



FACULDADE PAULUS DE COMUNICAÇÃO E TECNOLOGIA

FELIPE OLIVER BOGA - RA: 100591

BACHARELADO EM FILOSOFIA – 4º SEMESTRE

**SOBRE A CONCEPÇÃO DO AMOR DE CARIDADE COMO FUNDAMENTO DA
COMUNIDADE A PARTIR DA TRADIÇÃO CRISTÃ NA CRÍTICA DE MAX
SCHELER**

SÃO PAULO

2023

Resumo: Este projeto aspira discutir os problemas levantados por Max Scheler na IV parte do livro *Do eterno no homem* sobre a concepção de amor cristão e o ideal de comunidade, mostrando a importância da noção de amor natural e amor sobrenatural em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Amor; Caridade; Comunidade; Modernidade; Medieval; Ética; Filosofia; Max Scheler; Hannah Arendt; Santo Agostinho; Santo Tomás de Aquino;

Abstract: This project aims to discuss the problems raised by Max Scheler in the IV part of the book *On the Eternal in Man*, about the conception of Christian love and the ideal of community, showing the importance of the notion of natural love and supernatural love in Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas.

Keywords: Love; Modernity; Community; Medieval; Ethic; Philosophy; Max Scheler; Hannah Arendt; Saint Augustine; Saint Thomas Aquinas

1. INTRODUÇÃO

O problema levantado por Max Scheler sobre a concepção cristã do amor e o humanitarismo pode ser resumindo da seguinte forma: o amor cristão é substituído pelo bem-estar terreno, já que não é mais a parte espiritual do homem que é essencial, alma e graça, mas o amor ao homem enquanto homem e os bens corpóreos. Segundo Scheler, tal distinção gera efeito particularmente deletério no que diz respeito ao conceito de comunidade, como fundada no amor de Deus. Diante deste problema, busca-se verificar e explorar a concepção medieval do amor na medida em que ela aponta para outro modo de conceber o amor, destacando seus fundamentos filosóficos. Nas palavras do autor:

Não é mais a sua parte espiritual invisível, a sua alma e sua graça - solidariamente incluídas na parte conjunto dos filhos de Deus - que são tocados em primeiro lugar por aquele novo assim chamado amor aos homens e apenas aos homens; e os bens corpóreos e o bem-estar também só são tocados por esse amor na medida em que eles condicionam concomitantemente a sua perfeição e bem-aventurança. Esse amor diz respeito antes de tudo muito mais a esse bem-estar e só concerne aos bens do espírito e à alma, na medida em que condiciona concomitantemente o fomento desse bem-estar. (SCHELER, 2015, p.500).

Nessa visão, o amor é valioso enquanto meio, importante na medida em que amplia o “bem-estar e a felicidade sensível do homem ou de grupos humanos”. Ou seja, não pede bem-estar em virtude do amor, mas, ao contrário, requer o amor em virtude do bem-estar. Como exemplo, Scheler cita a máxima de Jeremy Bentham: “A maior felicidade do maior número” (SCHELER, Max. 2015, p.501).

Scheler ressalta o papel do amor de Deus como fundamento da comunidade, não concebido apenas enquanto “comunidades terrenas” e suas numerosas possibilidades, mas “sob o pano de fundo divino dessa comunidade suprema e concludente de todas as naturezas espirituais”. Que, na visão do autor, só pode ser plenamente atingida na medida em que nos vemos como participantes e, portanto, responsáveis, por uma comunidade de almas, cuja máxima culmina no mandamento de amor ao próximo “mergulhando na raiz comum do amor a Deus” (SCHELER, Max. 2015, p.513).

Esta pesquisa propõe a identificar os aspectos destacados por Max Scheler de seguinte forma: primeiro, apresentar o conceito de amor natural e amor de caridade como concebido por Tomás de Aquino; finalmente, expor o elemento distintivo dentro dessas concepções, a saber, o papel de “a sua alma e sua graça”, abordando o conceito de caridade e sua relação com o ideal de comunidade, comparando-o à visão de amor terrena, na medida que constituem exemplos do “humanitarismo” destacado por Scheler.

1.2 DEFINIÇÕES INICIAIS

Na questão 26 da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino discute em quatro artigos a antropologia do amor quanto ao concupiscível, às paixões, à dileção e se a divisão do amor em amor de concupiscência e amor de amizade é conveniente.

Primeiro deve estabelecer-se uma definição básica, o amor é um movimento, uma inclinação, em direção do amado.¹ Tal fenômeno, dá-se nos três apetites. No apetite natural, deseja-se o que convém por natureza, trata-se das necessidades básicas, como sede ou fome (nele não há juízo livre); no apetite sensível, o qual compartilhamos com o resto dos animais irracionais, dá-se pelos sentidos (com presença de juízo livre parcial na medida em que obedece ao apetite intelectual); e o apetite racional ou intelectual, também chamado de vontade (com juízo livre). Nas palavras de Tomás de Aquino: “Ora, em qualquer destes

¹ ST II q.26.a.1.

apetites, chama-se amor o princípio do movente que tende para o fim amado” (ST II q.26.a.1).

Na sequência, analisa-se se o amor é uma paixão². As paixões estão relacionadas aos sentidos, isto é, padecer ou sofrer certa modificação. Para Tomás de Aquino, as paixões da alma se subdividem em concupiscível, sendo um apetite pelo bem deleitável; e irascível, de aquisição mais difícil. Ainda sobre o amor, Tomás escreve:

A primeira mudança do apetite pelo objeto apetecível se chama amor, que não é senão a complacência no objeto apetecível, da qual resulta o movimento para esse objeto, que é o desejo; e por último, o repouso, que é a alegria. Assim, pois, constituindo o amor numa mudança do apetite pelo objeto apetecível, é evidente que o amor seja uma paixão: em sentido próprio, enquanto está no concupiscível; em sentido geral e lato enquanto está na vontade (ST II q.26.a.2).

Quanto a dileção, segundo Tomás, há três palavras que a identificam sob certo modo, são elas: amor, caridade e amizade. A dileção “acrescenta ao amor uma eleição precedente” (ST II q.26.a.3), ou seja, o amor e a dileção se identificam no amor intelectivo, está na vontade³ e não no concupiscível.

