

# ***Amor sui* natural: A apropriação feita por Santo Agostinho do conceito estoico de *oikeiosis* ou *conciliatio***

## ***Amor sui* natural: The appropriation made by Saint Augustine of the Stoic concept of *oikeiosis* or *conciliatio***

Fabiano de Almeida Oliveira\*<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O amor de si legítimo terá em Agostinho vínculos estreitos com a doutrina estoica da *oikeiosis*. O *amor sui*, num primeiro momento, revela-se naquela exigência própria da natureza animal. Algo que independe de nossa deliberação racional (doc. Chr. 1.26,27). Expressa no estágio mais básico daquilo que os estoicos chamavam de *oikeiosis* e que Cícero e Sêneca chamarão de *conciliatio* ou *commendatio*. Esse é o estágio primário do *ordo amoris*, onde o *amor sui* como “uma lei inviolável da natureza”, garante a conservação e o aprimoramento da própria vida (doc. Chr. 1.26,27). Contudo, para o maior cuidado de si, é necessário que o homem racional se eleve dessa exigência meramente instintiva e delibere racionalmente não apenas para maximizar sua autoconservação, mas também a busca pela excelência de uma vida plenamente realizada. Agostinho, como herdeiro tardio dessa tradição, inscreverá de forma toda original o preceito do *amor Dei* e do amor ao próximo como o estágio mais elevado desse cuidado de si e dos outros.

### **ABSTRACT**

Legitimate self-love will have close links in Augustine with the Stoic doctrine of *oikeiosis*. *Amor sui*, at first, reveals itself in that demand proper to animal nature. Something that is independent of our rational deliberation (doc. Chr. 1.26,27). Expressed in the most basic stage of what the Stoics called *oikeiosis* and what Cicero and Seneca will call *conciliatio* or *commendatio*. This is the primary stage of the *ordo amoris*, where *amor sui* as “an inviolable law of nature”, guarantees the conservation and improvement of life itself (doc. Chr. 1.26,27). However, for the greatest care of himself, it is necessary that the rational man rises from this merely instinctive requirement and rationally deliberates not only to maximize his self-preservation, but also the pursuit of excellence in a fully realized life. Augustine, as a late heir to this tradition, inscribed in a completely original way the precept of love of God and love of neighbor as the highest stage of this care for oneself and others.

**Palavras-chave:** *Amor sui*; *oikeiosis*; autoconservação; Agostinho; estoicismo.

---

\* Bacharel (FFLCH-USP), Mestre (FFLCH-USP) e Doutor (PPGF-UFRJ) em Filosofia, e doutorando em Psicologia Social (IP-USP). Professor do Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, fabiano.oliveira@mackenzie.br, CV: <http://lattes.cnpq.br/4904859432306977>



## Introdução

O conceito de *amor sui* de Agostinho se vinculará à ideia de bem, legitimando-se, ou não, a partir daí. O *amor sui* recebe um tratamento não sistemático e paradoxal do bispo de Hipona, representando tanto a fonte do mal, incluindo o social, como o meio de acesso à posse do sumo bem. O *amor sui*, fonte de todo o mal, é o orgulho (*superbia*) e representa aquela absolutização do valor da própria alma, fazendo da satisfação de seus desejos o início e fim de toda a sua busca por beatitude ou autorrealização. Já o *amor sui* legítimo é aquele que se orienta a partir do *ordo amoris*, amando o que deve ser amado e não amando aquilo que não deve ser amado.

Em obras como *A Verdadeira Religião* e *Confissões*, Agostinho ainda sob forte influência estoica, começará seu tratamento sobre o *amor sui* a partir daquilo que os estoicos chamavam de *oikeiosis* e os latinos de *conciliatio*.<sup>2</sup> Seguindo esse itinerário, num primeiro momento, Agostinho associará o amor próprio à tendência natural por autoconservação, própria da vida animal, progredindo para aquela etapa onde se dá a maximização da autopreservação através do uso escrupuloso da razão. No entanto, já nas *Confissões* 1.20.31, Agostinho ressignificará o conceito de *oikeiosis*, próprio do ensino estoico, atribuindo a Deus e não mais à natureza, a fonte originária destes “dons” naturais que, desde o nascimento, afloram no homem na forma de instintos e sentidos interiores e exteriores de autoconservação. Até mesmo a razão que, mais tarde, despertaria e conduziria o homem a toda verdade maximizadora de sua autoconservação, seria um dom de Deus. Tempos depois, Agostinho introduzirá mais uma mudança na doutrina estoica do *amor sui* natural, ao adaptá-lo à ontologia hierárquica neoplatônica (*ep.*140. 2 3.4; 6.16). Essa *oikeiosis* madura, que se estabelece através da condução da razão iluminada, passa pela conservação da família, na manutenção das amizades, pelo incremento da vida pública através do bom ordenamento comum da sociedade, mas se completa no

---

<sup>2</sup> A palavra latina “*conciliatio*” pode ser entendida como “instinto”, enquanto que a palavra grega “*oikeiosis*” significa, também, “inclinação” e “propensão”.



*amor Dei*. Aliás, será o *amor Dei* que servirá de parâmetro condutor desse itinerário orientado pela ordem do amor.

Entre os estoicos, viver de forma virtuosa e, por conseguinte, feliz, significa viver de acordo com a ordem natural. Isso porque, a moral se vincula à natureza através de um *telos* que opera na, e por meio da, constituição biológica de todo ser vivo, promovendo sua autoconservação, maximizando sua sobrevivência e, no caso dos seres racionais, possibilitando a posse de uma vida autorrealizada e feliz. Como já dito, a esse princípio eles chamarão de *oikeiosis* que quer dizer “apropriação” (de si mesmo), “conciliação” (consigo mesmo) ou “familiaridade” (consigo mesmo). Segundo Radice, esse princípio ontoteleológico seria “uma regra universal de sobrevivência que se coloca em todo o vivente, produzindo reações de “familiaridade ou estranheza” em correspondência ao impulso”, “uma espécie de programa de sobrevivência, que determina em linhas gerais o relacionamento com o ambiente e com os próprios semelhantes” (Radice, 2016, p.114-115).

Segundo Diógenes Laércio (DL 7.85), Crisipo afirmava que a *proton oikeion* (prw~ton oi)kei~on), ou primeiro momento do processo de familiarização consigo mesmo e autoconservação, dá-se através de um impulso originário (prw/th o(rmh/ - *prote hormeh*) que se manifesta como apropriação de si (*su/stasiv - systasis*) e da sua própria constituição interna e externa (corporal), acompanhado de uma consciência de si (*sunei/dhsiv - syneidesis*) e de sua constituição que corresponderiam, respectivamente, ao elemento factual e operacional de nosso impulso primário de autoconservação (Sánchez, 2014, p. 42,44). Hiérocles acrescentará a essa consciência de si a consciência de suas partes frágeis e fortes, na estimativa das situações de perigo ou oportunidades.<sup>3</sup> Já Cícero, traduzirá a “apropriação de si” como *status* e a consciência de si, e de sua constituição, como *sensus sui*, acrescentando mais um elemento na composição desse primeiro impulso da fase pré-racional, só que agora de ordem valorativa, que é o *amor sui*. A introdução desse elemento valorativo (*amor sui*) por Cícero no *De Fin.* 3.16, permitirá que a fase primária da

---

<sup>3</sup> Sobre isso ver Hiérocles. *Elementos de Ética*. In: *Helmantica - Revista de filologia clásica y hebrea*. Universidade Pontifícia de Salamanca, Salamanca, 2014, p. 39-89.



