

Relações possíveis entre felicidade, sociabilidade e justiça social a partir de uma ótica agostiniana

Possible relationships between happiness, sociability and social justice from an Augustinian perspective

Ricardo Evangelista Brandão¹

Resumo: Desde o primeiro capítulo do Livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus” Agostinho explica e confronta, ou melhor, explica na intenção de confrontar as várias interpretações dos filósofos acerca do que seria o sumo bem e o sumo mal, com o objetivo de explicitar qual seria o sumo bem mais adequado à Cidade de Deus, e obviamente apontar se a cidade terrena compartilha com a primeira cidade esse sumo bem. Nesse breve artigo, iremos analisar se segundo o hiponense, a felicidade que todos concordam ser o supremo bem humano, se traduz em viver em sociedade, e levando-se em consideração o fato de que muitos sofrimentos como as injustiças sociais são fruto das relações sociais, investigaremos a possibilidade de ter paz e felicidade a despeito desses sofrimentos presentes na vida em sociedade. Levando em consideração a extensão da obra agostiniana, delimitaremos nosso estudo no livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus” e em vários fragmentos do “Comentário à Primeira Epístola de São João” que versam sobre esse assunto.

Palavras-chave: Justiça social. Amor. Felicidade.

Abstract: Since the first chapter of Book XIX of “About the City of God” Augustine explains and confronts, or rather, explains in the intention of confronting the various interpretations of philosophers about what would be good and bad juice, with the objective of explaining what would be the most suitable juice for the City of God, and obviously indicate whether the earthly city shares that juice with the first city. In this brief article, we will analyze whether according to the hyponense, the happiness that

¹ Doutor em Filosofia pela UFPE, professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal de Pernambuco, líder do grupo de pesquisa denominado: Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Educação e Ciências Humanas - IFPE, e coordenador do PROJETO DE PESQUISA POR UMA JUSFILOSOFIA AGOSTINIANA: a apropriação feita por Agostinho do conceito de justiça de Aristóteles, Cícero e da Teologia Cristã e a possibilidade de aplicação à sociedade do Agreste Pernambucano. E-mail: ricardobrand75@gmail.com

everyone agrees to be the supreme human good, translates into living in society, and taking into account the fact that many sufferings such as social injustices are the result of social relations, we will investigate the possibility of having peace and happiness despite these sufferings present in society. Taking into account the extent of the Augustinian work, we will delimit our study in book XIX of the “About the City of God” and in several fragments of the “Commentary on the First Epistle of St. John” that deal with this subject.

Keywords: Social justice. Love. Happiness.

1 A possibilidade de a sociabilidade humana ser o *locus* da felicidade

Embora o hiponense no livro XIX do “*Sobre a Cidade de Deus*” comece a tratar esse assunto na perspectiva de Varrão, entendemos que essa discussão tem peso considerável a partir de Aristóteles², que por sua vez trata o tema da *eudaimonia* (felicidade) na sua “*Ética a Nicômaco*”, desenvolvendo uma relação entre a sociabilidade e a felicidade, que interessa em nossa discussão, em sua obra “*Política*”, logo, começaremos nossa análise pelo estagirita.

Já no livro I, capítulo primeiro da “*Ética a Nicômaco*”, Aristóteles desenvolve sua teoria acerca da felicidade, em síntese chegando à conclusão de que a mesma seria o fim supremo para o homem, ou seja, como cada coisa tem sua finalidade, e essa é o bem dessa coisa, o bem supremo do homem é o único bem com um fim em si mesmo, de forma que todos os outros fins da vida cooperam para alcançar esse bem. Esse bem é a felicidade, pois tudo o que fazemos ou deixamos de fazer tem a intenção de alcançar a mesma, e ela é a finalidade última, pois não queremos ser felizes na intenção de alcançar outra coisa, ela é nosso alvo supremo, o motivo de nossa existência.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejo), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem

² No livro XIX Agostinho em momento algum cita o nome de Aristóteles, contudo começar essa investigação acerca do pensamento agostiniano com essa breve análise da felicidade e sociabilidade em Aristóteles foi nossa opção teórica por dois motivos: primeiro por entendermos existir ideias claramente antagônicas entre os dois pensadores, de forma que em alguns momentos temos a impressão de que Agostinho está tentando desconstruir vários pressupostos teóricos inaugurados por Aristóteles; outro motivo, é que esse artigo é fruto de nosso projeto de pesquisa que relaciona o pensamento de Aristóteles e Agostinho na temática da justiça social.

(ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 1, 1094a).

Não cabe no escopo do presente artigo, trabalhar a construção lógico-teórica que o pensador desenvolve no conceito da *eudaimonia*, mas apontar em que essa importante busca humana poderia ter relação com a sociedade e, por conseguinte, com a Política. Na mesma obra citada o filósofo nos esclarece que Ética e Política guardam certa parceria acerca do sumo bem, notadamente, caberia à Ética a conceituação da felicidade para o indivíduo, e à Política a elaboração e ordenação das estruturas materiais na *polis* para que todos tenham a condição de possibilidade de alcançá-la. De forma que a Política “[...] determina quais ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, a e até que ponto [...]” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b). A despeito de ser inegável a relação entre o sumo bem e a natureza social humana na obra supra citada, é na obra “Política” que essa relação é trabalhada com mais profundidade.

