

Amicitia nostra vera ac sempiterna erit: As fontes da amizade espiritual em Agostinho de Hipona

MARIA MANUELA BRITO MARTINS *

RESUMO: *O presente artigo constitui um estudo do conceito de amizade em Santo Agostinho, em particular tal como ele se apresenta nas Confissões e nas Epístolas, tendo especialmente em conta a influência que a noção de φιλία ou de amicitia produziram no seu pensamento. Mostra-se também que o modelo teórico ciceroniano é uma das principais fontes de Agostinho, mas não a única. Nesse sentido, a definição que Cícero dá da amizade transforma-se em motivo para uma verificação da medida em que Agostinho está em sintonia com o autor Latino ou em que medida eles se diferenciam. Dá a atenção dada ao conceito de benivolentia, conceito esse que no pensamento de Agostinho tem uma conotação próxima do conceito de caritas e do afecto, coisa que não acontece nem em Aristóteles nem em Cícero. Por outro lado, mostra-se também que Agostinho mantém praticamente desde a sua conversão a mesma concepção de amizade, pois que, quer no Contra Academicos, quer na Epístola 258, se encontra presente a mesma doutrina sobre a amizade, à qual está subjacente uma espiritualidade monástica e fraternal, que resulta da consolidação de elementos tanto filosóficos como bíblicos. Por último, o artigo sublinha ainda até que ponto para Agostinho a amizade verdadeira entre amigos deverá manter um acordo entre as coisas humanas e divinas, acordo esse que consiste numa articulação, em consonância com a tradição bíblica, das rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio.*

PALAVRAS-CHAVE: *Agostinho, Santo (354-430); Ambrósio, S. (m. 397); Amizade; Benevolência; Caridade; Cícero (106-43 BC); Epistolografia; Espiritualidade; Filosofia; Jerónimo, S. (m. 419-420); Justiça; Mal; Morte; Sabedoria; Verdade; Virtude.*

ABSTRACT: *Aim of this article is to discuss the concept of friendship in Augustine, particularly in the Confessions and in the Epistles, considering in particular the influence that the notion of φιλία or amicitia had in his thought. Cicero's theoretical model is one of the main sources for Augustine but not the only one. The definition that Cicero presents is a fundamental motive for the author of the article to assess to what extent there is, in Augustine, a complete harmony with him, and in which aspects they differ. One of these concepts is benivolentia, which in Augustine's thought is reinforced and comes closer to caritas and affection, a meaning that it does not have in Aristotle and Cicero. The article also shows that after his conversion Augustine maintained practically the same concept of friendship, since both in Contra Academicos as well as in*

* Universidade Católica Portuguesa (Porto, Portugal).

the *Epistola 258* we find the same doctrine. Subjacent to this notion of friendship there is a monastic and brotherly spirituality which is the result of the consolidation of philosophical and biblical elements. Finally, the article shows that for Augustine a true friendship implies an agreement between human and divine matters. This agreement allows an articulation between the *rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio* and the biblical tradition.

KEY WORDS: *Ambrose, Saint (d. 397); Augustine, Saint (354-430); Benevolence; Charity; Cicero (106-43 BC); Death; Epistolography; Evil; Friendship; Jerome, Saint (d. 419-420); Justice; Philosophy; Spirituality; Truth; Virtue; Wisdom.*

A noção de amizade em Santo Agostinho tem sido objecto de vários estudos, nestas últimas décadas¹. A razão deste motivo prende-se, em primeiro lugar, com o registo biográfico do próprio bispo de Hipona, para quem a amizade é um dos bens mais importantes da vida. Para Agostinho, a amizade é uma das qualidades mais fundamentais da existência humana². Por um lado, a sua vivência concreta da amizade manifesta o valor que esta possui na natureza humana; por outro, a amizade é fonte de reflexão e de especulação acerca de uma das virtudes mais importantes para a vida cristã.

O estudo mais recente, efectuado por Tarcisius Van Bavel, teve em vista realizar uma abordagem da amizade em Agostinho, tendo em conta, essencialmente, a influência clássica latina. Com efeito, o seu trabalho versa principalmente sobre a natureza e a influência do ideal de amizade de Cícero no pensamento de Agostinho. A este respeito, pode ser considerado um dos estudos mais clarividentes sobre o assunto³. Mas, apesar do trabalho de pesquisa textual e de aprofundamento doutrinal que T. Van Bavel efectuou, desenvolvendo para o efeito os dados fornecidos pelo estudo comparativo de M. Testard sobre Santo Agostinho e Cícero, este não foi muito mais além do que a análise permitia. É por esta razão que a nossa principal intenção será a de prolongar o propósito do eminente agustiniano.

¹ L. F. PIZZOLATO – “L’amicizia in Sant’Agostino e il Laelius di Cicerone”. In: *Vigiliae Christianae*. 28 (1974), pp. 203-215; ID. – “Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant’Agostino”. In: *Forma Futuri: Studi in onore del card. M. Pellegrino*. Torino, 1975, pp. 856-977; ID. – *Agostino di Ipona. L’amicizia Christiana: Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola*. Torino, 1973. Outros estudos podem ser aqui referidos: M. A. McNAMARA – *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg, 1958; J. F. MONAGLE – “Friendship in St Augustine’s biography”. In: *Augustinian studies*. 2 (1971), pp. 81-92; V. NOLTE – *Augustins Freundschaftsideal in seinem Briefen*. Würzburg, 1939. T. VIÑAS ROMAN – “La verdadera amistad, expresión del carisma monástico agustiniano”. In: *La Ciudad de Dios*. 11 (1979), pp. 393-426.

