que são amigos por causa da utilidade separam-se quando cessa a vantagem, porque não amavam um ao outro, mas apenas o proveito. Por conseguinte, quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade, até os maus podem ser amigos uns dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoas; mas por si mesmos, só os homens bons podem ser amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem. A amizade entre os bons, e só ela, também é invulnerável à calúnia, pois não damos ouvidos facilmente às palavras de qualquer um a respeito de um homem que durante muito tempo submetemos à prova; e é entre os bons que são encontradas a confiança, o sentimento expresso pelas palavras “ele nunca me faria uma deslealdade”, e todas as outras coisas que se requerem numa verdadeira amizade. Nas outras espécies de amizade, porém, nada impede que tais males venham a manifestar-se¹².

¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p. 192. (Coleção “Os Pensadores”: *Aristóteles II*, Livro VIII, § 12).

¹² *Ibidem*, Livro VIII, § 4. p. 182-183.

Neste sentido, podemos dizer que a amizade perfeita tanto nos traz *prazer* como nos é *útil*; porém, nem o prazer nem a utilidade enquanto fins podem sustentar e conservar uma amizade. A amizade virtuosa (entre os bons) é por excelência aquela baseada numa relação de proporções que não permite a desigualdade e se houver desigualdade de qualidades entre as partes, deve haver alguma *compensação* que restaure o equilíbrio entre elas, ou seja, que restaure a igualdade enquanto proporcionalidade:

Em todas as amizades que envolvem desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil, e analogamente em cada um dos casos¹³.

Desigual também é estima (*amizade/amor*) existente entre pai e filho, marido e mulher, governante e súdito:

Essas amizades diferem também umas das outras, pois a que existe entre pais e filhos não é a mesma que entre governantes e súditos, nem a amizade de pai para filho é igual de filho para pai, como a de marido para a mulher não é a mesma de mulher para marido. Com efeito, a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, e por isso também diferem as suas razões para amar; e outra consequência do mesmo fato é que o amor e a amizade diferem igualmente um do outro.

Cada parte, pois, nem recebe a mesma coisa da outra nem deveria buscá-la; mas quando os filhos prestam aos pais aquilo que devem prestar aos que os puseram no mundo, e os pais aquilo que devem prestar aos filhos, a amizade entre tais pessoas é duradoura e excelente¹⁴.

Devemos notar que tanto a linguagem aristotélica empregada na *Ética à Nicômaco*, bem como as suas respectivas traduções, nem sempre deixam claro a exatidão dos termos por ele empregados. Quando ele distingue, como

¹³ *Ibidem*, p. 186. (Livro VIII, § 7).

¹⁴ *Ibidem*.

fez acima, a amizade do amor, Aristóteles nem sempre deixa claro de que espécie de amor ele fala: do amor entre casais ou entre amigos, ou do amor que ama as pessoas *em si mesmas e por elas mesmas*?¹⁵ Neste sentido, podemos dizer que tanto o *amor erótico* quanto o *amor dos amigos e pelos amigos* devem atingir a forma suprema de amor, quer dizer, aquela referente ao *amor virtuoso*:

Sendo três os objetos a serem amados: o *bem*, o *agradável* e o *útil*; três são as espécies de amizade: a amizade de virtude, de prazer, de utilidade. Mas estas três amizades não valem igualmente: aquele que é amado por interesse ou prazer, não é amável em si ou por si, mas é amável por acidente, não é procurado por outro motivo senão pelo útil ou pelo prazer que pode dar. (...) A amizade de virtude é a verdadeira amizade, a amizade por excelência, pela qual o amigo virtuoso é amável em si e por si: ele não é amado pelo prazer de sua companhia, ou pela utilidade que dele pode emanar, mas pela própria virtude que amamos nele. Esta amizade, de resto, contém em si também as outras duas: pois o amigo bom e honesto é, ao mesmo tempo, um amigo útil e agradável!¹⁶

Podemos concluir esta questão dizendo que deve-se não só *amar* o companheiro ou a companheira por causa do prazer recíproco (*ερος*), nem os pais ou os irmãos por causa dos laços familiares (*φιλία*), mas por aquilo que são *em si e por si mesmos* (*αγαπε*). Nesta relação não encontramos nem a conotação *erótica* dos pares nem a *utilitária* da amizade, mas a alta estima dirigida ao outro por reconhecer nele *um igual*, em linguagem cristã, devemos amá-lo por vermos nele um verdadeiro filho **amado** por Deus!¹⁷

¹⁵ A respeito desta forma de amor, Aristóteles escreve: "Com efeito, definimos um amigo como aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou como aquele que deseja que seu amigo exista e viva, por ele mesmo; e isso é o que as mães aos seus filhos e o que fazem os amigos que entraram em conflito" (*Ibidem*, Livro IX § 9, p. 203).