Aristóteles desenvolve a ideia de sociabilidade humana no Livro I de sua “Política”, pois o filósofo intencionava responder, entre outras coisas, qual seria o fundamento do poder político³, e a defesa de uma natureza social humana entra na construção conceitual de uma *polis* advinda dessa natureza humana, sendo uma “criação natural” (ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1253a). Assim, segundo o pensador de Estagira por uma pulsão natural o homem e a mulher não conseguem ficar sozinhos, e na intenção de perpetuar a espécie e melhorar a sobrevivência constituem uma família. Em seguida, devido a esse mesmo impulso natural, as famílias se unem a outras formando um povoado, melhorando assim a sobrevivência e o grau de autonomia dessa comunidade em se comparando com a autonomia da família. Rito contínuo, essa mesma pulsão, que podemos chamar de sociabilidade inata, que formou a família e o povoado, faz com que esse último se aperfeiçoe gerando assim uma *polis*, que como o filósofo diz, possui plena autonomia em se comparando às outras duas formas de sociedade:

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva,

³ No começo do primeiro Livro da “Política”, Aristóteles questiona qual a diferença da natureza de poder entre um chefe de família e um chefe de Estado. Em seguida apresenta a compreensão coloquial de sua época de que a diferença é exclusivamente quantitativa, ou seja, o que diferiria as duas formas de poder seria a quantidade de pessoas e território sob o domínio de ambos os chefes. Ele refuta essa hipótese, e afirma que embora de fato exista a diferença quantitativa, igualmente há uma distinção qualitativa, tratando-se de poderes de naturezas diversas (Cf. Aristóteles, *Política* I, 1, 1252a). E é justamente na intenção de explicar a natureza do poder político exercido na *polis*, que Aristóteles defende que o homem possui uma natureza social.

após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, [...]. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor (ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 1253a).

Assim, na medida em que o homem é um ser social por natureza, esse só consegue dar vazão à esta natureza na *polis*, visto que exclusivamente nela que é a causa final da família e povoado, o homem consegue ser em plenitude. Na *polis*, *locus* em que a sociedade consegue alcançar a autonomia completa, econômica, ética e política, o homem encontra a plena atualização de sua natureza social, de forma que podemos dizer que a causa final da sociabilidade inata é o viver na *polis*, logo, só nela o homem tem plenas condições de alcançar a busca *eudaimonia*.

Destarte, é notória a relação entre o sumo bem humano e a sociabilidade humana em Aristóteles. Não que a sociabilidade seja a felicidade, mas só com a atualização dessa potência natural o homem tem condições de possibilidade de alcançar a mesma.

Embora desde o capítulo primeiro do Livro XIX do *De civitate Dei*, Agostinho formule uma argumentação apologética para desconstruir outras teorias de felicidade distintas da cristã, só a partir do capítulo quinto ele passa a tratar da relação entre a felicidade e a sociabilidade. No principiar do mencionado capítulo, o hiponense como recurso teórico em um primeiro momento acolhe a ideia de que a sociabilidade é condição *sine qua non* para um homem ser considerado sábio, e conseqüentemente para alcançar a felicidade. Dessa forma, o sábio não é aquele que se isola em uma torre de marfim na intenção de descobrir os segredos mais profundos da vida, e sim aquele que compartilha, e no compartilhar se demonstra sábio na alteridade. Até mesmo na vida dos santos a sociedade é importante, pois é por meio dela que o homem nasce, e rito contínuo aprende com o outro a se tornar o que é. Um fator menos retórico em que é valorizada a sociedade, está no fato de que na Cidade de Deus, na medida em que é a comunidade dos santos, a sociabilidade é fundamental, pois é nessa comunidade dos santos que se testemunha e compartilha a proclamação das boas novas do Cristo: “Porque donde se originaria, como se desenvolveria e como alcançaria seu fim a Cidade de Deus, objeto desta obra [...], se não fosse vida social a vida dos santos?” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 5).

Mesmo com a alardeada importância acima mencionada, Agostinho entende

que na medida em que a paz é *conditio sine qua non* para a almejada felicidade, a sociabilidade não chega a ser um atributo fundamental para o alcance da paz, muito pelo contrário, é justamente da sociedade que nascem os mais diversos conflitos. Na própria família, o primeiro germe da sociedade, é perceptível conflitos de diversas naturezas, e na medida em que essa sociedade se torna mais complexa como na cidade ou em uma nação, esses conflitos se multiplicam e crescem em dimensão, de forma que não raramente em uma sociedade temos pouca paz e passamos a ter medo de conviver com o outro, que paradoxalmente é o motivo de existir da sociedade.

Mesmo os instrumentos desenvolvidos para melhorar a paz nas relações interpessoais como o sistema judiciário, que formalmente teria as condições de possibilidade de por meio do poder coercitivo instituído e legitimado pelas leis elaboradas pelos governantes e legisladores, punir os culpados, muitas vezes trata o inocente como culpado e o culpado como inocente (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 6). De forma que a justiça pouco contribui para aumentar a paz e a tranquilidade, pois quando se sabe que a qualquer momento você pode sofrer um crime sem a devida punição para o culpado, e ainda ser acusado de um crime do qual você é inocente, afirmar que vivemos em um estado de tensão constante, não nos parece nem de longe um exagero. Imaginemos viver em um local em que se vive com medo de bandidos, o que é muito natural, todavia, devido à corrosão das instituições igualmente trememos, mesmo sem fazer nada de errado, ante os soldados e as autoridades, simplesmente por não pertencermos a alguma esfera de poder (político, militar, econômico, eclesiástico, estético, etc.), assim, como poderíamos afirmar que as relações sociais são suficientes para nos brindar com a paz e conseqüentemente com a felicidade?