² T. VIÑAS ROMAN – “La amistad y los amigos en el proceso de conversión de san Agustín”. In: *Augustinus*. 33 (1988), pp. 194-195.

³ T. VAN BAVEL – “The influence of Cicero’s ideal of friendship on Augustine”. In: J. DEN BOEFT e J. VAN OORT (ed.) – *Augustiniana Traiectina: Communications présentées au Colloque International d’Utrecht 13-14 novembre, 1986*. Paris, 1987, pp. 59-72.

Na cultura greco-latina antiga, o conceito de amizade está presente quer em Platão, no diálogo *Lysis*, quer em Aristóteles, em particular, na sua *Ética a Nicómaco*, quer, finalmente, em Cícero. Na verdade, o conceito de amizade em Cícero repercute, afinal, a sua forte inspiração na noção de *philia* aristotélica⁴ e, por isso, de toda a tradição grega antiga⁵. Por sua vez, Cícero será a fonte de transmissão deste ideal grego, para o mundo latino cristão. No entanto, apesar de ser opinião largamente difundida a de que a amizade em Agostinho possui uma forte inspiração no pensamento clássico, particularmente em Cícero, ela é contrariada pelos resultados apresentados por Maurice Testard, que assinala unicamente nove citações de Cícero na obra de Agostinho⁶. É por este motivo que a exegese praticada por T. Van Bavel teve como objectivo principal demonstrar as semelhanças e as diferenças da noção de amizade entre Santo Agostinho e Cícero, em particular, no *Laelius*⁷.

Sendo assim, e na medida do possível, prolongaremos a perspectiva desenvolvida por T. Van Bavel, tendo em vista uma dilucidação deste ideal de amizade, em directa relação com a espiritualidade cristã. Para além disso, tentaremos justificar até que ponto este ideal se encontra igualmente noutros autores latinos. Iremos, por isso, proceder a uma leitura da *amicitia* concentrando-nos em duas obras fundamentais de Agostinho: as *Confissões* e as *Epístolas*. Com efeito, as epístolas possuem a particularidade de demonstrar o registo coloquial e a maior parte das vezes, fraternal, que Agostinho mantém com os seus interlocutores. As *Epistulae* são o lugar por excelência, onde ele se revela, não só como conselheiro e homem erudito da doutrina dogmática da Igreja, mas também o amigo, o intelectual e o confidente para os seus confrades. É por este motivo, que elas merecem uma atenção especial. Tendo em conta que a espiritualidade e a mística medieval cristã tiveram e, ainda têm, uma importância fundamental para a elaboração de uma racionalidade da fé e do saber no homem, torna-se deveras imperativo que abordemos a amizade neste vasto horizonte. Além disso, como deixar silenciar as ‘cartas de amizade’ que possuem uma tão longa tradição na espiritualidade monástica? A fonte principal desta amizade que se transmite de forma epistolar, será uma amizade que revela, de forma exemplar, o meio monástico. Ora uma das fontes principais desta *amicitia spiritalis*⁸ é, precisamente, Agostinho.

⁴ J.-C. FRAISSE – *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris, 1974. Veja-se também: L. DUGAS – *L'Amitié antique*. Paris, 1914; O. GIGON – *Grundproblem der antiken Philosophie*. Bern-Munich, 1959, pp. 302-314. Cf. J. McEVOY – “Anima una et cor unum”. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. LIII (1986), p. 43.

⁵ FOLLON, Jacques; MCEVOY, James (éd.) – *Sagesses de l'amitié*. Fribourg, Suisse; Paris: Éditions universitaires; Cerf, 1997-2003.

⁶ T. VAN BAVEL – *op. cit.*, p. 59. Cf. M. TESTARD – *Saint Augustin et Cicéron II*. Paris, 1958.

⁷ CICERO – *Laelius de amicitia*. Paris: Belles Lettres, 1971.

⁸ Bonifatius UYNFRETH em *Ars grammatica. Praef., Corpus Christianorum. Series Latina*. Editado por Gebauer e Löfstedt. Turnhout: Brepols, 1980, p. 9, foi dos primeiros autores da

1. A definição de amizade

Na vasta e ampla obra de Agostinho encontramos duas citações explícitas, que fazem referência à definição de amizade, dada por Cícero no *De amicitia*, onde este afirma: “Est enim amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio”⁹. As duas definições aparecem no *Contra Academicos* e na *Epistola* 258. Como sabemos, o *Contra Academicos* é um dos primeiros diálogos escritos por Agostinho, em Novembro de 386¹⁰, antes mesmo de ter aderido ao cristianismo e de pedir o baptismo.