¹⁶ ARISTÓTELES. *A Ética*. Tradução Paulo Cássio M. Fonseca. Bauru: Edipro, 1995. p. 105-106.

¹⁷ 1Jo 3,1 "Vede que grande amor nos tem concedido o Pai, a ponto de sermos chamados filhos de Deus; e, de fato, somos filhos de Deus. Por essa razão, o mundo não nos conhece, porquanto não o conheceu a ele mesmo".

Talvez seja por isso que os primeiros cristãos adotaram o termo *αγαπε* para designar o encontro que realizavam em nome de Jesus para a partilha da palavra e do pão. Nos Atos dos Apóstolos, Lucas afirma categoricamente o ideal de comunhão fraterna que reinava entre eles: "A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém dizia que eram suas as coisas que possuía, mas tudo entre eles era comum (*αλλ ην αυτοις απαντα κοινα*)"¹⁸.

Esta *igualdade*, intrinsecamente ligada à *αγαπε*, vai de encontro à opinião aristotélica que apresenta o *distanciamento* físico e existencial como um fator incompatível com a verdadeira amizade¹⁹, não se podendo dizer da *justiça*, elemento essencial à manutenção da *comunidade de iguais* (*κοινωνια*):

Com efeito, em toda comunidade pensa-se que existe alguma forma de justiça, e igualmente de amizade; pelo menos, os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou camaradas de armas, e da mesma forma aos que lhe associam em qualquer outra espécie de comunidade. E até onde vai a sua associação vai a sua amizade, como também a justiça que entre eles existe. E o provérbio segundo o qual "os amigos têm tudo em comum" é a expressão da verdade, pois amizade depende da comunhão de bens²⁰.

A comunidade (*κοινωνια*), baseada no princípio da justiça *distributiva* e/ou *corretiva*²¹ é o elo fundamental e necessário para a manutenção da verdadeira amizade²² e três são os níveis em que ela se estabelece, a saber: na *comunidade política* (baseada no *interesse comum*); na *comunidade*

¹⁸ At 4,32.

¹⁹ É neste sentido que Aristóteles afirma não pode haver amizade entre os seres humanos e Deus, pois a distância que os separa é imensa (*Cf. ARISTÓTELES. Ética à Nicômaco*, Livro VIII § 7, op. cit., p.186).

²⁰ *Ibidem*, Livro VIII § 9, p. 188. (Comparemos esta passagem com At 4,34 onde Lucas nos diz: "Nem havia entre eles nenhum necessitado, porque todos os que possuíam terras ou casas vendiam-nas, e traziam o preço do que tinham vendido e depositavam-no aos pés dos apóstolos. Repartia-se então a cada um deles conforme a sua necessidade").

²¹ *Cf. Ibidem*, Livro V § 3-4.

²² *Cf. Ibidem*, Livro VIII § 9, p. 188.

familiar (que abarca o amor paterno e materno, o amor conjugal, filial, fraterno); na *comunidade de amizade* propriamente dita, existente entre duas pessoas (seja pelo complemento que um oferece ao outro, seja pela partilha dos mesmos gostos)²³. Sendo que a forma política de comunidade, mais abrangente e superior, é a expressão mais nobre de amizade, porque “se todos ambicionassem o que é nobre e dedicassem o melhor de seus esforços à prática das mais nobres ações, todas as coisas concorreriam para o bem comum e cada um obteria para si os maiores bens, já que a virtude é o bem maior que existe”²⁴.

Em relação aos outros sentimentos que acompanham as relações dos seres humanos entre si, ou seja, a *benevolência, a filantropia, a beneficência*, Aristóteles os apresenta como um *começo de amizade*, da mesma forma que o *prazer dos olhos é o começo do amor*. E certamente não podemos dizer que haja neles uma verdadeira estima pelo outro, tanto quanto encontramos numa amizade que é fortalecida pelos anos²⁵.

2. O DEFINIÇÃO DO AMOR NA TRADIÇÃO MEDIEVAL

No que diz respeito ao pensamento filosófico medieval, Sto. Agostinho e Sto Tomás, refletindo sobre a forma mais sublime de estima desenvolvida pelo ser-humano (*caritas*), caminham pelas mesmas vias dos dois filósofos gregos supra citados. Agostinho à luz de Platão e Tomás de Aquino à luz de Aristóteles.