Essa falta de paz presente nos esforços puramente humanos de convivência social é relevante em todos os níveis possíveis do trato social, como na família, cidade, país e nas relações entre os países (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 7). Nas relações entre pessoas que falam em idiomas distintos, existe um natural isolamento, de forma que se torna mais fácil estar na companhia de um animal de estimação, de que de alguém que não se entende o idioma. Se de fato o homem tivesse uma natureza social, ele não conseguiria conviver mesmo com a barreira da língua? A argumentação de Agostinho se torna radical nessa questão, evidenciando a sua dificuldade em aceitar com naturalidade o entusiasmo greco-romano com a sociedade, chegando a afirmar que quando um país aceita falar a língua de outro, de forma que possam se entender sem empecilhos é porque foi forçado pelo domínio da guerra a aprender e assimilar a língua e a cultura do vencedor:

Todavia, dir-se-á, aconteceu que a cidade feita para imperar não apenas impôs o jugo, mas também o domínio social pacífico de sua língua às nações dominadas e tal conquista preveniu a carência de intérpretes. É verdade, mas à custa de quantas e que enormes guerras, de quanta devastação e de quanto derramamento de sangue se conseguiu! (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 7).

A despeito dessa evidente falta de paz nos diversos níveis da sociedade humana, a natureza humana e não humana anseia por alguma forma de paz, pois ela é o peso da natureza, ou dizendo de maneira mais clara, é a tendência natural de tudo o que existe buscar a paz e se afastar da guerra. É óbvio que o peso natural da paz na natureza não humana embora sirva como analogia para a humana, lhe é um pouco diferente, de forma que ela se manifesta como uma forma de harmonia, um equilíbrio entre as várias espécies partícipes da natureza. A paz como *pondus* (peso) da natureza, é cada um cumprir seu papel na holística do mundo, papel esse que igualmente se poderia traduzir com ordem natural e submissão a seu status hierárquico no conjunto das diversas espécies. Mesmo com um animal que respeitando sua condição natural serve de alimento ou se alimenta de outra criatura, essa guerra selvagem aparente, na verdade é uma luta para de alguma forma alcançar a paz, pois essa tendência natural ao equilíbrio e harmonia ordenada e hierarquizada, uma determinada criatura servindo de alimento está em paz consigo e com a ordem do cosmos (Cf. AGOSTINHO, *Contra ep. fund.* 41; *De vera rel.* 22, 42; *De Gen. contra man.* I, 21). Todavia, na natureza sabemos que nenhum animal se entrega a outro como alimento ou para ser ferido pacificamente, antes luta, e na medida de suas forças tenta fugir da dor, na intenção de preservar a sua paz corporal, e quando possível tenta ir ao encontro do que lhe causa prazer, demonstrando à sua forma a busca da paz da alma pela busca do que lhe apetece: “Assim com os animais mostram amar a paz do corpo, quando se esquivam da dor, e da paz da alma, quando, para satisfazerem as suas necessidades, seguem a voz das apetências [...]” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 14). Quando os esforços para fugir da dor e da morte não forem bem sucedidos, outrossim, a paz da ordem holística estará sendo mantida (Cf. AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.* III, 16, 25).

Os seres humanos igualmente têm como *pondus* a paz, todavia, visto que são seres morais, essa paz buscada nem sempre será a correspondente à ordem original criada por Deus, mas uma paz aquém ou distorcida devido à desordem gerada pelo pecado. Assim, o homem continuamente em suas relações tende a buscar a paz, e em última instância ele tenta impor a paz com a guerra, forma obviamente distorcida de

paz, que pressupõe a submissão imposta pela guerra como paz, que mesmo sendo imposta com sangue, violência, morte e ameaça de morte, implica no fim, em uma ausência de guerra, e, portanto na paz. Como nos confirma esse emblemático trecho em que o hiponense argumenta acerca da paz buscada pelos maus: “Odeia a justa paz de Deus e ama a sua própria paz, embora injusta. Impossível é que não ame a paz, seja ela qual for. É que não há vida tão contrária à natureza, que lhe apague até os últimos vestígios” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 12, 2).