Por último, Tomás faz distinção entre amor de concupiscência e amor de amizade. Enquanto o primeiro tende tanto para o bem que ser quer para outro quanto a si, o segundo tende para o bem de outro, para o qual se quer o bem. Assim, o amor de concupiscência é relativo, por ser mais interessado, e o bem de amizade é absoluto, ao buscar ser desinteressado, pois se ama para que o outro obtenha um bem, e por si.

1.2 AS CAUSAS

Tomás de Aquino aborda as causas do amor sob quatro aspectos: se o bem é causa do amor, se o conhecimento é causa do amor, se a semelhança é causas do amor, e se alguma outra paixão é causa do amor.

O objeto do amor é sua causa, a qual é uma força passiva contida na potência apetitiva, e percebido como um bem. O objeto desperta no amante uma inclinação por meio de certa conaturalidade e complacência.⁴ Isso não significa que o objeto amado seja um bem, mas é percebido como tal. O mal nunca é amado senão como bem relativo, ou seja,

² Do latim *passio*, implicando uma modificação passiva. (ABBAGNANO, Nicola. 2012, p.861).

³ O conceito aparecerá novamente adiante e será melhor definido.

⁴ ST II q.27.a.3.

apreendido equivocadamente como bem absoluto. Logo, o bem é causa do amor, sob dois aspectos, absoluto ou relativo.

O bem é objeto do apetite quando apreendido, logo, o conhecimento também é causa do amor. Mas amor, diferente do conhecimento da ciência, não requer já ter a coisa de alguma forma, que necessita de algum conhecimento ou ponto de partida prévio para prosseguir. Por isso, é possível amar o objeto em proporção maior do que se conhece.

A semelhança deve ser considerada sob dois aspectos: o amor de amizade, ou benevolência; e o amor de concupiscência, ou do útil e deleitável. No primeiro, o amante e o amado tem o mesmo ato, e quer o bem do amado como o quer para si; no segundo, o amado possui em ato o que o amante em potência, pois, “o que existe em potência tem o apetite de seu ato, e se possui sentido e conhecimento se deleita em sua consecução” (ST II q.27.a.3). Ou seja, deseja algo para si, que está contido no outro, assim, ama a si mais do que ao outro, isso porque “para si é uno na substância” e em relação ao outro é “uno na semelhança de alguma forma”. E ao ver-se impedido de seu próprio bem, o semelhante se torna odioso.

Segundo Tomás, não há nenhuma outra paixão da alma sem pressupor algum amor, pois, toda paixão da alma resulta em movimento ou repouso na coisa, que decorre, como já foi dito, de certa conaturalidade ou adequação (ST II q.27.a.4). Por esse motivo, o desejo já pressupõe o amor dessa coisa.

1.3 A UNIÃO

Tomás afirma que a união entre amante e amado ocorre de duas formas: real, quando o amado e o amante estão fisicamente juntos; e segundo o afeto, ao tratar de uma apreensão da união. O amor gera uma união efetiva, porque move o amante a fruir do amado de modo a buscar sua presença, e segundo o afeto, a união se faz formalmente⁵, referido-se à união ou ao vínculo. E não há amor sem união de afeto, e ela tende a levar à união real, ou seja, à presença física (ST II q.28.a.1).

Embora a união entre amado e amante se dê de duas formas, há, quanto ao amor em si, três formas de união, são elas: a substancial, pela qual alguém ama a si; a união segundo mútua adaptação do afeto, trata-se uma união de semelhança à união substancial, presente tanto no amor de concupiscência (como algo que lhe pertence) quanto no amor de amizade

⁵ No sentido aristotelístico, isto é, o amor é a causa formal da união, sua forma, que lhe confere sua natureza e eficácia.

(amado como a si mesmo); e a união real, fundada na conveniência do amor. Sobre a união real, Tomás de Aquino escreve:

(...) como refere o Filósofo, no livro II da *Política*, Aristóteles disse que “os amantes desejariam fazer-se uma coisa de ambos”, mas como isso resultaria “na destruição de ambos e de cada um deles”, buscam a união que é conveniente e própria, ou seja, que juntos vivam, conversem e estejam unidos em outras coisas semelhantes (ST II q.28.a.1).

Como já foi dito, somente a duas últimas pertencem à relação entre amante e amado e, assim, Tomás demonstra que a união é efeito do amor, tanto a união real quanto a união segundo o afeto.

2. A CARIDADE E A VIRTUDE

Para compreender a caridade, é importante deter-se na relação entre a caridade e a virtude. Embora a caridade possa ser considerada uma virtude moral, pois, seus atos são em relação ao outro, não o é pelo mesmo motivo da justiça. Já que a motivação da justiça é um certo “débito legal” e a caridade se funda em um “débito amigável”, isto é, um benefício gratuito. No entanto, ainda que seja virtude, a caridade se funda principalmente na bondade divina, e não na virtude humana (ST V q.23.a.3).

Dentre as virtudes, pertence às virtudes teologais. Isto é, a fé, a esperança e a caridade. Segundo Tomás, assim como as virtudes morais dependem da prudência, todas as virtudes dependem da caridade. O amor de caridade busca à bem-aventurança, isto é, ao fim último que é o repouso em Deus. E na medida em que a caridade cuida o fim último, a bem-aventurança eterna, ela abrange e considera todos os atos humanos, logo, como a virtude desses atos, toda virtude depende da caridade (ST V q.23.a.3).

Em suma, a caridade é uma amizade do homem com Deus, e o próximo é amado pela caridade através de Deus. Há duas espécies de amizades: segundo seu fim, dividido em amizade útil, deleitável e honesta, e segundo os gêneros de comunhão, dividido em consanguíneos, concidadãos, etc. A primeira espécie está fundada na “comunhão natural” e a segunda na “comunhão civil”. Contudo, o fim da caridade é único: a comunhão da boa-aventurança eterna⁶.

⁶ Isto é, cuida do destino eterno da alma.