²³ “A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm maior amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é a unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o faccionismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam também de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade”. (*Ibidem*, Livro VIII § 1, p. 179).

²⁴ *Ibidem*, Livro IX § 7, p. 209.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 207.

No Livro IV § 4 das *Confissões*, Agostinho nos conta a experiência que teve com a perda de um amigo, conhecido seu desde a época de estudos e que em sua juventude veio a tornar-se um companheiro inseparável:

Quanto a idéias, já este homem andava comigo errante. Minha alma já não podia passar sem ele. Mas eis que, indo no encalço dos escravos fugitivos, Vós, ó Deus de vingança, que sois juntamente fonte de misericórdia e nos converteis por modos admiráveis, eis que o levastes desta vida, quando apenas se tinha passado um ano sobre esta amizade, para mim mais doce que todas as suavidades da minha vida. Com tal dor entenebreceu-se o coração. Tudo o que via era morte. A Pátria era para mim um exílio, e a casa paterna, um estranho tormento. Tudo o que com ele comunicava, sem ele convertia-se-me em enorme martírio²⁶.

Por essas belas palavras, Agostinho não só traduziu de forma incomparável o sentimento que nutria pelo amigo, como exprimiu poeticamente a noção grega da amizade nutrida entre iguais, prenuncio de sua compreensão do que vem a ser a verdadeira amizade.

Ferido mas auxiliado pelo tempo, “que produz na alma efeitos admiráveis” (§ 8), Agostinho confortava-se e alegrava-se sobretudo da consolação de outros amigos com os quais partilhava a alegria da leitura, a aprendizagem mútua e o calor da companhia:

É isto o que se ama nos amigos. De tal maneira se amam que a consciência humana se julga culpada, se não ama a quem lhe paga com amor, ou se não paga com amor a quem primeiro a amou, só procurando na pessoa do amigo os sinais exteriores da benevolência. Daí esse luto quando alguém morre, as trevas de dores, o coração umedecido pela mudança da doçura em angústia e a morte dos vivos pela perda da vida dos mortos.

²⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 15. ed. Tradução de J. Oliveira Santos e a Ambrósio de Pina. Vozes: Petrópolis, 2000. p. 79.

Feliz o que Vos ama, feliz o que ama o amigo em Vós, e o inimigo por amor de Vós. Só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos n'aquele que nunca perdemos²⁷.

Na busca de perpetuação deste sentimento provado em companhia do amigo, Agostinho compreende que o verdadeiro amor e amizade só podem ser vividos completamente e eternamente na comunhão com o verdadeiro amor. É nele que se encontram as verdadeiras delícias, a verdadeira paz: "O lugar do descanso imperturbável está onde o Amor não é abandonado, a não ser que o Amor nos abandone primeiro"²⁸. A conclusão de Agostinho é a mesma de Sócrates em *Lísias*: o verdadeiro amor, a verdadeira amizade é aquela que busca o conhecimento do Sumo Bem para n'Ele pautar a sua conduta:

Entrega à Verdade tudo o que tens recebido da Verdade, e não só não perderás nada, mas ainda a tua podridão reflorescerá, as tuas fraquezas serão curadas, as tuas frouxidades serão reformadas, rejuvenescidas e estreitamente unidas a ti, sem te colocarem na ladeira por onde descem, mas ficando contigo e permanecendo junto do Deus estável e eterno²⁹.

Porém, se Agostinho aproxima-se da definição platônica em seu modo de filosofar, Tomás de Aquino aproxima-se de Aristóteles não só no modo de abordar a questão, quanto de solucionar o problema.

Ao tratar da *caridade* na Questão XXIII art.1, Tomás procura primeiramente analisar se ela é ou não uma forma de *amizade* (*utrum caritas sit amicitia*). As Escrituras afirmam que há caridade de Deus e de seus anjos para com o ser humano. No entanto, segundo Aristóteles, é próprio da amizade o convívio entre iguais. Ora, Deus não é igual ao homem, pois Ele é perfeito e o ser humano não. Logo, não é possível haver "comércio entre os seres humanos e Deus" (*Sed caritas est hominis ad Deum et ad angelos*,

²⁷ *Ibidem*, § 9, p. 84.

²⁸ *Ibidem*, § 10 p. 85.