A paz é tão universal, que até mesmo na miséria de alguma forma está presente. É obvio que com o olhar anacrônico da hodiernidade, ideias como essas podem aparentar certo toque de crueldade, mas Agostinho é homem de seu tempo, fundamentado por uma cultura teológica cristã, que em sua escatologia estabelece um paraíso pós-túmulo para reparar todas as misérias e sofrimentos vividos. Assim, o sofrimento é um distúrbio na ordem, pois ele não fez parte do plano original do Criador, logo, nos subtrai a paz, de maneira que é difícil encontrar a paz em meio ao sofrimento, principalmente quando entendemos ser ele injusto. Mas, na perspectiva do ordenador primeiro, ele é uma natural recompensa advinda do pecado, logo, injusto não é, sendo incorporado à ordem como reordenação gerada por consequência do mal. Assim, por esse motivo os miseráveis estão onde deveriam estar, pois a miséria mesmo sendo uma desestabilização da ordem original, passou a fazer parte da ordem. Destarte, quem está em sofrimento é imbuído por uma dupla sensação, se por um lado entende ser injusta a dor que sofre, sabe que o sofrimento é condição da vida, e essa ciência de alguma forma lhe traz alguma paz em meio à turbulência da miséria (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 13, 1). Ou seja, o sofrimento afasta de nós a paz, mas com a permanência no sofrimento o acomodamos à nossa ordem, e essa acomodação ou adaptação nos traz alguma forma de paz, paz essa que se torna mais evidente na alma do cristão, pois crê que a vida continua depois da morte sem dores, sofrimentos e injustiças, e essa paz perfeita vindoura gera consolo e alguma paz no presente.

A despeito do fato de estarmos habituados a rotular os pensadores tardo antigos como desatualizados, e no caso desses do período patrístico de pensar exclusivamente assuntos referentes à fé, Agostinho se mostra sóbrio o suficiente nessa questão demonstrando o quão errôneo é essa rotulação. Pois, a despeito do componente teológico do assunto, o sofrimento é algo que faz parte de nossa existência, e isso é uma verdade tão universal quanto a certeza da morte, de forma que é um fato que acomete dos mais ricos aos mais miseráveis, dos mais jovens que quase nada

viveram aos mais velhos que estão chegando ao fim de sua jornada. São sofrimentos distintos os sofridos por cada um, de forma que mesmo os que nunca tiveram falta de nada material, são muitas vezes acometidos por sofrimentos de tal ordem que os levam a querer agir contra seu próprio instinto de sobrevivência. É óbvio que o sofrimento do miserável é bem mais evidente que o do não miserável, mas quem em plena coerente lucidez é capaz de afirmar que um sofrimento, independente de sua causa, que conduza alguém à desistência da vida é falso sofrimento? O sofrimento é partícipe da ordem, embora desejássemos que não fosse, mas de alguma forma nos sentimos injustiçados quando somos acossados por ele, de maneira que sentimos que de alguma forma ele está fora de lugar, como um invasor da ordem. Esse movimento quase dialético entre a revolta da não aceitação e percepção de que ele é universal nos tira a paz, todavia, os poucos momentos de paz necessária para abraçar o querer viver nos acontece justamente na acomodação da dor à nossa ordem, seja aceitando como algo que não podemos alterar, seja utilizando seu desconforto como motivação para superá-la de alguma forma. Tendemos à paz, mesmo na guerra, mesmo ao mais terrível sofrimento, mesmo às mais terríveis discórdias, mesmo nas mais duras crises existenciais buscamos alguma forma de paz, e até mesmo a tentativa de atentar contra a própria vida é uma forma, distorcida é claro, de encontrar a paz no desespero mais profundo oriundo dos sofrimentos da vida.

Por todo o arrazoado teórico supra analisado, parece que o hiponense não está disposto a aceitar passivamente o entusiasmo de Aristóteles com a sociabilidade natural humana. Curiosamente, no capítulo VII Agostinho começa a descrever os diversos níveis da sociedade com distinções semelhantes aos de Aristóteles: “Depois da cidade ou da urbe vem a orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os seguintes estágios: casa, urbe e orbe” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 7). Todavia a semelhança para por aí, pois toda a argumentação será no sentido de demonstrar que a real esperança para a felicidade almejada, diversamente do estagirita, não será encontrada na sociedade, seja qual for seu nível de desenvolvimento.

2 Relação entre a felicidade e a justiça e injustiça social

A todo o momento jornais, redes sociais, novelas e séries, filmes e documentários, e até mesmo um breve passeio em nosso bairro, testemunham que as relações sociais econômicas são deveras desiguais, de forma que essa desigualdade se transforma em uma real relação de poder, na medida em que os que possuem muito pouco ou

nada têm, se relacionam em situação de submissão com os que possuem muito ou pelo menos se encontram em condições de ajudar os primeiros. Essa submissão de um homem a outro é justa? Seria possível existir felicidade, principalmente por parte do que está submisso, nessa relação social tão desigual? E questionando da forma agostiniana: a submissão de um homem a outro faz parte da ordem natural? Na *De civitate Dei* e no *In Epistolam Ioannis ad Parthos* de maneira diversa Agostinho enfrenta esse desconfortável assunto, assim doravante investigaremos de forma reflexiva de que maneira esses textos colaboram para pensar essas relevantes questões.