“apropriação de si e de sua constituição” seja melhor compreendida (Sánchez, 2014, p. 45). Esse *amor sui* (*sensus sui*), por sua vez, progredirá para um *amor omnium* (*sensus omnium*), fazendo com que o processo de apropriação ou familiaridade passe de uma busca meramente autoconservativa, baseada na fuga da dor e maximização do bem-estar pessoal, para um dever de conservação dos demais que fazem parte do seu círculo de convivência, expandindo-se para todos os semelhantes (*De Fin.* 3.6.20).<sup>4</sup> Vejamos agora, de forma pormenorizada, esse processo de desenvolvimento da doutrina da *oikeiosis* ou *conciliatio*, e como ela é recepcionada por Agostinho já ressignificada como *amor sui*.

### 1. Diógenes Laércio e a perspectiva estoica da *oikeiosis*

Segundo Diógenes Laércio, Zenão de Cítio em sua obra *Da Natureza do Homem*, afirma que o fim supremo do homem deve ser “viver de acordo com a natureza”, o que equivale a viver segundo a excelência (virtude), “porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia”. Menciona também a doutrina de Crisipo em sua obra *Dos Fins*, segundo a qual a excelência também equivaleria a viver de acordo “com a experiência dos fatos da natureza”, sendo as naturezas individuais, incluindo a dos homens, parte de uma natureza maior e universal (*DL* 7.87). Conclui Diógenes Laércio, afirmando que viver de acordo com a “nossa própria natureza” e, por extensão, de acordo com a natureza do universo, implica na abstenção de todas aquelas ações que contrariam a razão universal que a tudo preside. Viver dessa forma significa harmonizar o próprio espírito à finalidade racional presente no *kosmos*, o que redundará em eudaimonia e numa existência “suave” e pacífica. Há aqui, na ética estoica, um vínculo indissolúvel entre o que ordena a natureza e as deliberações e ações segundo a razão. O que equivale também a viver de acordo com os deveres (*DL* 7.88). Ainda remontando aos ensinamentos dos estoicos, Diógenes Laércio dirá que o impulso originário dado pela natureza a todo ser vivo é o seu instinto de sobrevivência. Para ele é de Crisipo, em sua obra *Dos Fins*, a doutrina de que o primeiro bem dos seres vivos é sua constituição física (*su/stasiv* - *systasis*,

---

<sup>4</sup> Sobre isso, ver também Radice, 2016, p. 120.



*status*) e a consciência dela (*sunei/dhsiv* – *syneidesis*, *sensus sui*), seu senso de si. É essa dotação natural e pré-racional (no caso dos homens) que torna o ser vivente familiar a si mesmo (*oikeiosis*), comprometido primordialmente com sua própria conservação, fazendo-o repelir tudo o que lhe é prejudicial e acolher “tudo que lhe é útil e afim” (DL 7.85).

*Oikeiosis*, portanto, em seu sentido estoico, é a identificação que o ser vivo possui consigo mesmo. Trata-se da “familiaridade” que o ser vivo tem consigo proporcionada pela natureza. Essa identificação ou familiaridade consigo mesmo é possibilitada, num primeiro momento, por um apego instintivo por si mesmo, uma autoconsciência imediata de autopertencimento, uma percepção imediata de que ele é seu corpo e suas funções, e de que por isso, deve conservar e maximizar sua existência no mundo e, posteriormente, a existência daqueles com os quais está diretamente vinculado como partes que são dele, como por exemplo, a sua cria (CANTO-SPERBER, 2013, p. 382). Como já visto, esse senso imediato de autopertencimento é produto de um impulso natural e originário (*prw/th o(rmh/* - *prote hormeh*) responsável em levá-los a agir conforme a percepção do que lhes é familiar de acordo com a natureza própria de cada um (DL 7.86). Esse impulso originário seria a causa da aversão que os seres vivos têm em relação à dor e ao perigo desde sua mais tenra idade. Essa etapa pré-racional da *oikeiosis* seria o ponto de partida e condição de possibilidade da ética estoica. Nela “a teleologia da natureza se manifesta na psicologia animal” (Sánchez, 2014, p. 35). Assim, o uso devido da razão será, num segundo momento, aquilo que levará a autoconservação da vida e a conservação dos seus, bem como o desenvolvimento humano a um outro patamar, pois a razão funciona como a “artesã” (aperfeiçoadora) do impulso natural de autoconservação (DL 7.86). Mas mesmo a razão, segundo a perspectiva estoica (em Crísipo e Zenão), não deve operar de forma aleatória, segundo as contingências do desejo, mas deve se harmonizar aos fins propostos pela ordem natural. Nesse sentido, a *oikeiosis* não se restringe à autoconservação do indivíduo, mas se estende também à sua prole, pois mesmo separado dos organismos por ele gerados, ainda sim os vê como partes de si. Num primeiro momento, a *oikeiosis* se caracteriza pela busca do bem do próprio indivíduo. No entanto, vai paulatinamente se expandindo para um cuidado que



se estende para além de si; um altruísmo que se manifesta primeiramente em favor dos seus (os da família), mas que depois ganha forma no cuidado dos outros com quem se está associado mais proximamente, até abarcar os semelhantes em sua universalidade. É por esse raciocínio, inclusive, que se legitima a política e o cosmopolitismo estoicos (CANTO-SPERBER, 2013, p. 382).

## **2. *Oikeiosis* e amor de si nos *Elementos de Ética* de Hiérocles**

Hiérocles inicia sua obra *Elementos de Ética* demonstrando o ponto de partida em que se fundamenta a experiência humana no mundo. Para Hiérocles os seres animados, ou animais, distinguem-se dos demais seres por serem dotados de percepção e impulsos (*E.E.* 1.27-53, p. 45). A percepção é manifestada tão logo nasce o animal, quando a partir dali já consegue se perceber. Percebem as partes de seu próprio corpo, familiarizam-se com suas funções e se asseguram da “idoneidade” de sua performance, como acontece por exemplo, com “os animais alados em relação às suas asas” (*E.E.* 1.27-53, p. 45). Portanto, a primeira evidência de que o animal se percebe é a consciência que ele tem de seu próprio corpo, seus membros e suas respectivas funções (*E.E.* I.54 – II.20, p. 47). A segunda evidência evocada por Hiérocles é que, além dessa consciência, cada animal possui uma clara percepção daqueles membros mais adequados à sua própria defesa frente aos perigos, e também daquelas suas partes corporais mais frágeis. E todos eles têm “consciência de quais são suas partes débeis e quais são as fortes e menos vulneráveis” (*E.E.* II.20, p. 47). E não só de suas próprias debilidades e pontos fortes, mas também das debilidades e pontos fortes dos demais animais (*E.E.* III.20, p. 53).