Na verdade, esta citação retoma a definição clássica dada pelo erudito Marco Túlio, a respeito da qual, por sua vez, Agostinho declara: “Amicitia rectissime atque sanctissime definita est rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio”¹¹. Segundo M. Testard, Agostinho, ao utilizar a definição de Cícero, adapta-a e transforma-a, ligeiramente. Com efeito, a sua adaptação consiste na alteração da ordem das palavras, pois Cícero afirma ‘divinarum et humanarum’, ou ‘humanarumque’ e, não como faz Agostinho, ‘humanarum et divinarum’. O motivo desta ligeira, mas significativa alteração é, essencialmente, teocêntrico¹², na medida em que, para Agostinho, devemos sempre partir das coisas humanas para chegarmos às coisas divinas, que são sempre as mais difíceis de se atingir. O contexto desta definição, no *Contra Academicos*, encontra-se, precisamente, na discussão acerca do que se deve entender por ‘sábio’ e por ‘sabedoria’. Na verdade¹³, a sabedoria consiste na investigação das coisas divinas e humanas, e o sábio é aquele que tem amor à sabedoria. Embora não seja afirmado por Agostinho,

época carolíngia a utilizar a expressão *amicitia spiritalis*: “Dilectissimo fratri et ingeniosae radio litteraturae fulgenti haud secus quam ut murenulis obrizi auri materia et omnimodorum generum varietate vermiculatis perspicue micanti sigebertho, spiritalis amicitia clienti nostro, indignus universalis ecclesiae matricularius in domino iesu defecatae caritatis”.

⁹ CICERO – *De amicitia*, v, 20: “Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio”.

¹⁰ Para uma cronologia dos primeiros diálogos de Agostinho, seguimos essencialmente J. O’MEARA – “The historicity of the early dialogues of saint Augustine”. In: *Vigiliae Christianae*. 5 (1951), p. 156. P. ALFARIC – *L’évolution intellectuelle de saint Augustin: Du manichéisme au Néoplatonisme*. Paris: Émile Nourry Editeur, 1918, p. 400, apresenta sumariamente esta datação.

¹¹ AURELIUS AUGUSTINI – *Opera. Contra Academicos*, III, 6,13. Corpus Christianorum. Series Latina, XXIX. Turnholt: Brepols, 1970, p. 42. Na citação das obras, faremos a primeira citação de forma completa; depois, abreviaremos sempre os títulos destas. Utilizaremos, doravante, as seguintes siglas: BAC – *Biblioteca Autores Cristianos*; P.L. – *Patrologia Migne*; CC – *Corpus Christianorum*.

¹² JAMES MCEVOY, James – “Anima una et cor unum”. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. 53 (1986), p. 79. Cf. M. TESTARD – *op. cit.*, vol. 1, p. 270.

¹³ “Quam tamen sapientiam in investigatione divinarum humanarumque rerum me constituisset”, *Cont. Academ.* III, 3,5 (CC 29, p. 36).

de forma explícita, de que maneira a amizade se subordina à sabedoria, não deixa, porém, de ser evidente que, sendo esta a *scientia rerum humanarum et divinarum* e, por isso, a verdadeira natureza da *beata vita*, ela se manifesta como *diligens inquisitio*¹⁴, caracterizando assim toda a sabedoria especificamente humana. Com efeito, a filosofia, entendida como *amor sapientiae*, caracteriza-se por ser a procura amorosa da verdade, sendo que esta *inquisitio* ou *investigatio* é desejada por todo aquele que quer ser feliz. Só o sábio é feliz, daí que Agostinho não se cansa de repetir: “Beati certe, inquit, omnes esse volumus”¹⁵.

Na *epístola* 258, escrita em data incerta, mas que aponta provavelmente, para o ano 386 ou ainda para os anos 391/95, e dedicada ao tema da verdadeira amizade, Agostinho expõe de novo a definição que Cícero dá de amizade: “Nosti quippe, ut definierit amicitiam Romani, ut ait maximus auctor Tullius eloquii. Dixit enim et verissime dixit: amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensus”¹⁶. Constatamos de imediato, através das duas citações, que Agostinho dá importância a três elementos fundamentais. Eles são enunciados por T. Van Bavel, como sendo: 1) *consensio divinarum humanarumque rerum*; 2) *benivolentia*; 3) *caritas*.

Falemos, em primeiro lugar, da noção de *consensio*, ou seja, daquilo que Cícero e Agostinho consideram ser um certo acordo sobre as coisas humanas e divinas. Para existir amizade, será necessário a presença de uma comunhão de ideais acerca do mundo humano e divino. Na verdade, é esta mesma *consensio* que está na base de uma outra importante definição ciceroniana, retomada por Agostinho na *Cidade de Deus*, sobre o conceito político de povo (*populus*), que é aí descrito como: “uma multidão reunida em sociedade, em comum acordo de um direito (*iuris consensu*) e de uma comunidade de interesses”¹⁷. Na verdade, é na *Res publica* que Cícero apresenta a noção política de *povo*, a qual possui uma importância capital, pois, sem esta, não poderá existir a noção de Estado. É na medida em que existe um povo, ou seja, uma reunião de um conjunto de pessoas agregadas segundo um determinado fim, que existe um consenso legal para agirem para o bem comum social¹⁸. O bem comum social distingue-se do bem privado. Sendo assim, o *consensus* distin-

¹⁴ *Cont. Academ.* I, 8, 22 (CC 29, p. 16).

¹⁵ Cf. *Cont. Academ.* I, 2,5; *De morib. eccl. cathol.* I, 3,4; *De Lib. Arb.* II, 8, 26; *Conf.* X, 21, 31; *Cont. Jul. op. impe.* 6, 26, *De Civ. Dei*, VIII, 3; *De Ench.* 104; *Epist.* 118, 13; *Epist.* 130, 9.

¹⁶ SANCTI AURELI AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 33. *Epistulae* 258, I. J.-P. Migne. Paris, 1841, pp. 1071-1072.