Em várias obras o hiponense teoriza, em muitos textos apologeticamente, a ideia de que o cosmos é um todo ordenado holisticamente, e essa ordem holística que confere unidade à ordem além de outras características igualmente é hierárquica. Levando-se em consideração que hierarquia é justamente a submissão de uma criatura à outra de espécie distinta ou conforme o caso da mesma espécie, podemos dizer que a submissão faz parte da ordem natural, ou da ordem criada originalmente por Deus. Essa ordem hierárquica sofreu forte influência da ideia presente no neoplatonismo de Plotino da gradação ontológica a partir do *Uno* até a matéria sensível, que em síntese afirma que a hipóstase superior do *Uno* sendo potência inesgotável (Cf. Plotino, *En.*, V, 3, 16; 4, 1; VI, 9, 6, 5-14), emana poder infinito sem nunca diminuir seu poder gerando assim a hipóstase do *Nous* (Cf. Plotino, *En.*, V, 2, 1), que lhe é inferior e rito contínuo a hipóstase do *Psyché* que é inferior ao *Uno* e ao *Nous* (Cf. Plotino, *En.*, V, 1, 6). A última gradação ontológica propagada do *Uno* é a matéria sensível, que advém do *Uno*, logo é inferior a tudo, pois possui grau ínfimo de unidade, não tendo assim potência para gerar outra realidade inferior (Cf. Plotino, *En.*, V, 1, 2).

Destarte, essa herança neoplatônica permitiu a Agostinho pensar a natureza hierarquizada, em que o superior deverá sempre ser superior ao inferior, e na hipótese de uma inversão hierárquica teremos algo fora da ordem. Essa ordem de submissão serve para as diversas espécies de seres na composição da natureza, e inclusive nas partes que constitui ontologicamente o ser humano, pois o corpo sendo inferior a alma deve estar submisso a ela, e o homem (corpo e alma) deve submissão total à Deus que lhe é superior ontologicamente (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 21, 1; 27). A despeito dessa corrente de submissão presente na ordem natural, essa mesma lógica não serviria para categorizar as relações entre os seres humanos, pois para haver submissão devido à hierarquia segundo a ordem, se faz necessária superioridade ontológica de uma entidade com relação à outra, e os seres humanos são iguais ontologicamente, diferindo em outros aspectos que não autorizam a submissão natural

de um homem a outro. Como nos esclarece essa interessante perícopre do *De civitate Dei*:

Trata-se de prescrição da ordem natural. Assim Deus criou o homem. Domine, diz, os peixes do mar, as aves do céu e todo réptil que se move sobre a terra. Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem [...] (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 15).

A despeito do fato da gradação ontológica que estabelece as relações de submissão, o homem sendo superior à natureza deve subjugar-la, mas nenhum homem está autorizado pela ordem natural a subjugar a outro, pois todos os homens são detentores de alma racional e essa faculdade os torna imagem e semelhança de Deus (Cf. AGOSTINHO, *De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 21-22; *De ord.*, II, 19, 49; *De vera rel.*, 29, 53). Subjugar outro homem seria uma ação que não respeita a dignidade de um ente que é imagem e semelhança do Criador. Todavia, é inegável a existência dessa subjugação, de forma que na própria ordem política, social e econômica essa hierarquia que torna a todos desiguais em importância, se tornou algo tão natural que em certo sentido podemos afirmar que é a maneira como a própria sociedade se organiza para fazer a vida em sociedade funcional e menos caótica. Segundo o pensador, essa aparente naturalidade da submissão entre os homens é fato, e existe uma explicação: embora não faça parte da ordem natural, foi incorporado à ordem.

Assim, na compreensão do ilustre filósofo cristão, a submissão de um homem a outro não é algo naturalmente ordenado por Deus, mas algo que foi acrescentado pelo pecado, que foi o desvio original humano dos propósitos do Criador. Devido ao pecado, a ordem foi alterada, e em certo sentido desordenada, de forma que se tornou expediente comum o subjugar de um ao outro, não obstante o hiponense entende que essa corrupção à ordem foi absorvida pela ordem, e depois dessa revolução que gerou essa nova ordem inaugurada pela queda, Deus utiliza da submissão como uma das formas para punir o pecado. Como nos esclarece o pensador: “A causa primeira da servidão, é, pois o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça [...]” (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 15).

A submissão acomete a todos indistintamente, inclusive aos servos de Deus, entretanto, esses cientes que essa submissão é consequência justa do pecado se conformam mais facilmente com a situação, além do fato da plena convicção de que essa existência terrena é apenas parte da jornada, pois a vida continuará de

forma perfeita e sem subjugação no pós-túmulo. Essas certezas que para o fiel são verdades inquestionáveis, a despeito do desconforto e da indignidade da submissão, trazem paz. E como a paz é fundamental para se alcançar a felicidade, mesmo em intensa subjugação gerada por uma submissão puramente social, que pode ser por quantidade de posses financeiras, status social, etnia ou raça que em específica sociedade possui maior ascensão social, etc, a consciência teológica cristã gera paz necessária para algum nível de felicidade.

Mesmo correndo o risco de certo anacronismo, podemos dizer que no aspecto supra a reflexão agostiniana no que tange à submissão favorece, mesmo indiretamente, o que está em posição de superioridade. Além disso, essa paz facilmente poderia ser chamada de conformismo, e aceitação acrítica da condição de subjugado, pois, porque perder a paz confrontando a situação de opressão se está imbuído por plena convicção de que na outra vida, que inclusive será eterna, não será subjugado por ninguém e terá todas as suas lágrimas, geradas por essa situação de certa humilhação, secas pelo próprio Deus. Essa paz tem custo altíssimo, a conformação, por todos os motivos elencados acima, com a injustiça social seja qual for sua manifestação, além de em certo sentido tornar subjugador uma espécie de parceiro de Deus, na medida em que Deus utiliza o subjugador em seu juízo ao pecado. Dessa forma, se sentir injustiçado seria aderir à falta de sabedoria em não reconhecer as consequências do pecado e o juízo divino, devendo-se na prática silenciar não só a voz do inconformismo, mas até a mais íntima voz do pensamento, sob o risco de ser injusta para com a sabedoria e perfeita justiça divina.