Com efeito, Tomás considera que sem a caridade não pode haver virtude verdadeira. Todo bem se orienta em relação a determinado fim e só pode haver dois fins: fim último e particular. Embora possa haver virtude sem caridade ao se tratar de bem verdadeira, e não aparente, não pode essa virtude ser considerada absolutamente. A caridade é a virtude que orienta as demais virtudes para seu fim último. A caridade, encontra-se na vontade. Assim, urge fazer a distinção entre o amor que reside no concupiscível, pertencente ao apetite sensível, e a caridade, pertencente ao apetite intelectual. O concupiscível não atinge o bem divino porque é de ordem inteligível, cabendo somente a vontade⁷ (ST V q.24.a.1).

Mas noção de caridade, como fundada em relação a Deus, pode suscitar certa hesitação quanto ao ato de vontade do homem na participação do amor, isto é, a livre escolha do amor. Nesse sentido, Tomás se opõe a Pedro Lombardo, que afirmava que a caridade provém do Espírito Santo que habita na alma sem ser mediado por hábitos ou atos virtuosos, o que resultaria na ausência de mérito no ato de amor. Para Tomás, a vontade é movida a amar pelo Espírito Santo de maneira que a vontade seja a causa que produz o ato (ST V q.23.a.2). A caridade age como uma forma, mas sua eficácia depende da potência do agente, embora se funde principalmente na bondade divina. Isso porque Deus “move todas as coisas para seus devidos fins, infundiu em cada uma delas as formas que os inclinam para os fins que ele mesmo determinou (...)” (ST V q.23.a.2). Assim, na caridade, há participação de Deus através de sua graça.

A caridade, ou seja, a amizade do homem com Deus fundada na boa-aventurança, não é da ordem dos bens naturais, mas um dom gratuito que excede o poder da natureza e, portanto, não pode ser adquirida por forças naturais. Segundo Tomás, trata-se da infusão da graça pelo Espírito Santo, sob o modo já explicado, mediada por hábitos e atos virtuosos mediante a vontade (ST V q.24.a.2).

2.1 A CARIDADE E A COMUNIDADE

Para haver amizade, segundo Aristóteles, precisa haver amor de benevolência, no qual queremos o bem do ser amado. Diferente do amor de concupiscência, no qual ser quer para nós o bem que há no amado. Tomás cita como exemplo o amor pelo vinho ou pelo cavalo, trata-se do amor natural como definido anteriormente. No entanto, só a benevolência não basta, precisa haver reciprocidade para haver comunhão. O amor fundado sobre a comunhão

⁷ Há dois gêneros de conhecimento: o conhecimento sensível, dado pelas potências apetitivas sensíveis, e o conhecimento intelectual, no qual se encontra a vontade. Nas palavras de Henri-Dominique Gardeil: “(...) pela primeira dessas faculdades [os sentidos], o objeto é entendido como bem particular, pela segunda [pela inteligência], ele é atingido sob a razão universal de bem” (GARDEIL, Henri-Dominique. 2013, p.164 - 165).

do homem com Deus, é a caridade. Portanto, há dois tipos de vida. A vida exterior, corporal e sensível; e a vida espiritual, pela qual se estabelece relação com Deus. São as condições terrenas que impõe limites a nossa caridade:

Na nossa condição presente, esta sociedade é ainda imperfeita, pelo que diz o Apóstolo: “Nossa sociedade está nos céus”. Mas alcançará sua perfeição na pátria, quando “os servos de Deus lhe prestarão culto e verão a sua face”, segundo o Apocalipse. Por esta razão a nossa caridade não é perfeita nesta vida, mas o será no céu. (ST V q.23.a.1).

Sobre a perfeição da caridade, Aquino considera a caridade sob dois modos e a separa delas de três maneiras. Primeiro, considera-a em relação ao objeto amado, no qual a caridade é perfeita quando se ama o objeto na proporção em que ele é amável. Como Deus é infinitamente amável e nenhuma criatura pode amá-Lo infinitamente, sob esse modo, a caridade é imperfeita. Em segundo lugar, considera-a em relação a quem ama, sendo perfeita quando se ama o máximo que se pode amar. Isso ocorre de três maneiras: quando o coração do homem está elevado sempre e atualmente em Deus, trata-se da caridade da pátria contida no trecho acima e ela é impossível nesta vida; a segunda é dedicar-se a Deus em tudo, exceto as necessidades de vida presente, é possível, mas não comum; e a terceira maneira é quando o homem não quer nada que seja contrário a Deus, comum a quem participa da caridade⁸ (ST V q.24.a.8). E a razão pela qual o amor ao próximo possui seu fundamento no amor de Deus é a intenção de que o próximo esteja unido com Deus (ST V q.25.a.1).

Segundo Scheler são com essas limitações que as “comunidades terrenas” também se deparam, ainda que fundadas na caridade de Deus. Percebe-se, assim, a repercussão das limitações da caridade sobre o ideal de comunidade. De forma muito semelhante, escreve Scheler:

Não há nada mais claro é mais certo para nossa razão, para o nosso coração do que o fato de nunca poder ser totalmente suficiente para nós nenhuma dessa comunidade terrenas fáticas *particulares* (família, comunidade, Estado, nação, amizade etc), independentemente do grau de seu aperfeiçoamento histórico possível, e de eles nunca poderem satisfazer completamente o nosso coração. (...) essa exigência da razão por uma comunidade cada vez mais rica, mais abrangente e mais elevada só

⁸ Tomás divide a caridade em três graus de perfeição possíveis: incipiente, proficiente e perfeita (sob o modo de quem ama o máximo que se pode amar). Respectivamente, são: a capacidade de afastar-se do mal e resistir às tentações; a aproximação do bem, fortificando as virtudes; e o esforço para unir-se a Deus, o repouso Nele (ST V q.24.a.9).

encontram a sua conclusão possível e a sua satisfação plena em *uma* ideia: na ideia de uma comunidade do amor e do espírito com uma pessoa espiritual infinita, que se mostra ao mesmo tempo como a origem, o fundador e o senhor suprema de todas as comunidades espirituais possíveis, assim como de todas as comunidades terrenas fáticas. (SCHELER, Max. 2015, p.512).