Além dessa consciência corporal, os animais também possuem consciência de si, de sua própria alma (*E.E.* III.60, p. 55). Essa autoconsciência se dá tanto em estado de vigília, quanto quando dormem (*E.E.* V.25, p. 61).

A percepção de si se estabelece desde o início, a partir do momento que o ser vivo se torna animado: “o animal inteiro percebe suas partes e suas funções ininterruptamente [...] desde o início” (*E.E.* V.40,50, p. 63). E a percepção de si mesmo, desde o início, é a causa da apropriação de si mesmo, de suas partes



corporais e suas respectivas funções, sendo isso uma dotação da natureza (*E.E.* V.60, p. 65). Essa percepção e apropriação naturais de si, também é a causa do afeto originário que o animal tem por si mesmo. Daí porque não há na natureza nenhum animal que “odeie a impressão que ele tem de si mesmo”, ou que seja indiferente a si mesmo, pois isso representaria a sua própria destruição e a negação da sua própria natureza (*E.E.* VI.43, p. 69). A natureza, portanto, encarrega-se de incutir em cada ser animado (mesmo nos mais ínfimos) esse “intenso amor por si mesmos”, visando sua autoconservação.

E, na verdade, tais comportamentos no que diz respeito à autopreservação não encontraríamos exclusivamente em animais que [VII] se destacam por sua admirável beleza e tamanho, e se distinguem pela força ou velocidade, mas também pelos pequenos, animais insignificantes e geralmente desagradáveis. Na verdade, a natureza é muito hábil em incutir, mesmo nesses animais, um ***intenso amor por si mesmos***, caso contrário, a salvação é impraticável. (Col. VI.60 – VII.5, p. 69, ênfase minha).

A apropriação de si mesmo se dá de forma benévola, a apropriação da prole de forma afetiva, enquanto que a apropriação dos meios externos de sua autoconservação, de forma eletiva (*E.E.* IX.5, p. 79). Competirá a Cícero, no *De Finibus*, associar a percepção de si e o impulso primário pela própria conservação com o “amor a si” (*se diligere*), tornando-o fundamento da atração que o ser vivo animado tem por si mesmo. Ao fazê-lo, Cícero contribuirá de forma relevante para clarificar esse fenômeno natural da autoconservação (Sánchez, 2014, p. 45), bem como demarcará a transição da natureza biológica desse impulso, para o âmbito moral.

### 3. Autoconservação e *amor sui* no *De Finibus* de Cícero

O tratamento de Cícero acerca do *amor sui*, enquanto *concordatio* (*oikeiosis*), dá-se no contexto do livro III.V do *De Finibus*, numa discussão com Catão, seguidor romano das doutrinas estoicas, sobre se o verdadeiro sumo bem se resumiria à virtude, como pensavam os estoicos, ou se ele envolveria outros bens além dela, como pensavam Aristóteles e os peripatéticos. Cícero, mais eclético, será da opinião que tal discussão não passa de uma querela de



palavras (*De fin.* III.III-IV). Essa discussão, por sua vez, suscita uma apresentação pormenorizada de Catão sobre o amor de si natural (*De fin.* III.V).

Segundo os estoicos, Catão dirá que desde o nascimento de um animal, a sua própria “natureza cuida da sua conservação e da sua condição natural”, apetecendo naturalmente o que promove a sua conservação e se afastando de tudo que possa causar a sua morte (*De fin.* III.V). Essa inclinação natural em direção à autoconservação seria anterior à busca por prazer ou fuga da dor. Segundo ele, tal realidade é claramente perceptível entre as crianças que, mesmo “antes que sintam deleite ou dor”, elas “apetecem o saudável e fogem do contrário”. O fundamento disso seria exatamente o amor inato de si mesmas (resultante de sua autopercepção – *sensus sui*) e, por conseguinte, o amor por aquilo que lhes pertence, pois amam “sua própria conservação” e temem “sua própria destruição” (*De fin.* III.V, p. 96). Seguindo os estoicos novamente, Catão dirá que esse amor de si, originário, seria de natureza diferente e anterior ao prazer ou deleite. Segundo ele, o apetite natural das “primeiras coisas” jamais poderia ser dependente do prazer ou deleite, a não ser que se seguissem daí “muitas coisas torpes”. O homem primeiro e, naturalmente, ama aquilo que ele necessita, muito antes de amar o que lhe produz prazer. Nisto se incluiria o próprio apreço desinteressado pela verdade e a aversão pelo que é falso (*De fin.* III.V, p. 96).

Catão extrai implicações lógicas desses princípios estoicos. Aquilo que é conforme a natureza deve ser estimado, pois contém “certo valor natural digno de estima” (*axia*), e aquilo que é contrário à natureza deve ser desprezado. As realidades conformes à natureza são “apetecíveis em si mesmas”, e as contrárias à natureza devem ser rejeitadas, sendo o primeiro dever<sup>5</sup> ético do homem “conservar-se no estado da natureza” e o segundo dever, “obter as coisas que são conformes a ela e rejeitar as contrárias” (*De fin.* III.VI, p. 97). Neste processo de maximizar a autoconservação, vivendo-se conforme à natureza e rejeitando o que é contrário a ela, é fundamental o papel desempenhado pela razão em “entender em que consiste o verdadeiro bem” (*De*

---

<sup>5</sup> “Dever” aqui traduz a palavra latina “*officium*” usada por Cícero que, por sua vez, remete à palavra grega “*kathékon*” (καθηκόν), que era usada por Zenão de Cítio no sentido daquilo que cabe a alguém (CANTO-SPERBER, 2013, p. 382).





*fin.* III.VI, p. 97). Conhecer racionalmente o caminho do verdadeiro bem, segundo ele e o pensamento estoico, implica em reconhecer “a concórdia do homem com a natureza”. Ao atingir a idade da razão, torna-se fundamental o uso do entendimento para que o homem passe da mera autoconservação natural para uma existência virtuosa. Por meio do entendimento racional o homem aprende a discernir e a estimar a “ordem e a harmonia dos deveres” e a ver neles o seu sumo bem, aquilo que é “apetecível e louvável em si mesmo”. Atingir esse estágio de sabedoria significa atingir a harmonia, aquilo que os estoicos denominavam de *homologia*, “o bem a que se devem referir todas as ações honestas” (*De fin.* III.VI, p. 98). Nesse sentido, Catão apresenta sua distinção entre “bens apetecíveis” e “bens elegíveis”, sendo os primeiros aqueles bens considerados como os mais importantes ou últimos, enquanto que os bens elegíveis seriam os bens secundários, aqueles meios usados para se atingir o sumo bem (*De fin.* III.VI, p. 98).