Outro fator que se deve considerar nessa discussão, é o fato de que Agostinho ao enxergar o assunto com o prisma teológico, pensa que apesar do sofrimento para quem é subjugado “[...] é preferível ser escravo de homem a sê-lo de paixão, pois vemos quão tiranicamente exerce seu domínio sobre o coração dos mortais a paixão de dominar, por exemplo (AGOSTINHO, *De civ. Dei* XIX, 15). Nesse fragmento vemos uma reafirmação de que o subjugado deve se conformar, nisso não há nada de novo, contudo o motivo nos revela algo a mais, pois é mais fácil ter paz na submissão que na paixão de dominar. Ou seja, de forma indireta o comportamento do poderoso é descrito como uma paixão pecaminosa da qual o dominador não consegue se livrar. É como se o poder sobre os outros se tornasse um tipo de dependência, infeliz dependência por sinal, que tira a liberdade do subjugador, de forma que enquanto o subjugado consegue ser livre ao menos mentalmente, o subjugador, em sua dependência do subjugar o outro, se torna escravo de seu servo. Enquanto o subalterno, ao servir

deve obedecer com afinco e em sua servidão encontra paz independente da ação do subjugador, esse último faz do subjugar algo que o completa, necessitando do subjugar constante como complemento para o sentido de sua vida. Temos a impressão que ante as possibilidades histórico-contextuais essa foi a crítica possível, demonstrando o quão atenta contra a dignidade humana a submissão social.

No *In Epistolam Ioannis ad Parthos* Aurélio Agostinho, a despeito do contexto distinto⁴ com relação à obra anterior, nos elucida algo importante acerca do assunto em análise: “[...] alguém pediu para ter muito dinheiro. Recebeu-o, mas para mal seu. Quando não o possuía, vivia tranquilo. Apenas começou a possuí-lo e tornou-se alvo de outro mais poderoso. Acaso não foi para a sua infelicidade que foi atendido?” (AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* VI, 8). Sabemos que o principal fator da desigualdade social está na disparidade extrema com relação às posses dos indivíduos, de forma que não é raro percebermos a existência de pessoas que são hiper milionárias, e outras que trabalham literalmente pelo pão de cada dia, pão esse insuficiente para permitir ficar sem fome alguma. Em situações como essa, será nítida a subjugação de um ao outro, e no fragmento supra nosso pensador cristão afirma que o dinheiro não constitui condição suficiente para a felicidade por te tirar a paz, pois os que muito têm, são frequentemente alvo da cobiça de quem possui mais, visto que ao possuir muito o indivíduo mesmo sem intenção ameaça o *status quo* de quem possui mais, sem falar que alimenta a cobiça dos que possuem menos que ele.

⁴ A *De civitate Dei*, foi escrito entre os anos 413 a 427, portanto, três anos após a queda de Roma por Alarico. A obra foi escrita com o incentivo de seu amigo e irmão de fé Marcelino, e a intenção fica absolutamente clara já nos primeiros capítulos do primeiro livro (Cf. AGOSTINHO, *De civ. Dei*, I, 1-10). Após a invasão de Roma pelos Godos de Alarico, alguns ao buscar os motivos pela queda de Roma propagavam a teoria de que o abandono à fé pagã e adesão ao Cristianismo tenha influído nessa queda. Entre outros motivos alegavam que a fé cristã, ao pregar amor universal e incondicional, igualmente estendia esse amor aos inimigos, logo esse comportamento de dar a outra face da pregação do Cristo, teria enfraquecido o ânimo guerreiro dos soldados, desembocando em incapacidade militar para defender a cidade dos ataques dos bárbaros (Cf. FITZGERALD, 2018, p. 235). Nos 22 livros do *De civitate Dei* Agostinho desenvolveu apologeticamente uma interpretação da história na perspectiva da fé cristã, escrevendo a primeira teologia e filosofia da história (Cf. LEÃO, In. AGOSTINHO, 2000, p. 17). Esse percurso apológico que defenderá em resumo que Roma entrara em declínio muito antes da profissão de fé ao cristianismo, é escrito estabelecendo a comparação entre duas cidades não geográficas, mas místicas que em síntese se distinguem por dois tipos de pessoas diferenciadas pelo objeto de seu amor: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terra; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela [...]. Naquela seus príncipes e as nações avassaladas vêm-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta servem em mútua caridade [...]” (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XIV, 28).

Além disso, embora dificilmente esse que muito tem se preocupará com a conquista do pão de cada dia, se desassossegará com a preocupação de aumentar sempre o que tem, e de não perder o que possui, mesmo sabendo que não levará sua fortuna consigo após a morte. Nessa perspectiva, embora com recursos financeiros super abundantes quando comparados com os muito pobres, não seria um exagero afirmar que os primeiros teriam menos paz e mais preocupações que esses últimos. Além do fato, de que se uma adversidade empobreça a todos, os mais pobres estariam bem mais preparados para se adaptar, pois seria uma situação semelhante à aquela que eles já vivem, e os ricos se adaptariam à nova realidade com extrema dificuldade. Assim, a depender da perspectiva, não ter dinheiro em grande quantidade pode ser algo positivo, na medida em que permite com maior facilidade a paz de espírito que todos buscam.