¹⁷ “Populum enim esse definivit coetum multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatum”, SANCTI AURELI AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 41. *De Civitate Dei*, XIX, 21, I. J.-P. Migne. Paris, 1841, p. 648; (BAC 17, p. 608); *A Cidade de Deus*, Vol. III. Tradução, prefácio, nota bibliográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1941.

¹⁸ CÍCERO – *Res publica*, I, 39. Cf. *De Civ. Dei*, XIX, 21, 1 (P.L. 41, pp. 648-649).

gue-se conforme se aplica ao bem privado ou ao bem comum¹⁹. Na verdade, a *consensio* é tão necessária à amizade como à existência de um povo, que se organiza segundo as regras da justiça e da equidade. Por isso, a relação entre amizade e justiça passa, necessariamente, pela *consensio*. Nas *Enarrationes in Psalmos*, ele interroga-se: “Quid tam longe, quam iniquitas a iustitia? Ubi enim consensio ubi propinquitas”²⁰. E, embora o contexto não seja propriamente a questão política, não deixa, porém, de associar a proximidade, com a concórdia ou com o consenso. Na *Cidade de Deus* ainda vai mais longe quando afirma: “Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse”²¹. Na verdade, a amizade política é tão necessária para a sobrevivência dos homens e dos Estados, quanto a amizade singular e pessoal²². A amizade dos amigos (*dilectio amicorum*) é o fundamento da própria sociedade humana²³. Esta mesma ideia está patente em Aristóteles, pois quer a justiça, quer a amizade são fundamento da sociedade: “Enquanto participam [os amigos] de uma comunidade, existe amizade e também justiça. O provérbio: «as coisas dos amigos são comuns (κοινὰ τὰ φίλων)» é acertado, pois a amizade existe em comunidade”²⁴.

A definição de *consensio* é dada por Agostinho de forma clara em três das suas obras: no *De Musica*, no *De continentia* e no *Contra Secundinum*. Nos três textos, a *consensio* adquire significados diferentes, apesar de subsistir a mesma ideia: a de uma concórdia, a de um consenso e, finalmente, a de uma estabilidade. Em Cícero, por exemplo, a amizade implica uma conveniência entre as coisas, uma estabilidade e uma constância²⁵. O mesmo acontece com Macróbio, que associa à amizade, a ideia de uma concórdia²⁶. Na verdade, a concórdia ou *consensio*, não é senão a concepção aristotélica de ὁμόνοια²⁷, que é necessária à subsistência da amizade. Existe, portanto, na amizade,

¹⁹ No *Laelius*, xxvii, 103, por exemplo, Cícero efectua uma comparação entre o *consensus* da *res publica* e o *consilium* das coisas privadas, como algo evidente.

²⁰ SANCTI AURELII AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 37. *Enarrationes in Psalmum*, 128,8. J.-P. Migne. Paris, 1845, p. 1693.

²¹ *De Civ. Dei*, xix, 21, 1 (P.L. 41, p. 648).

²² Encontramos várias passagens onde Agostinho fala da necessidade da existência da amizade social e política: *De Civ. Dei*, iii, 20 (P.L. 41, p. 101); xix, 5 e 8 (P.L. 41, pp. 631-632).

²³ *De Civ. Dei*, xix, 8 (P.L. 41, pp. 634-635).

²⁴ Cf. Aristotelis – *Ethica Nicomachea*, viii, 9, 1159b 25.

²⁵ “In ea [amicitia] est enim convenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia”, *Laelius*, xxvii, 100.

²⁶ MACROBIUS – *Commentarii in Somnium Scipionis*, i, 8,7. Edidit Jacobus Willis. Editio stereotypa. Stuttgart e Lipsiae, Teubner, 1994, p. 38: “De iustitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas”.

²⁷ ARISTOTELIS – *Ethica Nicomachea*, viii, 1, 1155a 22. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. I. Bywater. Oxonii, E. Typographeo Clarendoniano, 1890, p. 156. Aristóteles – *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción por E. Lledo Iñigo. Traducción y notas por J. Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2000, p. 324.

uma semelhança entre iguais, que deve ser preservada²⁸. No *De Musica*, a noção de *consensio* surge no contexto da relação entre números, para medição do ritmo musical. Aqui, a *consensio* identifica-se com a noção de *proportio*, ou seja, de analogia²⁹. Quando entendida neste contexto, ela possui uma significação bastante genérica e lata: trata-se de uma relação entre dois termos que são distintos, o que supõe, por isso, uma unidade nessa relação. Sendo assim, à *consensio* associa-se a ideia de uma unidade entre elementos comuns, tendo em vista estabelecer uma proporção, entre termos distintos, mas que possuem em comum a unidade³⁰. Na verdade, a proporção, ou se preferirmos, como nos diz o próprio Agostinho, em linguagem grega, a ‘analogia’, pressupõe a *concordia*, a unidade, mas também, a amizade.

Com efeito, procuramos tanto quanto nos é dado por direito nas coisas, o mais diligentemente, qual o lugar que ocupa esta ciência. Tanto mais avanças neste estudo, tanto mais conhecerás melhor a sua força e natureza. Mas reconheces certamente, e para o momento é suficiente, que os três números, dos quais se admirava a harmonia (*concordia*), não podem ser comparados entre eles na mesma conexão, senão pelo número quatro. É a razão pela qual, depois deles ele se ordena, como que unido por uma harmonia mais estreita, de tal forma que não são mais um, dois, três, que formam numa amizade estreita a progressão dos números, mas um, dois, três, quatro³¹.