Catão prossegue vinculando, intimamente, a sabedoria moral, ou a forma como se conduzir no mundo a partir dos deveres, com o seu fundamento ontológico, a natureza. Segundo ele, da mesma forma como a natureza dotou o homem com membros corpóreos que atendem a determinadas finalidades, assim também o fez em relação ao apetite da alma. Opondo-se a toda forma de relativismo hedonista, Catão verá também nos apetites da alma uma finalidade que deve desembocar num tipo próprio de vida. Assim, também, se dá com a “inteligência e com a razão” (*De fin.* III.VII, p. 99). Há um tipo de vida finalisticamente ordenada pela própria natureza do homem. Atingir a harmonia entre a ordem estabelecida pela natureza e a condução mais adequada propiciada pelos apetites da alma e a razão é o que caracteriza a sabedoria, pois nela reside o fim último da própria existência no mundo (*De fin.* III.VII, p. 99). Em suma, para Catão, o fim da sabedoria é “o viver de modo conforme e conveniente à natureza”. Daí porque “os sábios”, aqueles que vivem “conforme a natureza”, vivem em “absoluta felicidade e fortuna, sem que nenhuma coisa os prejudique ou estorve, e sem que de nenhuma careça” (*De fin.* III.VII, p. 100).

Disso também segue o entendimento do que seria a vida feliz. A vida feliz é a vida vivida honestamente (virtuosamente) e sabiamente, conforme a natureza (*De fin.* III.VIII, p. 100-101). Nisso consistiria o dever de todo homem e



seu sumo bem. Em se tratando do bem, Catão o definirá, à semelhança de Diógenes Laércio, como “o que é perfeito pela sua própria natureza” (*De fin.* III.X, p. 102).

#### **4. Autopreservação e amor próprio nas epístolas de Sêneca a Lucílio**

Segundo Sêneca, os animais já são, por natureza, plenamente adaptados às suas funções corporais, como se tivessem sido adestrados (*Ep.L.121.5*). A habilidade técnica que é possível ao homem adquirir por meio de treinamento e hábito, ao animal é dado pela natureza (*Ep.L.121.5,6*). Já nascem aptos a realizar com o corpo o que é indispensável à sua sobrevivência. A criança, por sua vez, aprende por natureza a agir segundo tais exigências ligadas à sua sobrevivência, embora demore um pouco mais a dominar as suas habilidades motoras (*Ep.L.121.8*). Esse domínio habilidoso do corpo se deve à consciência que possuem de sua própria constituição física desde o nascimento (*Ep.L.121.9*). No caso dos animais e das crianças, o domínio de tais habilidades corporais também não advém de conhecimento algum, pois não se requer que tais aptidões sejam aprendidas, uma vez que já se encontram inscritas na própria natureza dos seres vivos (*Ep.L.121.10,11*). Os animais simplesmente sentem-se conscientes de suas partes e sentem que são aptos a utilizá-las (*Ep.L.121.12*). Segundo Sêneca, cada ser vivo e, em especial, o homem, vai tendo a consciência imediata de sua própria constituição e habilidade a cada fase de seu desenvolvimento vital (*Ep.L.121.15*). De forma que a criança estará plenamente adaptada à sua constituição infantil, como também o velho à sua (*Ep.L.121.16*). Como ele mesmo diz:

Cada idade tem a sua constituição própria, que difere da infância para a puberdade, a adolescência e a velhice, e todos os homens se adaptam à constituição que de momento é a sua. A criança, por exemplo, não tem dentes: tem de adaptar-se a essa constituição. Nascem-lhe os dentes: adapta-se à nova situação. Também a planta que há de vir a ser espiga de trigo tem uma certa constituição quando ainda é verde e mal emerge do solo, uma outra quando ganha forças e se ergue como colmo frágil mas capaz de suportar a semente, outra ainda quando, já madura, está pronta para entregar à eira a espiga endurecida; seja qual for a sua constituição momentânea, é a esta que se submete, é a esta que se adapta. Recém-nascido, criança, adolescente, velho — fases diferentes da vida; e todavia eu sou o mesmo que já foi recém-nascido, criança e



adolescente. Ou seja, conquanto a constituição de cada um de nós se vá alterando, a adaptação própria à constituição natural permanece idêntica. A natureza incumbe-me de cuidar de mim, e não de uma criança, de um jovem ou de um velho. Por isso mesmo, o recém-nascido adapta-se à sua atual condição de recém-nascido, não à sua futura condição de jovem; e mesmo quando há uma outra fase superior à que ele deverá aceder, nem por isso a sua condição ao nascer é menos conforme à natureza (*Ep.L.121.15-16*).

A constituição de cada ser vivo obedece a fases distintas da vida, mas a natureza se encarrega de prover a adaptação própria a cada uma dessas fases, da mesma forma que o ponto de referência e convergência da adaptação de cada um é o “si mesmo”. Toda adaptação às sucessivas constituições de si que ocorrem ao longo da vida do homem ou do animal tem em vista a preservação e bem-estar do próprio ser. Nesse sentido, dirá Sêneca, a inclinação para o cuidado de si é natural e inata (*Ep.L.121.17*). Todos esses seres obedecem, desde o nascimento, a uma espécie de chamado natural para o cuidado de si mesmos. Os animais, sobretudo, já nascem adaptados à sua própria constituição e imediatamente já se cercam de cuidados que os preserve da dor e da morte (*Ep.L.121.18*). O ser, desde muito cedo, está apegado a si mesmo porque está apegado ao existir. De forma que, independente de experiência prévia, o animal já sabe como se comportar diante de um potencial predador que ele jamais viu (*Ep.L.121.19*). Tudo se deve ao seu “instinto natural de autoconservação”.

Além disso [os animais] não se vão tornando mais medrosos à medida que vão vivendo, donde se conclui que não foi a experiência que lhes instigou o medo, mas sim um instinto natural de autoconservação. Os hábitos nascidos da experiência são tardios e de vária ordem, enquanto os dotes naturais são idênticos e imediatos para todos os animais (*Ep.L.121.20*).

O animal se sabe desta ou daquela maneira, conhece seu potencial e seus limites, seus predadores naturais e suas presas, e tudo isso não por causa de noções apreendidas ou de um processo reflexivo, mas graças a um senso imediato inscrito em sua natureza (*Ep.L.121.20-22*). Num animal, a vida e o aprendizado começam juntos. O animal já nasce sabendo e se adaptando ao saber propiciado por cada etapa de seu desenvolvimento. Não há arte (técnica) aqui, pois a arte pressupõe habilidades gradativas, incertas e desiguais (*Ep.L.121.23*). A “técnica” dos animais, se ela existe, é inata. Ela decorre da



exigência do cuidado de si, imposta pela natureza (*Ep.L.121.23*). Sêneca atribuirá todas essas qualidades naturais de autoconservação ao primeiro e mais importante fundamento natural, que é sua capacidade de adaptação e o interesse por si mesmo e pelo que lhe diz respeito (*Ep.L.121.24*). Sem isso, o nascimento seria vão, pois a vida estaria comprometida logo em seguida. É o amor natural de si, seguido pela aptidão natural de adaptar-se à sua própria constituição e ao meio, que originam e dinamizam sua vontade de existir. Como ele mesmo diz:

Tu não encontras, todavia, em ninguém, o desprezo, nem mesmo o desinteresse em relação a si próprio. Mesmo as criaturas mais embrutecidas e incapazes de se expressar fazem tudo para preservar a própria existência, ainda que mais nada lhes interesse neste mundo. Tu verás mesmo os seres mais rebeldes a ajudar os outros conservarem-se atentos àquilo que lhes diz respeito (*Ep.L.121.24*).