Apesar do arrazoado teórico que expomos acerca do desordenamento e ordenamento da submissão na ordem divinamente orientada, o filósofo africano não vê com o mesmo olhar quando essa submissão social acontece entre os cristãos. O “Comentário à primeira Epístola de São João” é um texto fortemente orientado para o amor, a tal ponto que é dito que esse é o único sinal que distingue o fiel do frequentador de igrejas ou admirador do cristianismo:

Já o contexto do Comentário à primeira epístola de São João é o seguinte: o texto foi escrito entre 413-418, Agostinho exercia o cargo de Bispo em Hipona, e no contexto que o imbuíu na elaboração do texto foi o combate ao cisma donatista que separava as igrejas da África. O cisma donatista surge no início de século IV, liderado por Donato, por consequência da interpretação do comportamento que a igreja deveria ter como as pessoas que apostataram a fé na época da última grande perseguição romana ao cristianismo desenvolvida pelo imperador Diocleciano. Os denominados donatistas entendiam que as pessoas que apostataram a fé entregando as escrituras às autoridades romanas devido ao decreto do mencionado imperador, não deveriam ser mais aceitas como autoridades eclesiais, e seus atos eclesiais não deveriam ser autenticados pela igreja. Assim, no ano 311 um grupo de cristãos liderados por Donato, solicitou a deposição do recém escolhido bispo de Cartago, Ceciliano, afirmando que a sua ordenação não era legítima por ter sido realizada pelo bispo Félix que o grupo acusava de apostatar da fé na perseguição de Diocleciano (Cf. CAIRNS, 1995, p. 84). Por fim, como a solicitação não foi aceita, elegeram outro bispo, o Majorino, e a igreja de Cartago ficou com dois bispos um donatista e outro católico, de forma que depois da morte Marjorino, Donato o sucedeu na sede cismática (Cf. MARKUS, in: FITZGERALD, 2006, p. 440-444). Em Hipona, o cisma era especialmente difícil, pois os donatistas eram em maior número, e contavam entre seus seguidores com pessoas mais simples como agricultores e autoridades locais, que muitas vezes boicotavam os católicos, boicote esses que iriam desde a proibição de venda de pães até o aumento de dificuldade em alguns processos para os católicos (Cf. BROWN, 2005, p.172, 281), tornando a vida do seguimento defendido por Agostinho um pouco mais difícil. O cisma donatista em sua versão mais radical se tornou violento, tendo um comportamento semelhante ao terrorismo atual, por parte do grupo donatista chamado de circuncelões. O fato é que, Agostinho estava no centro desse rio de animosidade de ambos os lados, e no texto em questão defende a tese de que o amor genuíno, fruto de uma real conversão deve ultrapassar todas as barreiras, inclusive a da inimizade consequente do cisma presente no contexto. Todos devem ser incondicionalmente amados, sejam eles católicos ou donatistas.

A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demônio. Todos podem fazer o sinal da cruz de Cristo. Todos podem responder: amém. Todos cantarem aleluia. Todos serem batizados. Todos frequentarem as igrejas [...]. Mas os filhos de Deus não se distinguiram dos filhos do demônio a não ser pela caridade (AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos*, V, 7).

Agostinho com certa frequência faz uso de três palavras latinas para se referir ao amor, notadamente, *dilectio*, *amor* e *caritas*. Apesar do fato de que essas palavras são utilizadas muitas vezes de forma intercambiável, no *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, não raramente aplica sentido distinto entre *dilectio* e *amor*, sendo o primeiro aplicado às coisas superiores (Cf. AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* VII, 4; VIII, 5), e o segundo dependendo do contexto, pode ser usado para as coisas superiores e inferiores, logo é o que possui o uso mais extenso e indeterminado (Cf. OLIVEIRA, 1989, p. 17). Se a palavra *amor* se referir às coisas inferiores como uma comida, por exemplo, possui a intenção de significar que se gosta demasiadamente desse alimento, e quando se refere aos homens a depender do contexto se refere à fraterna benevolência (Cf. AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* VIII, 5). Com relação à *caritas*, é o amor superior sem dúvida, podendo ser usado intercambiavelmente com *dilectio*, entretanto, guarda em sentido uma relação muito próxima de amor entre amigos, irmãos e pais, de forma que com não pouca frequência é utilizado como amor superior e caridoso para com o próximo (Cf. SARAIVA, 2006, p. 184, 185). No fragmento citado, Agostinho jogando com as palavras e seus sentidos, utiliza *dilectio* no começo (*Dilectio ergo sola discernit inter filios Dei et filios diaboli* - A caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demônio), e *caritas* no fim (*discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi charitate* - Mas os filhos de Deus não se distinguiram dos filhos do demônio a não ser pela caridade). Devemos perceber que *dilectio* e *caritas* são utilizadas em frases diametralmente com o mesmo sentido, quase como um paralelismo em que *caritas* reforça o sentido de *dilectio*. Nos parece que a intenção do autor é ressaltar a importância do amor na vida do fiel, visto que as duas palavras latinas usadas para expressar o amor mais elevado são utilizadas no mesmo parágrafo, como se o amor caridoso ao próximo (*caritas*), fosse uma expressão do amor mais elevado (*dilectio*) usado na relação entre os homens e Deus. Ou seja, com esse paralelismo em que primeiro aparece *dilectio* e depois *caritas*, possivelmente além de ressaltar a importância do amor na vida do cristão, nas entrelinhas se afirma

que o amor ao próximo é uma expressão do amor à Deus.