No *contra Secundinum*, aparece esta mesma perspectiva da *consensio*, mas agora orientando-a para a discussão sobre a natureza substancial do bem e do mal e, por isso, da relação entre estas duas entidades. Na verdade, é a polémica maniqueia que suscita a réplica agostiniana, ao interrogar-se sobre a natureza da *consensio*, em face do bem e do mal³². Com efeito, se o mal

²⁸ Cf. ARISTOTELIS – *Ethica Nicomachea*, VIII, 6, 1158a 1 sgs., e VIII, 8 1159 a 15.

²⁹ “Quamobrem sicut excellit in tribus, quod post unum et duo collocantur, cum ex uno et duobus constet; sic excellit in quattuor, quod post unum et duo et tria numerantur, cum constet ex uno et tribus, vel bis duobus; quae exterorum cum medio, et medii cum extremis, in illa quae graece ἀναλογία dicitur, proportione consensio est”, SANCTI AURELIJ AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 32. *De Musica*, I, 12, 23. J.-P. Migne. Paris, 1877, p. 1097.

³⁰ “Recte igitur istos tres quartenarios numerus sequitur; ei quippe tribuitur ista proportione collatio. Quae quantum valeat eo jam assusce cognoscere, quod illa unitas quam te amare dixisti, in rebus ordinates hac una effici potest, cujus graecum nomen analogia est, nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur”, *De Mus.* I, 12, 23 (P. L. 32, p. 1097).

³¹ “Nam quid sit proportio, quantumque in rebus juris habeat, et suo loco in hac disciplina diligentius requiremus; et quanto in eruditione promotior eris, tanto ejus vim melius naturamque cognoscas. Sed vides certe, quod in praesentia satis est, tres illos numeros, quorum mirabare conrodiam, sibimet in eadem connectione nisi per quaternarium numerum non potuisse conferri. Quamobrem post illos se ordinari, sic ut illa concordia cum his arctiore copuletur, quantum intelligis jure impetravit; ut jam non unum, duo, tria tantum, sed unum, duo, tria, quattuor, sit amicissime copulata progressio numerorum”, *De Mus.* I, 12, 23 (P. L. 32, p. 1097).

³² “At ego jam tria quaedam video: tu quoque, ut opinor, mecum vides. Anima enim consentiens malo, et ipsum malum cui consentire duo sunt, tertia est autem ipsa consensio: non enim et hanc esse animam dicis, sed animae. Horum igitur trium, ecce anima substantia est

é uma substância, em que consistirá então a natureza do consentimento do mal? Quando a alma consente no mal, não existem duas realidades mas três: a alma, o consentimento da alma a fazer o mal e o próprio mal. Neste contexto, o consentimento poderá ser sinónimo de assentimento, mas tomado na sua dimensão ética. Por sua vez, no *De continentia*, a *consensio* é perspectivada, uma vez mais, segundo a dimensão ética; refere-se à luta entre o bem e o mal, no interior do coração do homem. Agostinho interroga-se: “*declinatio cordis quid est nisi consensio?*”³³ A *consensio* poderá dar lugar a qualquer desvio ou afastamento quer do bem, quer mesmo do mal, quando não se lhe dá assentimento. Mas existe uma correlação entre a *consensio* e a *continentia*. Se houver *consensio* através da *continentia*, então haverá afastamento do mal. Neste sentido, ela toma o valor de um desfazer os laços que possam unir o bem e o mal, ou então o assentimento a realizar algo de mal.

Quanto ao termo *benivolentia*, T. Van Bavel, realça a sua importância na concepção de amizade, ao afirmar que a “benevolência é um conceito mais extenso que a amizade”³⁴. Com efeito, o próprio Agostinho estabelece uma directa relação entre amizade e benevolência, pois a benevolência demonstra o valor que nós damos àqueles que amamos: “*Sed amicitia quaedam benivolentia est, ut aliquando praestemus eis quos amamus. Quid si non sit quod praestemus? Sola benivolentia sufficit amanti*”³⁵.

A *benivolentia*, é o equivalente do termo grego εὐνοια de que fala Aristóteles na *Ética a Nicómaco*. A ela está directamente relacionada a *consensio*, pois ela favorece a reciprocidade e, por isso, a *benivolentia*. Na tradição filosófica antiga, em especial, no médio platonismo, encontramos a influência quer aristotélica, quer estóica, quer platónica. Alcino, um médio platónico, define a amizade, como “aquela que é constituída por uma benevolência (εὐνοια) recíproca”³⁶. E Apuleio, por sua vez, define-a como sendo o que é útil àquele

malu etiam illud, cui anima consentiendo voluntarie peccat, ex vestra opnatione substantia est: quaero igitur quid sit ipsa consensio, utrum ipsam substantiam na in substantia esse dicatis”, SANCTI AURELII AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 42. *Contra Secundinum*, I, 13. J.-P. Migne. Paris, 1886, p. 588.

³³ SANCTI AURELII AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 40. *De Continentia*. II, 3. J.-P. Migne. Paris, 1887, p. 350.

³⁴ T. VAN BAVEL – *op. cit.* p. 60.

³⁵ SANCTI AURELII AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 35. *In Epistolam Joannis ad Parthos*, 8,5. *Tractatus decem*. J.-P. Migne. Paris, 1841, p. 2038.