O *amor sui* é, portanto, a base natural e instintiva do cuidado de si de todo e qualquer ser vivo, incluindo o homem, a começar pelo amor e cuidado do próprio corpo. Conforme ele mesmo diz: “nos é inerente o amor por nós mesmos, o instinto de conservação permanente, a repugnância perante o aniquilamento, por imaginarmos que a morte nos vem arrebatando imensos bens, nos vem subtrair ao infundável mundo de coisas que nos habituamos a gozar” (*Ep.L. 82.15*). Contudo, já em Sêneca, é possível perceber uma limitação imposta ao amor de si quando ele representar a busca ilimitada pela satisfação do corpo.<sup>6</sup> Sêneca relativiza o amor próprio e a importância absoluta atribuída ao corpo por alguns homens de sua época. Ele reconhece ser inato o afeto do homem pelo próprio corpo, bem como o desejo natural em provê-lo de segurança e cuidado. Contudo, o homem não deve ser escravo do próprio corpo, saciando-lhe todos os desejos (*Ep.L.14.1*). Segundo Sêneca, a vida é mais que o corpo, embora dependa do corpo para “ser” neste mundo. Não compreender adequadamente isso pode levar à absolutização do amor próprio e, por conseguinte, a uma existência inquieta de medo e sobrecarregada de cuidados (*Ep.L.14.2*). Nesse sentido, amar a si mesmo segundo a razão e o dever pode, em alguma medida, implicar no paradoxo do sacrifício próprio (*Ep.L.14.2*).

---

<sup>6</sup> Veremos essa questão, em maior monta, na proposta de Agostinho.



## **5. Amor sui natural e benevolente em Agostinho e sua relação com o amor Dei**

No conjunto da obra de Agostinho o *amor sui* legítimo, tal como o amor ao próximo, sempre será tratado como uma extensão do amor a Deus (*doct. Christ.* I.22.21). Trata-se do amor de si já como resultado do uso da faculdade racional e não mais apenas aquele amor de si instintivo, tal como preconizado pelos estoicos na etapa inicial da *oikeiosis*. Contudo, é possível demarcarmos dois momentos no pensamento de Agostinho em que este *amor sui* será tratado. O primeiro ainda sobre a forte influência dos estoicos, podemos ver no livro I de sua obra *De doctrina christiana*, de onde melhor se evidencia sua concepção de *amor sui* natural. Mas depois, Agostinho imprimirá à sua doutrina do amor próprio uma direção claramente neoplatônica, como por exemplo se verá no *De Trinitate* (O'Donovan, 2006, p. 56). Nesse segundo momento, amar a si de forma correta e legítima implicará no amor a Deus por participação. Ou seja, o amor à própria alma e ao próprio corpo, ou mesmo ao próximo, deverá transcorrer do amor a Deus cuja imagem está concentrada em nossa alma e na alma dos nossos semelhantes. De forma que qualquer amor de si, ou ao próximo, que não passe pelo amor a Deus será visto, paradoxalmente, como ódio a si mesmo ou ao próximo. Um ódio não consciente ou deliberado. Uma forma inconsciente de autodestruição ou destruição do outro.

No âmbito do amor próprio natural, Agostinho defenderá o postulado estoico, ratificado pelas palavras do apóstolo Paulo, de que homem algum jamais odiou a própria carne. E que a sujeição dos apetites do corpo às demandas do espírito nada mais seria que uma evidente demonstração de amor próprio benevolente (*doct. Christ.* I.24.25). Uma forma de manter o corpo “submisso e disposto ao cumprimento do dever” (*doct. Christ.* I.24.24), visto que por meio da autodisciplina as concupiscências do corpo geradas pelos maus hábitos e inclinações da alma que a levam ao gozo das coisas inferiores e à sua própria destruição são contidas. Portanto, se por um lado, o amor por si mesmo (e isso inclui o amor pelo corpo e sua preservação) é uma evidência óbvia a todo homem e “uma lei inviolável da natureza” (*doct. Christ.* I.26.27), não sendo necessário



despertar ninguém para que se ame, por outro lado, para melhor atingir todos os benefícios desse amor próprio “é preciso ensinar ao homem como deve amar seu corpo, para que tome cuidado dele, com ordem e prudência” (*doct. Christ.* I.25.26).

No primeiro sentido de *amor sui*, Agostinho recorrerá à tradição estoica para estabelecer o seu caráter necessário e universal. Garantido por uma lei natural irrevogável, o *amor sui* experimentado pelo homem também está presente em todos os animais, dado a sua universalidade e basicidade (*doct. Christ.* I.26.27). Contudo, o amor moral e metafísico àquelas realidades superiores, tão necessário à maximização do bem viver, esse precisa ser ensinado e aprendido (*doct. Christ.* I.26.27).

Para Agostinho a simples existência é em si mesma um grande bem, de forma que o homem prefere amar uma existência infeliz a uma não existência. Reconhecerá, também, que o querer existir reflete, implicitamente, o desejo pelo ser supremo (*lib. arb.* III.7.20). Inclusive, o homem deve amar este "querer ser" inscrito em sua natureza, pois quanto mais se quer ser, mais se aproxima do ser supremo do qual deriva todo o ser (*lib. arb.* III.7.21). Amar os bens temporais é se dispersar de si mesmo e "caminhar para o nada" (inexistência), assim como efêmeros e passageiros também são os bens terrenos. Já amar a existência em si mesma é aspirar a eternidade e a estabilidade própria do ser supremo. Quem ama o existir, ama também sua fonte e aprende a se utilizar dos bens temporais sem neles buscar sua fruição (*lib. arb.* III.7.21). Aliás, para Agostinho, o amor por si mesmo, inscrito na natureza de todos os homens, nada mais seria que resultado de seu desejo natural latente por felicidade: “Quem ama a si mesmo, outra coisa não quer, senão ser feliz” (*ciu. Dei* X.III). Contudo, é requerido do homem que aplique bem a sua razão em conhecer o fim último para o qual converge toda felicidade e busque viver de acordo com esse fim que é experimentar a comunhão com Deus, amando-o em si mesmo e no próximo (*ciu. Dei* X.III).

Na *Epístola* 140, Agostinho reconhece a disposição natural à autoconservação da vida, tal como aventada pela doutrina estoica da *oikeiosis*, concluindo que nessa primeira etapa há uma busca mais sensória, quase que inteiramente circunscrita à preservação do corpo. E embora seja essa uma etapa



necessária à manutenção da vida, ela não deve ser encarada como um fim em si mesmo. É preciso ir além, rumo à felicidade mais perene para a qual o homem foi teleologicamente preparado, “cuja alegria reside na mente e cuja felicidade é interna e eterna” (Ep.140.2.3). Nesse sentido, faz-se necessário o uso da vontade racional tão logo ela esteja apta a ser utilizada. Da condução desta razão dependerá não somente a maximização de sua autoconservação, como também sua felicidade eterna, que agora passa a fazer parte desta versão estendida e ressignificada de “*oikeiosis* neoplatônica”.