Scheler está evocando a noção de boa-aventurança. Para ele, essa necessidade espiritual, a busca pelo pertencimento perfeito, é “prova sociológica” de Deus. Pois, somente à luz de uma comunidade com um Deus pessoal se tranquiliza “o ímpeto e o progresso necessariamente infinito das ideias para além de todas as comunidades visíveis finitas” (SCHELER, Max. 2015, p.512). Ainda sobre essa necessidade espiritual, o sociólogo norte-americano Robert Nisbet, destaca a seguinte passagem do Grande Inquisidor, de Dostoiévski, sobre a busca do homem pela comunidade absoluta:

Não há preocupação mais constante e torturante para o homem do que, estando livre, encontrar depressa a quem sujeitar-se. Mas o homem procura sujeitar-se ao que já é irrefutável, e irrefutável a tal ponto que de uma hora para outra todos os homens aceitam uma sujeição universal a isso. Porque a preocupação dessas criaturas deploráveis não consiste apenas em encontrar aquilo a que eu ou outra pessoa deve sujeitar-se, mas em encontrar algo em que todos acreditem e a que se sujeitem, e que sejam forçosamente todos juntos. Pois essa necessidade da *convergência*⁹ na sujeição é que constitui o tormento principal de cada homem individualmente e de toda a humanidade desde o início dos tempos (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. 2021, p.352).

A necessidade não é apenas atestada enquanto carência espiritual, mas o ideal de comunidade serve como analogia ascensional até Deus. Já que há uma distinção fundamental entre amar a Deus para depois amar os homens e aprender amar a Deus por meio do amor aos homens¹⁰. Inclusive, Nisbet comenta o seguinte sobre a filosofia de Santo Tomás:

⁹ Na citação original de Nisbet, em inglês, usa-se a palavra *comunidade* em vez de *convergência*. Segue a citação: “*So long as man remains free he strives for nothing so incessantly and painfully as to find someone to worship. But man seeks to worship what is established beyond dispute, so that all man will agree at once to worship it. For these pitiful creatures are concerned not only to find what one or the other can worship, but find something that all will believe in and worship; what is essential is that all may be together in it. This craving for community* of worship is the chief misery of every man individually and of all humanity from the beginning of time*” (NISBET, Robert. 2019, p.38).

¹⁰ Cabe ressaltar, embora o fundamento do amor ao próximo pela caridade seja o amor de Deus, como já foi dito, a percepção de tal fenômeno pode ser subsidiada pela ordem terrestre estabelecida, que pode facilitar tal percepção ou dificultá-la. Não havendo, assim, contrariedade lógica entre o fundamento do amor provir de Deus e a percepção que se faz desse amor através do amor aos homens, o que está em harmonia com a processo de conhecimento em Santo Tomás a partir do sensível e em direção aos entes mais abstratos.

A imensa influência de toda a filosofia do organismo e sua relação com a doutrina da grande cadeia do ser, que via cada elemento como gradação infinitesimal da ascensão a Deus, apoiou e deu razão para a profundamente sustentada filosofia da comunidade¹¹ (NISBET, Robert. 2019, p.74. Tradução livre.)

Contudo, embora a busca pelo pertencimento perfeito de Scheler e a necessidade de “convergência” identificada por Dostoiévski sejam sugestivas do ideal de comunidade, não servem de “prova sociológica”, nem podem ser o fundamento da comunidade. Tampouco a fé isolada em Deus ou “o desejo e a relação retrospectiva”¹² como intuição da comunidade são suficientes, como será visto no terceiro capítulo. A comunidade está fundada sobre um fato histórico.

2.2 A CARIDADE E O AMOR AO PRÓXIMO

Como já foi dito, o hábito da caridade se estende para além de Deus, alcançando o próximo. Os homens são instrumentos da salvação de Deus, pelo amor da caridade, e tal amor deve estender-se a si mesmo e aos pecadores e inimigos. Inclusive a noção de amor para si ajuda apreender o amor ao próximo. Tomás afirma que cada um possui uma unidade em si, sendo ela mais forte que a união pela qual no relacionamos uns aos outros, e essa unidade é a base para a união, pois a unidade “é a forma e a raiz da amizade”, conforme explica Aristóteles no livro IX da Ética: “Os sentimentos de amizade que temos para com os outros vêm dos que temos para conosco” (ST V q.25.a.4). Tomás explica que a injunção “amarás ao teu próximo como a ti mesmo”, pressupõe o amor de si porque “o modelo é anterior a cópia”¹³ (ST V q.26.a.4) Portanto, a caridade do homem estende-se para si¹⁴. Já amor ao pecador dá-se na medida em que se ama a natureza humana capaz de bem-aventurança, de tal modo que se ama o pecador, mas não o pecado nele, porque detestar o mal do pecador é amar o bem dele (ST V q.25.a.6).

O amor de caridade, contudo, não exclui a punição, e ao se tratar de pecado danoso para os outros, o amor da caridade elege o bem comum à pessoa privada. Quanto aos

¹¹ No original: “*The immense influence of the whole philosophy of organism and that of the relates doctrine of the great chain of being, which saw every element as an infinitesimal gradation of ascent to God, supported and gave reason for the deeply held philosophy of community*”. Segundo Nisbet, tal premissa foi desafiada pelo realismo metafísico do nominalismo de Guilherme de Ockham.

¹² Conceito destacado pela Hannah Arendt. Trata-se do desejo compreendido como sinal de realidade ultramundana. Será explorado no terceiro capítulo (ARENDT, Hannah. 1997, p.153).

¹³ Inclusive, por esse motivo, Tomás esclarece que não é lícito pecar para impedir o pecado de outro.

¹⁴ Esse amor de si é um bem verdadeiro, segundo a razão, não relativo, pois o homem pode desejar o bem ilusório. Por exemplo, mediante o vício, o que não corresponde ao amor de caridade.

inimigos, seja pessoal ou inimigo da pátria, seria perversão amar neles a inimizade que nos é contrária, mas enquanto capazes de boa-aventurança, não são contrários e, portanto, nesse sentido, deve-se amá-los (ST V q.25.a.8).

O homem é um composto de alma e de corpo, há, portanto, aquilo que o Apostolo¹⁵ chama de “homem interior” e “homem exterior”, e é próprio dos bons apreciar sobre tudo os bens da alma racional, assim como é próprio dos crerem que o principal neles é a natureza sensível e corporal. Por isso, na amizade, os bons desejam para o próximo, sobretudo, bens espirituais, enquanto os maus desejam os bens exteriores em detrimento dos bens espirituais. A caridade, pertencendo à vontade, prioriza o “homem interior”, ou seja, os bens da alma racional, sendo ela o principal no homem e secundária é a natureza sensível e corporal (ST V q.25.a.7). O amor natural, a inclinação em direção ao objeto, sem o dom da graça, encontra-se pervertido¹⁶.