³⁶ ALCINOOS – *Enseignement des doctrines de Platon*, H 187, 33. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990, p. 67. Poderíamos citar também Apuleio, outro autor médio platónico e que influenciou muito Agostinho. E o mesmo poderíamos dizer da influência de Alcino ou Albino (hoje os estudiosos consideram que se identificam com a mesma pessoa), sobre Apuleio, em especial na sua obra *De platone eius dogmate*.

que a possui³⁷. Por isso, a noção de *benivolentia*, poderá assim identificar-se, segundo Apuleio, e na senda de Platão, com uma outra virtude: a justiça.

Em Cícero, constatámos que a *benivolentia* é necessária à amizade e que esta não poderá existir sem aquela³⁸. A importância dada por Agostinho à *benivolentia* é atestada nas cartas, onde ele a utiliza, algumas vezes, como forma de saudação inicial, e noutras, onde de forma particular se coloca sob a benevolência do seu interlocutor e faz apelo a ela, em tom declarativo.

Eu congratulo-me contigo e dou graças ao nosso Deus, e Senhor, pela tua fé, esperança e caridade junto dele, pois que estimas que ela exista tão bem em nós, acreditando que somos servos fieis de Deus e que amas em nós mesmos esse bem, com um puríssimo coração. Mas mais do que dar graças, devemos-nos congratular, por isso, da tua benevolência³⁹.

A epístola 23, escrita por volta de 392, é um bom exemplo do modo particular com que Agostinho se dirige ao seu interlocutor. Introduce, de certa maneira, uma fórmula retórica que realça a sua atenção para com o outro e, por isso, se dirige à sua benevolência. A expressão *benivolentia* surge, aqui, com o propósito de marcar o carácter conciliatório deste diálogo e, ao mesmo tempo, mostrar a predisposição de Agostinho a quem se lhe dirige.

Antes de tocar no assunto que me move, eu quero escrever à tua benevolência e explicar brevemente a razão do título desta carta, de modo a que não cause estranheza nem a ti nem a ninguém (...) Visto que estou ao teu serviço, ainda que tão somente neste ministério de escrever, é com razão que te chamo senhor em atenção ao único Senhor, que nos deu esse preceito. Chamo-te «amadíssimo» e sabe bem o Senhor, não só que te amo, como também te amo como a mim mesmo, já que estou consciente de te desejar os bens que quero para mim⁴⁰.

³⁷ “Hanc ille heros [Platão] modo iustitiam nominat, nunc universae virtutis nuncupatione complectitur et item fidelitatis vocabulo nuncupat; sed cum ei a benivolentia est, at cum foras spectat et est fida speculatrix utilitatis alienae, iustitia nominatur”, APULÉE – *Opusculum philosophiques: Platon et sa doctrine*. Texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu. Paris: Belles Lettres, 1973, p. 84.

³⁸ *Laelius*, V, 19; xxvii, 102.

³⁹ “Gratulor tibi, et gratias ago Deo et Domini nostro de spe et fide et caritate tua tibi que apud cum, quod de nobis tam bene existimas ut fideles Dei servos esse credas, idque ipsum in nobis corde purissimo diligas: quamquam hinc etiam gratulandum benevolentiae tuae potius, quam gratiae tibi agenda” *Epist.*, 20, 2 (P.L. 33, p. 87); BAC, pp. 90-91. Utilizaremos a tradução de *Obras completas de San Agustín. Cartas* (1.º), vol. VIII; *Cartas* (2.º), vol. XI. Traducción y notas de Lope Cilleruelo. Biblioteca de Autores Cristianos. 3.ª ed. Madrid, 1986; 1987. Todavía, modificaremos a tradução sempre que acharmos conveniente.

⁴⁰ “Priusquam ad rem veniam de qua tuae benevolentiae scribere volui, tituli hujus epistolae, ne vel te, vel alium quempiam moveat, rationem breviter reddam (...) Cum ergo vel hoc ipso officio litterarum per charitatem tibi serviam, non absurde te dominum voco propter unum et verum Dominum nostrum qui nobis ista praecepit. Dilectissimo autem quod scripsi, novit Deus quod non solum te diligam, sed ita diligam ut meipsum; quandoquidem bene mihi sum conscius bona me tibi optare quae mihi”, *Epist.*, 23, 1 (P.L. 33, p. 94).

Quer na primeira carta, quer na segunda, ambas falam da *benivolentia*, mais com o sentido de deixar-se colocar sob o olhar afectuoso do outro, que está diante de nós, do que manifestar, na ideia de benevolência, a simples reciprocidade e igualdade entre amigos. Poderíamos mesmo dizer que a *benivolentia* em Agostinho se aproxima mais da χάρις e da caridade⁴¹ do que da simples reciprocidade entre iguais, que a *benivolentia*, no sentido clássico, parece, ao contrário insistir⁴². Afirma Agostinho no seu *Comentário ao Evangelho de S. João*: “é pela benevolência, que queremos cuidar do próximo”⁴³. E ainda numa outra passagem: “quid eis praestitit? Magna benivolentia”⁴⁴. Existe, por isso, uma clara insistência, em Agostinho, para falar da *benivolentia* como um grau elevado de caridade e de amor.