Existe uma vida humana enredada nos sentidos corporais, entregue aos prazeres carnis, evitando todo desconforto físico e buscando a sensualidade. A felicidade dessa vida é temporária. Começar nessa vida é necessário, mas perseverar nela depende da vontade. A criança é lançada nela desde o ventre de sua mãe, evitando ao máximo seus aborrecimentos e buscando suas satisfações. Nada mais pode fazer. Mas quando a criança atinge a idade em que o uso da razão é despertado nela, ela pode, com a ajuda de Deus, escolher voluntariamente outra vida, cuja alegria reside na mente e cuja felicidade é interna e eterna. Porque o homem tem uma alma racional, mas o que importa é onde sua vontade irá direcionar o uso dessa razão, seja para os bens da natureza externa e inferior ou para aqueles da natureza interna e superior; isto é, se você pretende desfrutar o corpo e o tempo ou a divindade e a eternidade. Porque o homem está colocado no meio: ele tem a criatura corpórea abaixo e, acima dela o Criador dela e do corpo (Ep.140.2.3).

A hierarquia neoplatônica dos seres, tal como esposada por Agostinho, passará a ter papel determinante nessa etapa propriamente racional da “*oikeiosis*” agostiniana, em que a autoconservação e beatitude dependem do tipo de relação de amor que se mantém consigo mesmo e com os bens no mundo, orientando a vontade no sentido de discernir e distinguir aqueles bens superiores e eternos dos bens inferiores e corpóreos (Ep.140.2.3-4). Agostinho não contrapõe a alma racional à felicidade temporal. O problema do homem não tem, necessariamente, a ver com os bens terrenos, pois todas as coisas derivam da bondade dadivosa do Criador.

Como todas as coisas que Deus criou são boas, desde a criatura racional até o minúsculo corpo, a alma racional funcionará bem se mantiver a ordem e por distinguir, escolher, valorizar, subordinar o menor ao maior, o corpóreo ao espiritual, o inferior ao superior, o temporal ao eterno (Ep.140.2.4).



Na verdade, a alma racional se prejudica quando desdenha e abandona o que é superior em prol dos bens inferiores. Como ocorre no ensino estoico, aqui também em Agostinho a fase racional do cuidado de si, que tem em vista a autoconservação (do corpo e da alma) e agora também a felicidade, concretiza-se através do amor ordenado, pois “as substâncias sendo naturalmente boas, a louvável ordem que nelas existe é digna de honra e a alteração culposa da mesma, digna de condenação” (*Ep.*140.2.4). Contudo, seu ensino consta, sobretudo, da revelação de Cristo quando diz: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas (*Mt* 22,37-40)”. Esse amor ao próximo, segundo Agostinho, inclui a alma e o corpo, pois o homem é sua alma e o seu corpo (*doct. Christ.* 1.26.27).

Mas por que então o mandamento de Cristo parece preconizar apenas dois tipos de amor, o amor a Deus e ao próximo? Agostinho entende que ao nos dar esse mandamento, “Deus nos deu a entender que não há mais amor com o qual se ama a si mesmo do que o amor de Deus” (*S.* 155.4.15). Como diz o próprio Agostinho no *De Doctrina Christiana*:

Entretanto, já que o amor de Deus está acima de tudo, e que o modo desse amor manifesta-se prescrito sob uma forma que faz convergir para si todos os outros amores, parece-nos talvez não ter sido dito nada sobre o amor a si próprio? Mas por certo, ao ser dito: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, o amor de ti por ti próprio também não foi omitido (*doct. Christ.* 1.26.27).

Além de ser desnecessário ordenar a alguém que se submeta a uma tendência natural, o amor bem ordenado de si, segundo o *ordo amoris*, já está contido no mandamento para se amar a Deus, “porque amando a Deus ele [o homem] ama a si mesmo” (*S.* 155.4.15). Aliás, amar-se à parte do amor a Deus conduz ao ódio-próprio, pois contribui para a autodestruição do próprio homem e das pessoas com as quais ele está associado, pois “quem se ama de outra forma é odiado, porque se torna mau e se priva da luz da justiça, quando se afasta do bem superior e melhor e se volta para os bens miseráveis e inferiores, mesmo que seja para si mesmo” (*S.* 155.4.15). Portanto, o amor a si mesmo será tão legítimo quanto maior for o amor a Deus (*Ep.*130.7.14).





O *ordo amoris* que torna esse amor próprio coextensivo ao amor a Deus, faz com que o *telos* eudaimônico humano coincida e convirja com a vontade divina, pois a mesma jamais será oposta ao bem do homem, considerando que todo bem deriva do amor do homem por Deus (*ciu. Dei X.3.2*). Nesse sentido, o *amor sui* só será um bem e só promoverá uma existência feliz quando derivar do amor a Deus.

Para que o homem aprenda a amar a si mesmo, propõe-se-lhe um fim a que refira tudo quanto faz para ser feliz. Quem ama a si mesmo outra coisa não quer senão ser feliz. Esse fim é a união com Deus. A quem sabe amar a si mesmo, quando se lhe manda amar o próximo como a si mesmo, que outra coisa se lhe manda senão, quanto esteja a seu alcance, encarecer a outrem o amor a Deus? Esse o culto a Deus, essa a verdadeira religião, essa a reta piedade, essa a servidão devida apenas a Deus. Seja qual for a excelência e virtude do poder imortal, se nos ama como a si mesmo, quer-nos submetidos, para sermos felizes, Àquele a quem está submetida, razão por que é feliz. Se não rende culto a Deus, é miserável, porque se priva de Deus. Se rende culto a Deus, não quer que o rendam a ela, mas a Deus. Antes aprova e com a potencialidade de seu amor favorece o divino oráculo que diz: Quem sacrificar a outros deuses e não apenas ao Senhor será destruído (*ciu. Dei X.3.2*).

Em passagens como essa, Agostinho parece dar a entender que este amor próprio deve ser aprendido. Já em algumas outras passagens dispersas em suas obras, ele parece seguir os estoicos e Cícero, dando a entender que o amor próprio é natural e, como tal, manifesta-se como um impulso originário. Como entender essa aparente contradição? É possível que aqui também Agostinho esteja seguindo a ordem do desenvolvimento moral presente à doutrina estoica da *oikeiosis*, que estabelecia como ponto de partida uma etapa pré-racional e instintiva, com o impulso de apropriação e consciência de si e de sua constituição corporal, e que só depois evoluiria para uma condição moral a partir do momento que o homem atingisse a idade da razão. Nessa etapa racional, caberia ao homem convergir racional e voluntariamente para o fim disposto pela própria natureza, que é a vida virtuosa, a fim de viabilizar sua própria felicidade. Nesse sentido, é que o homem deve aprender amar a si mesmo, como ato voluntário e racional com vistas à maximização de sua autoconservação e felicidade. A diferença em relação às fórmulas filosóficas helenistas é que esse aprendizado só será bem-sucedido amando-se a si



mesmo como parte constitutiva do nosso amor a Deus e nunca como um fim em si mesmo. Isso também vale para o mandamento do amor ao próximo. A diferença é que para amar o semelhante será necessário também amar a si mesmo de forma correta. Amar a si mesmo de forma correta é algo que se aprende amando-se a Deus sobre todas as coisas, pois ao amar a Deus “se desfruta do bem mais elevado e verdadeiro”.