Cabe explicitar e aprofundar essa distinção entre o amor natural e caridade já mencionada antes de adicionar o elemento da comunidade como fundada no amor ao próximo mediante a caridade. Como já foi abordado, segundo suas causas e efeitos, o amor é movimento que inclina o amante e direção ao objeto amado, e, enquanto tal, encontra-se tanto no apetite natural quanto no apetite intelectual, lugar da vontade. O desejo pressupõe o amor da coisa, compreendida como bem. O bem pode ser desejado pela cobiça (*cupiditas*) ou pela caridade (*caritas*), termos empregados por Santo Agostinho (ARENDT, Hannah. 1997, p.25). Assim, a estrutura do desejo, distingue-se pelo objeto a que visa. A cobiça é o desejo pelas coisas temporais, logo, por aquilo que está sempre exposto ao perigo de ser perdido pelo devir. A própria situação contingente da vida está sujeita a perda pela morte do corpo. Já a caridade, como já vimos, é a boa-aventurança pela graça que se funda na comunhão com Deus. A beatitude, então, consiste na posse e na segurança desse do bem, levando a uma distinção fundamental: a caridade retira o medo. O amor almeja a vida e quer afastar o mal da morte (ARENDT, Hannah. 1997, p.19).

A cobiça visa ao que está fora de si, deseja aquilo do qual não depende inteiramente de seu poder, e o medo é a expressão mais contundente da falta de poder sobre a própria vida. Só em Deus a criatura pode encontrar a autonomia que almeja, ou seja, o não depender do mundo. Nisso consiste a liberdade, a caridade ultrapassa o medo e a dispersão (*dispersio*)¹⁷ do

¹⁵ Trata-se de São Paulo.

¹⁶ A deficiência da criatura diante à lei divina, não decorre da vontade, mas pela falta de poder (*potestas*), em Deus, querer e poder estão em consonância. Pelo conhecimento da lei, a criatura conhece o pecado, sem a adequação entre o querer e poder que advém da graça de Deus (ARENDT, Hannah. 1997, p.107).

¹⁷ Termo também empregado por Agostinho.

mundo (ARENDT, Hannah. 1997, p.28). A cobiça, assim, é o desejo de se fixar na aparente permanência das coisas. Na morte, é justamente esse mundo que será arrebatado do homem. Amar-se com retidão não é amar o homem atual, condenado à morte, mas amar o eterno nele e, portanto, é também isso que se deve amar no próximo. Sob a caridade, o homem usufrui do amor de Deus, e ama-se a si e ao próximo pelo amor de Deus (ARENDT, Hannah. 1997, p.30 e 34). A vida, assim concebida, perde seu peso diante a verdadeira vida. O efeito disso alivia a cobiça e facilita a disposição para os atos de abnegação, sob os quais, possivelmente, funda-se uma comunidade preferível.¹⁸

A caridade deseja a fruição eterna, mas ela não é a propriamente a fruição, é o lugar na qual a morte é relativizada, pois a “morte está morta”¹⁹. Livre desse temor, a caridade não conhece o medo²⁰. Ontologicamente, o princípio é que nós nos tornamos o que amamos, pelo amor ao mundo parecemos como o mundo, o qual é devir. É a escolha (*electio*) de viver semelhante a Deus, o qual é Ser, que nos tornamos mais semelhantes a Ele. Na caridade a imitação é um certo tipo de similitude com Deus (ARENDT, Hannah. 1997, p.96).

Já a concupiscência, dissimula a origem da criatura, através do hábito dirigido ao mundo, a criatura enxerga-se como proveniente do mundo, dedicando-se a sua própria natureza, isso o “impela a dedicar-se à criação em vez de se dedicar ao Criador” (ARENDT, Hannah. 1997, p.100). Ainda sobre o hábito, Agostinho ressalta que o hábito faz o ser humano se dobrar ao peso, não do desejo, mas do hábito, que se prende ao passado, agarra-se a falsa segurança do bem presente, da quietude momentânea diante da morte (ARENDT, Hannah. 1997, p.102).

É pela graça²¹ que a criatura é salva, pela qual a criatura se “apodera de seu próprio ser que se esboça no regresso”²². Para a graça a lei já não é exigência, mas é a própria graça²³. O lugar do outro, então, não é o mero bem-estar terrestre, como aponta Scheler, mas o lugar

¹⁸ Isto não é, evidentemente, evidência da bem-aventurança, mas mera constatação do efeito salutar de tal concepção.

¹⁹ ARENDT, Hannah. 1997, p.38

²⁰ Por outro lado, o medo pode ser “casto” quando teme perder aquilo para o qual tende, por amor a Deus e não por temor ao castigo, esse medo é justo e não provém da cobiça, mas da caridade (ARENDT, Hannah. 1997, p.39).

²¹ Nas palavras de Hannah Arendt: “Ainda que a exigência de regressar a ele, porque ele é a origem, se encontre em nós como consciência, o poder, que é a graça de Deus, é dado abundantemente do exterior (ARENDT, Hannah. 1997, p.108). Além disso, a lei não provoca somente o reconhecimento, mas pela discrepância entre poder e querer, a lei gera o reconhecimento de necessidade, a humilhação da criatura, que humildemente reconhece sua incapacidade (ARENDT, Hannah. 1997, p.109). No entanto, Agostinho também ressalta o problema da autonomia de estoica. Pois a criatura permanece pecadora, seja pela concupiscência ou pela tentação dela tentar superar seu estado de criatura através dela mesma, pelo orgulho da própria autonomia, sem reconhecer o Criador (ARENDT, Hannah. 1997, p.110).

²² ARENDT, Hannah. 1997, p.95.

²³ ARENDT, Hannah. 1997, p.111.

— lugar aqui pressupõe hierarquia, ordem — do próximo exige enxergá-lo como aquele que também pode fruir de Deus, e está em relação a Ele na mesma medida que eu.