²⁹ *Ibidem*, § 11, p. 86.

quorum non est cum hominibus conversatio). Quer dizer, não pode haver amizade (amor) entre eles. Além disso, há de se destacar também que a Escritura afirma ser possível o "amor aos inimigos", porém, segundo o filósofo de Estagira, a amizade implica necessariamente a retribuição no amar, sendo que, quem é virtuoso não ama o que não é. Neste sentido, parece que a caridade não é amizade, pois ela prega o amor aos inimigos. Por fim, relembando as três espécies de amizade definida por Aristóteles: a deleitável, útil e honesta, Tomás afirma:

A amizade fundada em Cristo, não repousa em nenhum interesse temporal, nem na presença dos amigos, nem nas adulações pífidas e lisonjeiras, mas no temor de Deus e no amor às divinas Escrituras. Semelhantemente, não é a amizade honesta, porque pela caridade amamos também os pecadores, ao passo que a amizade honesta tem por objeto só os virtuosos, como diz Aristóteles. Logo, a caridade não é amizade³⁰.

No entanto, Jesus diz: "já não vos chamarei servos, mas amigos meus" (Jo 15,15). E isto só pode ser dito em razão da caridade. Logo, a caridade é a amizade (*Ergo caritas est amicitia*).

Respondendo às três objeções, Tomás argumenta que o amor da amizade se realiza através da benevolência e do amor mútuo fundados em alguma espécie de comunicação (corpórea e espiritual). Porém, com Deus, temos somente a comunicação através do *espírito*, portanto não completa (imperfeita). A comunicação perfeita nós só a teremos na pátria celeste quando servirmos a Deus face a face (*Nostra conversatio in caelis est. Sed ista conversatio perficietur in pátria, quando servi eius servient Deo, et videbunt faciem eius*).

Quanto ao amor aos inimigos, Tomás afirma que ele pode sim ocorrer, pois de dois modos se ama as pessoas: no atinente a ela mesma ou quando, tendo amizade por uma pessoa, se ama por causa dela, tudo o que lhe concerne. Logo, pode-se amar até os inimigos e os pecadores por causa do amor a

³⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2. ed. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Grafosul, 1980. p. 2197 (Volume V, Q. XXIII, art. 1).

Deus. Em relação a este tópico, Tomás responde na Questão XXV, art. VIII: o homem virtuoso pode odiar o que em seus inimigos lhe é contrário, mas não deve odiá-los enquanto homens capazes da felicidade:

Quem praticar o ato de amar um inimigo por amor de Deus, pratica a caridade na sua perfeição. Pois, quando amamos ao próximo com caridade, por amor de Deus, quanto mais amarmos a Deus, tanto mais mostraremos amizade para com o próximo, de modo que nenhuma amizade o poderá impedir. Assim, como quem amar muito a um determinado homem, amará, por amor dele, os filhos, mesmo que os tenha por inimigos. Ora, é neste sentido que fala Agostinho³¹.

Concluindo esta parte, pode-se dizer que tanto para Agostinho quanto para Tomás de Aquino o verdadeiro amor se encontra em Deus, no amor aos ensinamentos divinos, fundamento do amor ao próximo, seja ele em sentido particular ou coletivo. A caridade deve subsistir na pátria de modo perfeito quando está ligada a Deus, sem contudo contradizer o aperfeiçoamento da natureza, que visa o bem ao próximo a partir do amor por si mesmo:

Quanto à ordem dos próximos, um para com os outros, amaremos, absolutamente falando, com amor de caridade, o melhor que nós. Pois, toda a vida da bem-aventurança consiste no ordenar-se da mente para Deus. Por onde, toda a ordem do amor dos bem-aventurados será observada relativamente a Deus, de modo a cada um amar mais e ter como lhe sendo mais chegado o que estiver mais próximo de Deus³².

3. POR UMA POLÍTICA DA AMIZADE ENQUANTO EXPRESSÃO DO AMOR HUMANO PELA HUMANIDADE - HANNAH ARENDT E SUA CRÍTICA DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO

A modernidade transferiu para o âmbito da razão e do Contrato social o ideal de uma fraternidade humana prenunciado pelo Cristianismo. Uma única

³¹ *Ibidem*, Q. XXV, art. IX.