Prossigamos com o que resta, porque parece que nada falamos do próprio homem, isto é, de quem justamente deve amar; mas quem pensa isso está entendendo com pouca clareza. Não é possível a quem ama a Deus que não ame a si mesmo; e mais direi: que só quem ama a Deus sabe amar a si mesmo. Certamente ama a si mesmo muito aquele que se empenha em desfrutar do bem mais elevado e verdadeiro; e se esse bem não é outra coisa senão Deus, como no-lo ensinou o que foi dito, quem pode duvidar que ame a si mesmo aquele que ama a Deus? (*De Moribus ecclesiae catholicae* I.XXVI.48).

Trata-se de algo que se aprende, pois se insere numa etapa do processo de “familiaridade” ou “apropriação” de si que está para além do impulso biológico. O amor de si tipicamente animal não se aprende. Ele consiste, como já visto no ensino estoico e ciceroniano, da apropriação de si e de sua constituição corporal, pois amar a si de forma natural também é amar o próprio corpo. Os animais irracionais, por exemplo, limitados que estão perenemente à etapa pré-racional da *oikeiosis*, apetezem apenas “à ordenada complexão das partes do corpo e à quietude das apetências” (*ciu. Dei* XIV). Limitam-se a viver em função daqueles instintos e desejos básicos e sensórios que contribuem para sua autoconservação corporal. Segundo Agostinho, é a paz ou descanso do corpo que eles têm em vista, pois no caso das almas irracionais, a apetência da alma objetiva a manutenção do corpo e a maximização de sua sobrevivência, nada mais.

Assim como os animais mostram amar a paz do corpo, quando se esquivam da dor, e da paz da alma, quando, para satisfazerem suas necessidades, seguem a voz de suas apetências, assim também, fugindo à morte, indicam às claras quanto amam a paz, que liga a alma e o corpo (*ciu. Dei* XIX.14).

Já no caso da alma racional é o contrário. Tendo atingido a idade da razão, compete ao homem submeter os apetites do corpo à paz da alma,



sublimando tais desejos corpóreos com a satisfação proporcionada pela posse e conhecimento da virtude, pois só assim o homem experimentará a harmonia entre o que exige a razão e a ação corpórea, promovendo-se assim “a paz da alma racional” (*ciu. Dei XIX.14*). A razão, portanto, deve funcionar como reguladora das paixões e o “magistério divino” deve ser a fonte de sua constante instrução, pois a vontade deve aprender segundo “a ordem” o que e como querer e desejar.

Mais uma vez Agostinho se distancia do conceito estoico de *oikeiosis* e o ressignifica em termos neoplatônicos e cristãos, quando coloca o homem como um ser ontologicamente intermediário entre a espécie animal e Deus. Se fosse apenas um animal, sua alma trabalharia apenas pela paz do corpo, atendendo às suas demandas por subsistência e segurança, nada mais. Mas sendo a imagem de Deus, o homem habitado pela razão se eleva sobre todos os demais animais e suas demandas corporais, nutrido por exigências de ordem moral que só podem ser devidamente satisfeitas conhecendo-se “a lei eterna” e obedecendo-a por fé (*ciu. Dei XIX.14*). Através desse magistério divino, o homem aprende que conduzir bem a razão visando a sua autoconservação e felicidade, bem como a paz e concórdia entre os homens, depende fundamentalmente de amar a Deus e ao próximo como a si mesmo (*ciu. Dei XIX.14*). Nisso reside a expansão e consolidação da *oikeiosis* agostiniana, pois ao promover a paz com todos por meio do amor mútuo e correto, que seria amar o próximo e a si mesmo amando a Deus neles, a começar pelos mais próximos da família até se tornar cosmopolita, o homem não somente viabiliza sua sobrevivência no mundo como também a maximiza. O cuidado de si se torna cuidado dos outros (*ciu. Dei XIX.14*). Só que agora um cuidado dos outros que, no caso dos cidadãos da cidade de Deus, extrapola a associação meramente política para se tornar uma comunhão de almas que se amam e que amam a Deus, pois as relações de mando e obediências implicadas nessa concórdia social, proporcionada pelo amor mútuo, não se estabelecem “por desejo de domínio, mas por dever de caridade, não por orgulho de reinar, mas por misericórdia de auxiliar” (*ciu. Dei XIX.14*).



A etapa moral da *oikeiosis* agostiniana requer não somente a participação do arbítrio racional como também da graça divina, a fim de que a autoconservação seja maximizada. Como diz Agostinho:

Porque a paz da alma irracional é impossível sem a paz do corpo, pois não pôde conseguir a quietude de suas apetências. Mas ambos servem à paz que entre si mantêm a alma e o corpo, paz de vida ordenada e de saúde. Assim como os animais mostram amar a paz do corpo, quando se esquivam da dor, e da paz da alma, quando, para satisfazerem suas necessidades, seguem a voz de suas apetências, assim também, fugindo à morte, indicam às claras quanto amam a paz, que liga a alma e o corpo. Mas o homem, dotado de alma racional, submete à paz da alma tudo quanto tem de comum com os irracionais, a fim de contemplar algo com a mente e, segundo esse algo, agir de sorte que nele haja ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, em que consiste, como já dissemos, a paz da alma racional. A isto deve endereçar seu querer, a que a dor não a atormente, nem o desejo a inquiete, nem a morte a separe, para conhecer algo útil e segundo tal conhecimento compor sua vida e costumes. *Mas como seu espírito é fraco, para o afã de conhecer não precipitá-lo em erro algum, tem necessidade do magistério divino para conhecer com certeza e de seu auxílio para agir com liberdade. Como, enquanto mora neste corpo mortal, anda longe de Deus e caminha pela fé e não pela espécie, por isso é preciso que relacione tanto a paz do corpo com a da alma, como a de ambos juntos, àquela paz que existe entre o homem mortal e o Deus imortal, dando assim margem à obediência ordenada pela fé sob a lei eterna (ciu. Dei XIX.14, ênfase minha).*

Como para o cristão Agostinho a real felicidade do homem só pode ser conseguida na fruição de Deus, o sumo bem, logo a máxima autoconservação e a paz social só podem ser alcançadas amando-se a Deus e compartilhando essa comunhão de amor com os outros. Ao amar a Deus, o amor de si se harmoniza à teleologia natural disposta pelo *ordo amoris*, promovendo uma existência virtuosa e sua bem-aventurança, possibilitando também o amor ao próximo. Essas três formas de amor, sendo o amor próprio legítimo coextensivo ao amor a Deus, e o amor ao próximo coextensivo ao amor a Deus e ao próximo, são o fundamento da harmonia e paz sociais. Nessa tríade de amor se expande e se concretiza também o ensino estoico acerca da autoconservação do homem, não somente como indivíduo, mas também como espécie. Como já visto em Sêneca (*ep.121*), temos a busca pelo bem dos homens como uma forma estendida de *oikeiosis*, tendo em vista que a solidariedade para com o semelhante é também uma forma de preservação do próprio corpo e alma. Apesar de Agostinho privilegiar uma concepção de eudaimonia de viés platônico e espiritualista,



contudo irá concordar com a tese estoica de que a felicidade do homem tem demandas e implicações mais amplas, envolvendo o seu entorno social (O'Donnovan, 2006, p. 41). A autoconservação do homem, bem como sua vida feliz, envolvem a autoconservação, a paz e a felicidade dos seus mais próximos e, por extensão, dos demais seres humanos que com ele convivem em sociedade. No entanto, em Agostinho, não pode haver bem verdadeiro de si e dos demais a ele associados, à parte do amor a Deus. Mesmo porque, a viabilização dessa paz, ou harmonia social, depende do exercício de um amor mútuo que só se estabelecerá através de um *amor sui* coextensivo ao amor a Deus.