Depois de termos falado sobre a *benivolentia* e sobre a *consensio*, falta-nos falar, agora, sobre a *caritas*. Ela exprime o amor a alguém que nos é querido, donde, *carus*. Assim sendo, a *caritas* aglutina, por si só, um campo semântico muito complexo, que se determina, por um lado, pelo *amare e amor e*, por outro, pelo *diligere e dilectio*, os quais podem ser tomados como termos equivalentes à *caritas*. No entanto, parece-nos que quer a *dilectio*, quer o *amor*, quer mesmo a *caritas*, possuem um campo de aplicação mais alargada do que a *amicitia*, embora esteja inerente à *amicitia* um tipo específico de *amor*. Tomemos, como exemplos, certas passagens nas *Confissões*, onde Agostinho declara: *Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari?*⁴⁵, ou ainda,

⁴¹ A genealogia do termo χάρις é bastante complexa. Bastaria consultar o *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, de Pierre CHANTRAINE. Paris: Klincksieck, 1999, p. 1247, para verificar que a etimologia desta palavra possui um largo campo semântico, que poderá significar, entre outras coisas, a graça, a beldade, o favor, o reconhecimento, o prazer, a alegria, a benevolência etc. Por sua vez, o *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Tradução italiana: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Editado por F. MONTAGNINI; G. SCARPAT et alii. Brescia: Paideia, 1968, vol. xv pp. 528-606, dá-nos uma perspectiva bastante desenvolvida da noção de χάρις quer no pensamento helénico quer judaico. Aqui encontramos os diversos sentidos da *charis*, nomeadamente enquanto afecto, ou simpatia. Atesta-se esta significação em Platão. No mundo bíblico, χάρις é utilizada para traduzir o termo hebraico *h n* que por sua vez faz derivar a forma verbal *hmn*, que significa precisamente “o gesto benigno em ajuda de uma pessoa que se quer a uma outra”, p. 539. A χάρις exprime um sentimento de afecto e de benevolência para com o outro; o que nos leva imediatamente à raiz do termo latino *caritas*.

⁴² Em Aristóteles, na ética nicomaqueia, VIII 2, 1156a, a benevolência tem uma directa relação com a reciprocidade e igualdade. Por outro lado, a benevolência adquire um sentido mais amplo que a amizade, ela revela simplesmente, segundo Aristóteles, o carácter ‘amical’ da benevolência “εὐνοια φιλικῶ”. Além disso, a benevolência não é propriamente um afecto, porque, ainda segundo Aristóteles, não possui nem a intensidade do sentimento nem o desejo.

⁴³ “Benivolentia, qua vult consulere proximo”, SANCTI AURELII AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 35. In *Johannis Evangelium Tractatus*, 32, 4. J.-P. Migne. Paris, 1845, p. 1643.

⁴⁴ In *Johannis Evang. Tract.* 2, 13 (P.L. 35, p.1391).

⁴⁵ SANTO AGOSTINHO – *Confissões*, II, 2, 2. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e M. Cristina Pimentel. Introdução de M. Barbosa da Costa Freitas. Edição bilingue. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 54.

*amare et amari dulce mihi erat magis*⁴⁶. Na verdade, neste momento da sua vida, isto é, antes da sua conversão, a sua existência pautava-se pelo desejo de amar e ser amado, pois tudo está em função do seu ‘eu’ e do desejo de fruir do outro. Neste momento, não existe nenhum limite a este amor e, por isso, esta ausência de ‘medida’ (*modus*), na relação com o outro, é o que caracteriza e é específico do amor libidinoso ou do amor de concupiscência. Ao contrário, a amizade exige limites ou fronteiras: os *limes amicitiae* são precisamente o que Agostinho considera para definir a amizade, distinta do amor, de concupiscência e da carne. Não existe, por isso, ainda a *ordo amoris* ou ainda a *ordo caritatis*.

A *serenitas dilectio* da amizade era então, substituída, segundo as suas próprias palavras, pelas “trevas da libido e pelos caminhos abruptos do desejo”.

E que era o que me deleitava senão amar e ser amado? Mas eu não mantinha uma relação de alma para alma, dentro dos limites luminosos da amizade, pelo contrário exalavam-se vapores do lodo da concupiscência da carne e do borbulhão da puberdade, e obnubilavam-se e ofuscavam-me o coração, de sorte que não se distinguia a serenidade da afeição das trevas da libido. Uma e outra efervesciam confusamente, e arrastavam a minha fraca idade pelos caminhos abruptos do desejo e mergulhavam-me no abismo dos vícios⁴⁷.

Neste sentido, para Agostinho, na época anterior à sua conversão, o amar e o desejo de ser amado caracterizam a forma mais vulgar de se relacionar com os outros e até, consigo mesmo. Ao contrário, a amizade vai-se revelando ao longo das suas confissões como uma descoberta fundamental, para escutar os outros e para projectar (*projice*) a sua amizade em Deus, pois só assim ela será, verdadeiramente solidificada.

2. A amizade nas Confissões

As *Confissões* são mais do que uma autobiografia, são a viva expressão de uma reflexão da consciência, que se reconhece no fluir da sua própria história. Mas, com isto, não termina o propósito das *Confissões*. Como declara P. Courcelle, o esquema teológico está igualmente presente nesta *confessio*, em particular, nos livros XI-XIII⁴⁸.