3. O AMOR AO PRÓXIMO E COMUNIDADE

No amor ao próximo, duas relações são destacadas: amor ao próximo como Deus e amá-lo como a si mesmo. A ênfase deste capítulo é o amor ao próximo. Ao amar como Deus, o próximo perde sua concretude mundana, a distinção entre amigo e inimigo é ofuscada, o próximo passa a ser criatura de Deus, não mais se ama segundo ele ou eu. Sob certo aspecto, ao renunciar ao mundo, o próximo já não é propriamente próximo. Segundo Hannah Arendt, essa contradição em Santo Agostinho decorre do isolamento absoluto da criatura diante de Deus. Isso porque o “amor da renúncia ama renunciando a si”²⁴, o que significa amar aos homens sem diferenciação. Tal isolamento realiza o amor fraterno:

O amor renuncia ao outro para o provocar para avançar em direção ao seu ser verdadeiro, tal como tinha renunciado a si próprio na procura de si próprio (ARENDT, Hannah. 1997, p.116). (...) O amor ao próximo é, pois, a realização concreta da relação retrospectiva para além do mundo, e, ao mesmo tempo, empurra o outro para fora do mundo, para que ele veja o sentido de seu ser. Como sugere a identidade entre ser e ser eterno, ele ama o outro não como alguém que vai morrer (*morituros*) mas ama nele aquilo que é eterno, a sua origem mais apropriada (ARENDT, Hannah. 1997, p.117).

Dessa maneira, em qualquer amor particular pelo homem, é a origem dele que é amada, e diante essa origem comum, todo indivíduo é negligenciado. Para o amor a morte já não tem importância “porque todo o ser só é uma razão para amar Deus” (ARENDT, Hannah. 1997, p.117). Mas tal concepção, reaviva o problema das comunidades mundas e do fundamento “intuitivo” delas abordado no final do segundo capítulo, e que só pode ser devidamente compreendido pela consumação de um evento histórico.

Retomando o ideal de amor como fonte de desejo, o amor acaba na fruição do bem, em sua realização, alcançando o deleite, a alegria na posse do bem. O amor é a tensão dirigida ao bem. A beatitude é a fruição do bem, o amor termina na fruição: “Fruir é estar perto do objecto desejado, firme e sem inquietude”.²⁵ Nessa memoração do desejo como

²⁴ ARENDT, Hannah. 1997, p.115.

²⁵ ARENDT, Hannah. 1997, p.36.

repouso no bem se encontra “o desejo e a relação retrospectiva” aludido no fim do segundo capítulo:

O seu fim é tanto a submissão ao mundo - que não é verdadeiro fim, visto que a morte fará sempre perder também esse mundo, recordando-o, então, da sua tranquila submissão - como um ser-na-eternidade, um prazer tranquilo longe de qualquer acto (ARENDT, Hannah. 1997, p.36).

O desejo como vontade de ser feliz é orientado para o futuro, assim, o ser humano vive em função do bem futuro, esperando-o. Mas para aguardar por esse bem, é necessário já ter tido essa experiência antes. O desejo aguarda pelo futuro, mas remete ao que é anterior, o desejo se exprime nessa articulação retrospectiva (ARENDT, Hannah. 1997, p.66). O passado é presentificado como aquilo que se pode reviver, é a interrogação sobre a vida feliz que a memória evoca. Segundo Agostinho, a memória guarda o passado, e por ela ultrapasso minha natureza, reenviados para a origem. Nela há uma rememoração da vida feliz que não pode ser conhecida na vida terrena (ARENDT, Hannah. 1997, p.69).

Nessa rememoração está também a intuição do passado perfeito, da origem perfeita. Segundo Leo Strauss, há entre a lei natural e a noção de estado perfeito uma profunda identificação. O lugar no qual os princípios que os homens alcançam pela razão foi um dia realizada, que os gregos identificavam com a Idade de Ouro, e os cristãos identificam com o Jardim do Éden (STRAUSS, Leo. 2019, p. 182). E desse lugar restou a capacidade de concebê-lo, e ao qual o homem aspira um dia retornar. Nessa percepção, a justiça e, por extensão, a comunidade perfeita, transcendem os limites das possibilidades políticas. O melhor regime sempre será um retorno à Cidade de Deus (STRAUSS, Leo. 2019, p. 174).

Percebe-se, nesse sentido, como a ideia platônica das reminiscências foi reconfigurada por Santo Agostinho para adequar-se à Revelação. Isto é, para Santo Agostinho, essa intuição isolada, identificada por diversos autores, que aponta para uma origem comum, não satisfaz o fundamento da comunidade, justamente porque prescindem da fé revelada. O que garante a origem comum é um fato histórico concreto. Através desse evento histórico, Agostinho quer responder a seguinte pergunta: por que o amor ao próximo possui um lugar tão fundamental na tradição cristã? Mais especificamente, como “se torna uma comunidade da fé que faz de todos os irmãos, mesmo os descrentes, tornar-se cada um num próximo?” (ARENDT, Hannah. 1997, p.153). A resposta é a origem comum em Adão à luz do evento salvífico de

Cristo. A fé já não é a “intuição de uma possibilidade”, mas fato concreto.²⁶ E as implicações desse evento é maior do que pode parecer num primeiro momento, na medida em que ajuda a compreender o problema de humanitarismo moderno destacado por Max Scheler.

A descendência comum em Adão, concede ao gênero humano uma igualdade radical, não de aptidões, mas de situação. O destino da humanidade é o mesmo, reconhecido pela mútua dependência, pela “igualdade de todos os homens perante Deus”²⁷. Todos são igualmente pecadores. E já não importa o número de comunidades terrestres ou de Estados, há somente duas cidades: uma fundada em Adão e outra em Cristo, isto é, o amor ao mundo ou a Deus.²⁸ Pelo nascimento, cada homem pertence à cidade fundada por Adão, pelo qual se tornou independente de seu Criador. A cidade dos homens, enraizada no parentesco comum que remonta a Adão, é histórica. A natureza pecadora é propriamente a origem histórica da humanidade, enquanto seu verdadeiro ser possui uma origem extramundana. Ambas naturezas, ambas cidades, remontam ao passado da criatura. O problema, então, é este: como a igualdade, que está fundada sobre o falso, sobre a cidade de Adão, “que deve justamente ser totalmente aniquilado, pode tornar-se constringente?” (ARENDT, Hannah. 1997, p.160). A solução a esse problema está na necessidade da salvação também se dar por um fato mundano, através do fato histórico de Cristo.