E, posto o divino Mestre ensinar dois preceitos principais, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo, nos quais o homem descobre três seres como objeto de seu amor, isto é, Deus, ele mesmo e o próximo, e não pecar, amando-se a si mesmo, quem ama a Deus, é lógico leve cada qual a amar a Deus o próximo a quem o mandam amar como a si mesmo. Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos e com os demais homens com quem puder, como quer olhe o próximo por ele, caso venha a necessitar. Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia. Eis a ordem que se há de seguir: primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer bem a quem a gente possa. Em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos. Por isso diz o Apóstolo: Quem não provê aos seus, mormente se familiares, nega a fé e é pior que infiel. Daí nasce também a paz doméstica, quer dizer, a ordenada concórdia entre quem manda e os que em casa obedecem. Mandam os que cuidam, como o homem à mulher, os pais aos filhos, os patrões aos criados. Obedece quem é objeto de Cuidado, como as mulheres aos maridos, os filhos aos pais, os criados aos patrões (*ciu. Dei XIX.14*).

Mas se é assim, questiona O'Donnovan, “por que então Agostinho ainda precisa falar de dois amores? (O'Donnovan, 2006, p. 39). Por que simplesmente não funde o amor de si ao amor de Deus? Por que ainda mantém a distinção entre essas duas formas de amor se o amor próprio nada mais é que mera extensão do amor a Deus? Aliás, no *Sermão 34*, Agostinho retoricamente associará o amor absoluto e incondicional a Deus a uma espécie de esvaziamento do próprio eu, como se a plena harmonia cósmica e moral se estabelecesse à medida que o *amor sui* fosse sendo subsumido pelo amor a Deus e, por conseguinte, a vontade humana fosse se identificando à vontade



divina. Dessa maneira, viver de forma autorrealizada seria viver a vida de Deus e desejar para si o que Deus quer.

O'Donnovan dirá que a manutenção desta distinção entre amor a Deus e amor de si, por Agostinho, reflete a distinção ontológica entre a natureza e os fins de ambas as formas de amor (O'Donnovan, 2006, p. 39). Segundo ele, o amor a Deus é de natureza “cósmica” e vincula-se à relação indissociável da criatura com a sua origem absoluta e divina. Dessa relação a criatura não somente deriva sua existência como também seu sentido. Amar, portanto, a Deus de forma absoluta e incondicional é o ato moral que está em plena conformidade com o *ordo amoris*. Deus mesmo não pode ser servido pelo amor do homem em função de sua perfeição ontológica. E por ser assim, amar e fruir a Deus acaba por beneficiar o próprio homem, pois resulta em sua bem-aventurança eterna. É nesse sentido, também, que o amor próprio se enquadra, como uma benevolência do homem para consigo mesmo (O'Donnovan, 2006, p. 39). Pois o que seria do homem se não amasse a si próprio? Sem falar no fato de que, para Agostinho, o amor próprio é condição de possibilidade para se amar o próximo também (S. 128.3.5; 155.4.15).

## 6. Considerações finais

O fundamento da ética do amor a si e ao próximo é o amor a Deus, pois é de caráter metafísico. E é esse fundamento metafísico que requer expressão temporal através de atos morais e benevolentes dirigidos aos homens e a si mesmo. É o homem que necessita amar a Deus para ordenar seu “mundo interno” e seu mundo social. Ninguém acrescenta nada a Deus quando o ama, pois ontologicamente ele é a própria perfeição, não havendo nele qualquer incompletude (*en. Ps. 15.16.2*).

É através de sua teoria da participação, que Agostinho compreende o grau de legitimidade da utilização dos bens temporais. Quando devidamente usados como meios para se fruir o bem supremo, a felicidade é atingida, não pelo uso em si dos bens, mas porque tais bens são instrumentalizados para se gozar o bem maior (*ep.140.23.56*). Ele complementarmente a necessidade da participação da alma racional no “bem imutável” para que possa gozar de justiça, salvação e



sabedoria, pois viver sob a condução cega de seu livre-arbítrio a levará a se afastar do bem supremo em favor da absolutização dos bens inferiores, externos e corporais. Sendo essa subversão da ordem, operada pela vontade, a origem de todo o vício (ep.140.29.70; 31.74). O homem é aperfeiçoado na sua participação do bem imutável, tendo em vista não a felicidade temporária, mas eterna. Para tanto, em sua ordem divina, por vezes, Deus concede e priva os seus dos bens temporais, para que a eles não se apeguem em fruição, e aprendam a estimar apenas os bens eternos e a viverem na cidade temporal como peregrinos, viajantes que almejam sua cidadania original (ep.140.36.82).

Em suma, toda ordem do amor se resume na aproximação ou no afastamento desse sumo bem por meio da vontade e dos afetos das criaturas racionais (ep.140.23.57) e na participação da alma e dos bens em Deus, o sumo bem. E é esse movimento que determina sua beatitude ou não. Como afirma o próprio Agostinho: “quanto mais felizes eles estão com os bens terrenos, mais eles descem à terra, ou seja, ficam deprimidos na terra” (ep.140.27.67).

## Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*. 3 v. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991-1993.

\_\_\_\_\_. *Comentário aos Salmos*. Vol. 1,2,3. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Retratações*. São Paulo: Paulus, 2019.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios e a Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1988.

\_\_\_\_\_. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Verdadeira Religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. *83 Questões diversas*. Tradução coordenada por Lorenzo Mammi. CEPAME - GELM, 2º Semestre de 2017.



- \_\_\_\_\_. *Cartas*. Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Sermones*. Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica, 1981.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. São Paulo: WMF, 2020.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: UNB, 2008.
- HIERÓCLES. “Elementos de Ética”. In: *Helmantica - Revista de filologia clásica y hebrea*. Universidade Pontifícia de Salamanca, Salamanca, 2014, p. 39-89.
- O'DONOVAN, Oliver. *The problem of self-love in St. Augustine*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006.
- RADICE, Roberto. *Estoicismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- SÁNCHEZ, Daniel Doyle. *La doctrina estoica de la oikeiosis: reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*. Zürich: New York, 2014.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