³² *Ibidem*, Q. XXVI, art. XIII.

família, regida por um único Senhor, Deus pai todo poderoso. Libertando-se da tutela da Igreja, a Modernidade alcançou o seu apogeu durante o *Século das Luzes*, onde os ideais de *liberdade, igualdade e fraternidade* migraram para todos os cantos da Europa, chegando até mesmo aos rincões do nosso Brasil: *Libertas quae sera tamen* era o *leitmotiv* da Inconfidência Mineira. O Ideal da fraternidade universal encontrou seu mentor em Rousseau e nos protagonistas da Revolução Burguesa, como Danton e Robespierre, desenvolvendo-se de forma diferenciada na Alemanha, onde a *Aufklärung* procurava inserir junto ao povo alemão aquilo que faltou na Revolução Francesa: uma maior consciência dos motivos e entraves relacionados à Revolução. Porém, é certo que durante a Revolução Burguesa a democracia reencontrou sua razão de ser, ainda que de uma forma diferenciada daquela vivenciada por Sócrates, Platão e Aristóteles. Segundo Danilo Zolo, o sistema democrático instaurado pela Revolução Burguesa e desenvolvido posteriormente no século passado, não passa de “sistemas autocráticos diferenciados e limitados, ou seja, oligarquias liberais; a democracia não constituiria mais do que a alternância de elites oligárquicas”³³. Vivemos num mundo onde a idéia de democracia é incapaz de ser pensada sem a idéia de uma democracia de partidos. Esta é a idéia que desenvolve Hannah Arendt em seu livro *Über die Revolution*, traduzido em português por *Da Revolução*. Nele, Arendt expõe sua análise sobre o fenômeno da Democracia representativa, baseada no conceito do Estado de Partidos. Esta forma de governo, não só despolitiza, como impede a ação política em nossa sociedade, pois ele “não proporciona ao indivíduo a possibilidade de participar nos assuntos públicos, nem de criar uma opinião pessoal referente à vida pública. (...) “O principado democrático” faz passar a idéia de que os assuntos políticos são um fardo indesejável, e que o objetivo da política se encontra além do político mesmo, ou seja, no espaço privado”³⁴. Nesta idéia, Hannah Arendt resume a sua análise de um dos fenômenos mais contundentes da modernidade: a transformação do espaço público em espaço privado. Esta

³³ ORTEGA, Francisco. *Esvaçamento do Político - reinvenção do Espaço público*. In: *Para uma política da amizade*: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume&Dumará, 2000. p. 16.

³⁴ *Ibidem*, p.18.

tese ela desenvolve brilhantemente em seu livro *A Condição Humana (Human Condition)*. Nele, ela não só expõe como era alicerçada a democracia grega, em espaço privado e público, quanto analisa a inversão operada pela modernidade. Para os gregos, a manutenção desses dois espaços era fundamental para o exercício da boa política. No espaço privado do cidadão, encontrava-se a família, os servos, se caso houvesse, e todos os bens necessários à vida. A manutenção ordenada deste espaço era uma condição indispensável ao exercício político. No entanto, é no espaço político que o homem diferenciava-se do outro, individualizava-se. No espaço privado encontra-se tudo o que está ligado à sua pessoa e à sua família, mas é no espaço público que esta identidade se afirma efetivamente. Porém, a modernidade levou para o espaço público o que era próprio do espaço privado. Na roupagem do ideário fraterno, ela gerou uma massificação indiferenciada dos diferentes sujeitos. No ideário da igualdade, se esconde a dificuldade moderna em trabalhar com a diferenciação e conseqüentemente com a representatividade efetiva dos cidadãos. É a destruição do político e o início de um novo ciclo totalitário. Nesta mesma obra, Hannah Arendt analisa tanto o totalitarismo nazista quanto o stalinista, vendo neles “a experiência máxima de perversão, de aniquilamento do político”:

O terror dos campos de concentração acaba com a pluralidade humana, condição de possibilidade da ação, já que agir é sempre “agir em concerto” (Burke). O mundo totalitário deixa de ser um mundo compartilhado com outros e os homens perdem sua individualidade. Qualquer traço que aponte para uma distinção, uma singularidade ou diferença, apresenta-se como intolerável. O homem existe somente em singular, como se houvesse um único indivíduo de dimensões gigantescas³⁵.

Para Hannah Arendt, a modernidade, através do seu pseudo-ideal de igualdade, transformou o agir político num mero comportar-se. No entanto, Hannah Arendt não pretende restaurar a tradição grega, cujo elo com o passado já está perdido, mas “desconstruir e vencer as reificações de uma

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

tradição obsoleta”³⁶. Para ela, o conceito de recuperação do *espaço público*, não visa uma ligação com o conceito de Estado grego, mas a indicação das “múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar de suporte institucional, sempre que os indivíduos se liguem através do discurso e da ação: agir é começar, criar algo novo, o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar, não existindo um locus privilegiado.(...)”