O passado não é aniquilado, permanece, mas não permanece da mesma maneira, a nova situação emerge como reconhecimento desse pecado, e a igualdade está agora fundada em Cristo. O pecado continua comum a todos e funda a igualdade dos homens, assim como a mútua dependência da comunidade, e a partir desse ponto que o próximo ganha sua importância essencial, pois, ele recorda incessantemente o pecado. Ele é “aviso vivo do perigo”²⁹, uma recordação do passado:

Pelo anúncio da salvação, a igualdade não é apenas eliminada, toma um sentido explícito bem determinado. Este caráter explícito e claro da igualdade está contida no mandamento do amor ao próximo. Porque no fundo o outro é igual a ti porque tem o mesmo passado de pecador que tu; é por isso que deves amá-lo. Mas isso significa: somente o passado faz da pura capacidade de crer numa fé comum. Além disso, não deves amá-lo por causa do seu pecado, que é propriamente a origem da igualdade, mas por causa da graça que se revelou nele como em ti mesmo (ARENDT, Hannah. 1997, p.162).

²⁶ ARENDT, Hannah. 1997, p.153.

²⁷ ARENDT, Hannah. 1997, p.156.

²⁸ ARENDT, Hannah. 1997, p.157.

²⁹ ARENDT, Hannah. 1997, p.162.

Essa graça permite ao homem tornar-se estranho ao mundo enquanto continua a viver no mundo, da mesma forma que Cristo. Só na caridade o próximo se torna irmão, o isolamento da fé, assim, torna-se pecado e sinal de ausência da caridade, o amor fraterno passa a depender da conversão do mundo³⁰. O dever para com o próximo provém desse traço comum do pecado, da proveniência de Adão. Agora cada pessoa é “ocasião de salvação para o outro”³¹ e o amor ao próximo impulsiona o amor por Deus.

3.2 O AMOR E A CRÍTICA AO HUMANITARISMO DE SCHELER

É preciso retomar o conceito de amor no seu aspecto mais geral e mundano, isto é, uma inclinação em direção ao abjeto amado devido a certa conaturalidade e complacência, presente tanto no apetite sensível quanto no intelectual.³² Seu efeito será o desejo pela união. Haverá união real, quando na presença do bem que ama, e união segundo o afeto quando o amado está na apreensão do amante, que tende a levar à união real. Essa união poderá ser de amizade ou de concupiscência. A amizade poderá ser útil, deleitável e honesta. Tomás explica que há diversos gêneros de comunhão, como a “comunhão natural”, fundada na consanguinidade, ou a “comunhão civil”, fundada na cidadania. Essa compreensão geral do amor, já abordada no primeiro capítulo, é suficiente para compreender o fundamento psicológico das comunidades terrestres. Contudo, não são amor de caridade, que se funda numa amizade com Deus, e pela qual o próximo é amado através de Deus. O fim da caridade é a comunhão da boa-aventurança eterna.

A comunidade da fé exige o homem por inteiro, diferente das comunidades mundanas, que “nunca isolam senão uma determinação do ser”³³. Para Nisbet, o indivíduo sem comunidade — embora ressalte o aspecto religioso, o autor faz um uso abrangente da palavra comunidade — torna-se propenso a substituir qualquer identificação ética significativa por relações de raça, classe e grupo (NISBET, Robert. 2019, p.9). Segundo Nisbet, essas condições fornecem solo fértil para o tipo de neurose contemporânea, particularmente comum na classe média, vítima de sentimentos de insegurança, ansiedade e solidão, sensações que geram ressentimento, assim como a convicção de que a sociedade é hostil.³⁴

³⁰ ARENDT, Hannah. 1997, p.165.

³¹ ARENDT, Hannah. 1997, p.168.

³² ST II q.27. a.3.

³³ ARENDT, Hannah. 1997, p.152.

³⁴ NISBET, Robert. 2019, p.15.

Lembremos que segundo Scheler, para o humanitarismo “não é mais a sua parte espiritual invisível, a sua alma e sua graça” do homem que importa, mas somente “aquele novo assim chamado amor aos homens e apenas aos homens”.³⁵ Isto é, resta ao homem o amor natural descrito por Aquino, um amor essencialmente interessado.³⁶ Scheler prossegue, afirmando que o humanitarismo dissolveu a “unidade da natureza racional do homem”³⁷, isto é, o indivíduo isolado, datado da “razão autônoma” venerada pela época do Esclarecimento, encontra-se “desprovido de liderança e de modelos no que concerne à meta fundamental do homem” (SCHELER, 2015, p.507). Segundo Scheler, eis o que resta:

O que restou? A ideia de grupos em luta, que seguiam seus interesses ou seus instintos humanos, sejam esses grupos raças, nações, Estados, classes, etc. - uma imagem de uma contenda oscilante de todo tipo, na qual só uma coisa decidia: o sucesso brutal. Tudo aquilo também que podia ser chamado de ideia, norma, seja moral, seja o direito - o que outrora deveria reger as relações humanas - passou a se mostrar apenas como porrete, faca, arma em meio a uma prontidão servil para esses interesses e instintos; passou a se mostrar apenas como epifenômeno, com máscara, por detrás da qual os egoísmos de grupos se escondem de maneira farisaica (SCHELER, 2015, p.508).

Sob tais condições, sem a realização conjunta de um bem ulterior, o indivíduo é impelido a buscar qualquer adequação. Sem qualquer visão de algo como um fim ulterior ou bem-aventurança, resta adequar-se ao mundo de modo a aliviar a sensação de insegurança. Segundo Nisbet, esse ambiente será ideal para movimentar massas de homens deslocados, que padecem de um tipo de nostalgia crônica, propensos a aceitar porta-vozes que anunciam a salvação na terra.³⁸

³⁵ SCHELER, 2015, p.500.

³⁶ Pois, também o amor de amizade, ainda que menos que o amor de concupiscência, é interessado.

³⁷ SCHELER, 2015, p.507.

³⁸ Trata-se do amor ao mundo, ao qual Agostinho se refere como fruto do desejo da cobiça, que repousa sob a falsa segurança já mencionada.