Dessa forma, o amor sendo expressão de uma relação verdadeira com Deus, igualmente é segundo o texto em análise, a única evidência da verdadeira fé, e sem essa evidência, qualquer expressão de fé se constitui em mera hipocrisia. Assim, ao menos por parte do cristão que deve amar ao próximo com o amor de Deus, não lhe é permitido submeter o outro sob o risco de demonstrar que a sua fé é apenas religiosidade exterior. No restante da obra Agostinho segue essa mesma toada, utilizando imagens ilustrativas muito fortes, como a do homem que beija o rosto de alguém lhe pisando os pés com os sapatos repleto de pregos, expressando a ideia do homem que diz amar a Deus, sem possuir o devido amor para com o próximo (Cf. AGOSTINHO, *In ep. Joan. ad Parthos* X, 8).

Em suma, vimos que por motivos distintos, as relações sociais por si só não nos trarão a felicidade nas duas obras analisadas nesse artigo. Se no livro XIX do *De civitate Dei* a sociabilidade frequentemente nos tira a paz, e essa é condição de possibilidade para a felicidade, pois como podemos conceber algum conceito de felicidade que a paz de alguma forma não esteja presente? Por outro lado no *In Epistolam Ioannis ad Parthos* a ênfase é no amor, o amor bidimensional, ou seja, o amor a Deus que gera o amor ao próximo, e, por conseguinte do amor ao próximo, que é a única evidência confiável do verdadeiro amor a Deus, sem esse amor a felicidade é impossível. A despeito de ênfases teóricas distintas, percebemos coerência nessa aparente discrepância, de forma que se por um lado percebemos que a paz, que sempre procuramos mesmo em sofrimento e dor intensa, é o *pondus* da existência humana. Por outro lado, podemos concluir que essa paz almejada e buscada a qual todos tendem, só se torna plena na *dilectio*. Levando em consideração a relação entre a paz, o amor e a injustiça social, existe certa tentativa de acomodação por parte do indivíduo que sofre, pois embora ao sofrer situações injustas, como a submissão por exemplo, possa sentir sofrimento que atenta contra a sua dignidade de um ser criado à imagem e semelhança de Deus, sendo cristão ele tem plena consciência que esse nunca foi o plano original divino, mas foi um expediente consequente da queda. E para manter a paz interna que é fundamental a uma vida equilibrada, esse indivíduo aceita essa situação que pensa não poder alterar, todavia, nos questionamos: até que ponto essa situação de injustiça social devido às desigualdades sociais de diversas naturezas, são aceitas porque de fato não se podem mudar, ou não se muda por serem aceitas pelos motivos que expomos, gerando um comodismo acrítico? O fato é que embora a injustiça social, na medida em que impõe uma submissão de um

ao outro em alguma medida, medida essa a depender do tamanho da desigualdade social, é fundamentalmente contra a dignidade humana, mas tenha sido incorporada à ordem pelo juízo Divino, ao menos na relação entre os indivíduos partícipes da Cidade de Deus isso não é permitido devido à ação do amor bidimensional na vida do fiel. Logo, Agostinho era homem de seu tempo, sendo homem fortemente engajado nas questões de seu tempo, foi profundamente marcado pelo contexto histórico de sua época e pela teologia de seu tempo, de forma que todas essas marcas estão presentes de maneira indelével em seus textos, não sendo coerente cobrar um posicionamento menos conformista com relação às injustiças sociais diversas.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II. (Coleção Pensamento Humano).
- _____. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.
- AGUSTÍN, San. *La Ciudad de Dios*. In: Obras completas de San Agustín. Trad., introd. y notas de Jose Moran. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1958, vol. XVII, Libros XIII-XXII.
- _____. *Exposición de la epístola de San Juan a los Partos*. In: Obras completas de San Agustín. Trad., introd. y notas de Jose Moran. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1959, vol. XVIII, p. 192-362.
- _____. *Del Génesis a la letra*. In: Obras completas de san Agustín. ed. bilingüe. Trad, introd. Y notas de Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1957. tomo XV, p. 569-1271.
- _____. *Del orden*. In: Obras completas de San Agustín. 6. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994. tomo I, p. 587-772.
- _____. *De la verdadera religion*. In: Obras completas de san Agustín. ed. bilingüe Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 2011. tomo IV, p. 3-203.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de

Brasília, 1997. 321p.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.

CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2. ed. Trad. de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

FITZGERALD, Allan. (org.). *Agostinho através dos Tempos: uma enciclopédia*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud e Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018.

LEÃO, Emmanuel Carneiro, In: AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 5. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 2000. Parte I. (Coleção Pensamento Humano).

MARKUS, Robert A. *Donato, Donatismo*. In: FITZGERALD, Allan. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006. p. 440-445.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 7-24.

PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 2008. liv. V, VI.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino – Português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.