Ação e o discurso são em última análise as únicas formas que os homens dispõem para “mostrar quem são”, “para revelar ativamente suas identidades pessoais e singulares”, para revelar o “quem”, em contraposição ao “o que” alguém é”³⁷. A formação da identidade é um processo público, um acontecimento no mundo. Assim o ponto central de toda política é a preocupação com o mundo, o *amor mundi*. É nesta espécie de amor que encontramos um espaço para o exercício de uma forma de amor mais superior, no âmbito que nos falava São Tomás. A caridade em relação ao mundo (*amor mundi*). É assim que Francisco Ortega, à luz de Hannah Arendt, contempla o resgate do espaço público, como espaço para se conceber alternativas novas de *cuidar* do mundo, como diria Leonardo Boff. Um espaço aonde se pudesse conceber alternativas para a realização de um ideal mais sublime de um amor pelo mundo, pelo ecossistema, pelos povos empobrecidos e esquecidos da África, da América. “Um espaço em que se criem e recriem formas de relacionamento voltadas para o mundo, “tais como a amizade, a cortesia, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito”³⁸. É neste sentido que Hannah Arendt em seu ensaio sobre Lessing em “Homens em tempos sombrios” apregoa a *amizade* em lugar da fraternidade, pois ela exprime melhor o fenômeno político, “enquanto que a fraternidade suprime a distância dos homens, transformando a diversidade em singularidade e anulando a pluralidade”³⁹. O mesmo deve ser dito na *familiarização* na política, procurando albergue e fortificação num corpo inóspito e estranho.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

³⁷ *Ibidem*, p. 23.

³⁸ *Ibidem*, p. 30.

³⁹ Cf. ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios. Reflexões sobre Lessing. In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 13-36.

Para os antigos, ser livre queria dizer poder se afastar da família e do lar. (...) Ser livre quer dizer estar disposto a arriscar a vida, pois “somente podemos ter acesso ao mundo público, que constitui o espaço propriamente político, se nos afastarmos de nossa existência privada, e do pertencimento à família, a que nossa vida está unida.

A política é um risco, é difícil abandonar as crenças, valores, tradições, sem saber o desenlace final, pois agir é um início que se define pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade, mas ao mesmo tempo, uma forma de sacudir as imagens e metáforas tradicionais, de experimentar e criar novas formas de vida⁴⁰.

É a chamada noção arendtiana de *natalidade* que apregoa o confronto com o novo, com o aberto, com o contingente, no encontro e no convívio com o outro, sem medo e sem desconfiança “como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi*, como forma mais sublime de *caridade*, na reinvenção da amizade”⁴¹.

Pe. Edélcio Serafim Ottaviani é Doutor em Filosofia e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

⁴⁰ ORTEGA, Francisco. Esvaiamento do Político - reinvenção do Espaço público. In: *Para uma política da amizade*, op. cit., p. 32.

⁴¹ *Ibidem*.

A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA CARIDADE

Prof. Dr. Renold J. Blank

“A caridade se dirige em primeiro lugar ao homem, e por causa disso contém por natureza uma dimensão antropológica”.

Com essa afirmação, poderíamos encerrar a discussão antes de começá-la, porque quem é o ser humano sabemos e portanto conhecemos também a resposta à pergunta pela dimensão antropológica da caridade:

- ver no ser humano o meu próximo;
- ajudá-lo, quando está em dificuldades;
- realizar obras de caridade, pelas quais se revela meu amor por ele na mesma medida que a mim mesmo.

Os cristãos conhecem a fórmula que durante séculos acalmou suas consciências de boas obras e pelo número impressionante dos empreendimentos caritativos, começando com hospitais e terminando com a distribuição de sopa para os famintos.

A caridade, de fato, tem uma profunda relação com antropologia. Esta relação tem uma longa história tanto de experiências quanto de reflexões teóricas.

Mas foi exatamente a antropologia, que nas últimas décadas começou a questionar a certeza daqueles que pretendiam saber o que é caridade.

A antropologia mostrou, que todo ser humano é “uma existência incorporada”, de tal maneira que “nada há em mim que não esteja imbuído de terra e de sangue”¹. A visão de Mounier, fundador do Personalismo, nos lembra as inúmeras tentativas, realizadas no decorrer da história da Filosofia, de rela-

¹ MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1950. p. 40.