Para Nisbet, entre as consequências mais proeminentes dessa insegurança³⁹ se encontra o apelo ao planejamento político e econômico pelo Estado⁴⁰ por parte das massas.⁴¹ Scheler afirma que o desenvolvimento do Estado moderno desencadeia duas forças, dois princípios que se tensionam em sentidos opostos, que fundam dois modelos econômicos. São eles: a livre concorrência de indivíduos que obedecem apenas aos seus interesses e o socialismo estatal compulsório. Sob o aspecto cultural, são a cultura nacional e a cultura mundial (SCHELER, 2015, p.522).

Esse par de contrariedades se opõe à antropologia cristã na medida em que ambos princípios permaneciam fundidos em uma visão indissolúvel de dois aspectos reais da constituição humana:

(...) a realidade efetiva autônoma, substancial, e a responsabilidade própria independente, moral e religiosa de cada alma individual, sua proveniência divina imediata (criacionismo) e sua meta sobrenatural e misteriosa oriunda da visão de Deus na eternidade - e, não obstante, a presença solidária como membro e uma verdadeira corresponsabilidade de todas essas almas perante Deus em um corpo que verdadeiramente as abarca, invisível segundo a origem e a totalidade, e, contudo, que atua e prepondera de maneira vigorosa sobre a visibilidade (SCHELER, 2015, p.523).

³⁹ Já é possível constatar a primeira manifestação contrária à graça de Deus, a presença da caridade que retira o medo.

⁴⁰ Sobre as limitações das comunidades mundanas. Segundo Strauss, a sociedade civil concebida pelos clássicos é uma sociedade fechada ou uma “sociedade pequena”, uma comunidade na qual os membros se conhecem mesmo que indiretamente. Deve ser suficientemente pequena para permitir a responsabilidade e o controle mútuo. Nas grandes cidades — na Babilônia — todos podem viver mais ou menos como desejam. A capacidade do homem amar e interessar-se pelo próximo possui limites naturais, a cidade não deve ultrapassar os cuidados que cabem aos indivíduos não anônimos. A preservação da excelência requer um grau de vigilância orgânica (STRAUSS, Leo. 2019, p. 158). Por isso as perspectivas de uma boa sociedade são maiores quando existe uma multidão de pequenas sociedades independentes do que uma grande sociedade — o leviatã. Conclui-se, que a sociedade civil fechada é conforme à justiça e, portanto, conforme à natureza. A justiça é o hábito de dar a cada um o que lhe é devido pela natureza, conforme o seguinte princípio: “de cada um conforme sua capacidade e a cada um conforme seu mérito”. Mas em cada cidade, cargos importantes são restritos aos nativos, restringindo o princípio do mérito. A cidade verdadeiramente justa deveria, então, transformar-se em uma espécie de “Estado mundial” (STRAUSS, Leo. 2019, p. 179). O homem justo, em sociedade fechada, é obrigado a fazer o melhor para a sua cidade e prejudicar os forasteiros. Para evitar a contradição deve haver um Estado mundial, mas é impossível governar de maneira justa a espécie humana, pois o que realmente se pretende ao governar o Estado mundial é o cosmos governando por Deus (STRAUSS, Leo. 2019, p. 180). Conclui-se que não há verdadeira justiça sem governo divino ou providência divina. Não se pode esperar grande virtude de homens que vivem em situação de escassez e que devem disputar bens para sobreviver, na terra os homens não poderão deixar de pensar em autopreservação e privilegiar por grau de parentesco.

⁴¹ NISBET, Robert. 2019, p.26.

Apesar das limitações, para Scheler, as comunidades mundanas devem sempre permanecer uma cópia da “corporação suprema” da bem-aventurança que abarca todos os filhos de Adão, com sua cabeça invisível em Cristo e a sua parte visível em Pedro.

3.2 CONCLUSÃO

As antigas comunidades conheciam responsabilidade vital dos homens pelo bem-estar e a cultura a que pertenciam, mas não havia ainda a concepção de uma alma independente, nem as metas da salvação espiritual, mais importante, não reconheciam o “valor sobrenatural da pessoa individual” (SCHELER, 2015, p.524). O individualismo cristão da pessoa, segundo Scheler, preserva a liberdade e a consciência, mas encontra limites naturais na comunidade cristã. Em realidade, é o ser da pessoa individual que ultrapassa a vida orgânica das comunidades mundanas e, portanto, é a parte fundamental a qual a comunidade visa, ainda que sob as delimitações do interesse comum.

Contudo, Scheler enfatiza o amor pela salvação do irmão, que deverá passar necessariamente pelo amor conjunto, e ressalta que o ideal de comunidade não repousa sobre uma aliança meramente contratual. Reconhece, sem amputar a responsabilidade de cada um por si, a imensa influência mútua dos seus membros, e a cculpabilidade que advém dela, pois cada um é cúmplice por “profusão imensa de coisas boas e más, das quais não se tinha nenhuma ideia (...) e para as quais cada um portava, porém, a corresponsabilidade perante Deus” (SCHELER, 2015, p.516).

O amor de caridade, então, retira a criatura do mundo, do desejo da cobiça. Nessa nova comunidade, cada membro particular forma parte de um todo. É apenas à luz dessa dupla origem, em Adão e em Cristo, que a importância do próximo se torna expressamente manifesta. A proximidade do outro provém do pertencimento ao gênero humano, mas sua relevância maior está no isolamento dele face a Deus, no desprendimento do mundo, pela possibilidade arrancado dessa proximidade fundada em Adão (ARENDT, Hannah. 1997, p.171).

REFERÊNCIAS:

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 6.^a edição, 2012.

AQUINO, Tomás. Suma Teológica. Volume III e V. Edições Loyola. 5.^a edição, 2016.

ARENDT, Hannah. O Conceito de amor em Santo Agostinho. Instituto Piaget, 1997.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Os Irmãos Karamazov. Editora 34, 3.^a edição, 2021.

GARDEIL, Henri-Dominique. Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino. Psicologia e Metafísica. Editora Paulus. 2.^a reimpressão, 2021.

NISBET, Robert. The Quest for community. ISI Books, 2019.

SCHELER, Max. Do eterno no homem. Editora Vozes, 2015.

STRAUSS, Leo. Direito Natural e História. Editora Martins Fontes, 2.^a edição, 2019.