Podemos, assim, apresentar de forma esquemática os contextos mais importantes, onde a amizade é abordada de forma explícita, nas *Confissões*: I, 13,20: O gosto pelas letras latinas e a amizade ao mundo: II, 2,2; 3,5; 5,10:

⁴⁶ *Conf.* III, 1, 1, p.82.

⁴⁷ “Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque ofuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis”, *Conf.* II, 2, 2, pp. 54-55.

⁴⁸ P. COURCELLE – *Les recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 27.

Agostinho em Tagaste; o amor egoísta; A amizade entre os bens inferiores e superiores: III, 1,1; 2,3: Agostinho em Cartago; A paixão pelo teatro: IV, 4,7; 6,11; 9,14; A amizade do amigo de Tagaste: VI, 14,24; O projecto filosófico de uma comunidade de bens: VIII,3,8 6,13; IX-3, 6; A última etapa da conversão de Agostinho; os amigos de Agostinho na altura da sua conversão: Ponticiano, Simpliciano, Nebrídio, Alípio e Verecundo.

É no livro IV das *Confissões* que Agostinho exprime de forma clara e evidente, a importância que os seus amigos tiveram na sua vida. A amizade é louvada, não só como sentimento humano e nobre, mas também como expressão de uma *caritas* que une os seres humanos entre si. Podemos mesmo dizer que é só a partir do livro IV das *Confissões* que a *amicitia* é descrita como um real valor na existência humana. “Es digno de notar que san Agustín ha poseído en grado eminente el sentido de la mediación de otros hombres en el desarrollo y la constitución misma de la vida del espíritu”⁴⁹.

Contudo, já os livros precedentes, desde o livro I, passando pelo livro II e III, falam da amizade, ainda que esta seja mundana; ela é definida como *amicitia enim huius mundi fornicatio est abs te*⁵⁰. Mas, desta concepção de amizade, quer Agostinho afastar-se, a fim de recuperar a verdadeira amizade (*vera amicitia*), que ele apenas incipientemente experimenta, durante o período da sua juventude, que decorre entre os 19 e os 28 anos e sobre o qual nos fala o livro IV. Com efeito, a vivência da verdadeira amizade só se fará, segundo as palavras de Agostinho, no livro VIII, onde ele exprime o valor da amizade mais sincera e honesta.

O livro I das *Confissões* descreve a amizade ao mundo, que o afasta de Deus; retomando a frase do apóstolo que diz: “*amicitia huius mundi inimica est Dei*” (Tg. 4,4). A amizade ao mundo é uma idolatria, na medida em que o mundo substitui Deus, quando só Este deve ser amado, acima de todas as coisas. Não teme, portanto, Agostinho, declarar abertamente e, em tom retórico, mas pleno de emoção, “o *nimis inimica amicitia seductio mentis investigabilis*”⁵¹.

Além disso, a amizade mostra a maneira como nós nos ligamos a certos bens. No célebre episódio do roubo das pêras (II, 4,9), a amizade humana é compreendida relativamente aos bens superiores e inferiores. A *amicitia* é um vínculo que une todos os seres humanos, elevando-a assim a uma lei universal. Podemos, claramente, afirmar que quer Agostinho, quer Cícero, partilham a mesma ideia de que a amizade é um bem natural⁵². Com efeito, o atractivo

⁴⁹ T. VIÑAS ROMAN – “La amistad y los amigos en el proceso de conversión de san Agustín”. In: *Augustinus*. 33 (1988), p. 195.

⁵⁰ *Conf.* I, 13, 21, p. 34.

⁵¹ *Conf.* II, 9, 17, p. 76.

⁵² *Laelius*, VIII, 26.

desta vida consiste em adquirir bens, que são belos e agradáveis aos sentidos e ao nosso bem estar físico mas, além disso, conta-se igualmente por entre estes bens, a amizade. Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles refere igualmente que a amizade é um bem essencial à existência do homem. Segundo ele, a vida seria insustentável sem os amigos e, além disso, a amizade é uma virtude⁵³. Agostinho subscreve, completamente, esta ideia, ainda que não esteja aqui patente, nas *Confissões*, a amizade como uma forma de virtude.

A amizade humana é doce em virtude dos laços valiosos, que realiza em muitas almas. É em razão de tudo isto e de coisas semelhantes, que se comete o pecado, quando, numa inclinação imoderada para o bens inferiores, ainda que sejam bons, se abandonam outros melhores e mais sublimes, como tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e a tua lei⁵⁴.

A amizade produz uma certa harmonia entre as pessoas e, por isso, ela adquire, no pensamento do bispo de Hipona, a expressão: *caro nodo dulcis est*, denotando assim, o valor intrínseco da própria natureza humana da amizade. O *nodum amicitiae* de que fala Cícero no *Laelius* é, aqui, no contexto do livro II das *Confissões*, recriado, para dar lugar a um horizonte mais amplo, que se projecta na amizade divina. Cícero distingue a verdadeira amizade da falsa amizade. “Atque etiam mihi quidem videntur, qui utilitatum causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere”⁵⁵. A falsa amizade é aquela que tem como causa unicamente a utilidade, ou seja, o interesse. Porém, para Agostinho, trata-se não só de distinguir a falsa amizade da verdadeira, mas também de saber que a verdadeira amizade humana só pode estar alicerçada na amizade divina. Agostinho faz *jus* à exacta definição que o próprio Cícero contempla, pois a amizade não só diz respeito às coisas humanas, mas também às divinas. Ora, a natureza humana, por si só, não justifica a própria amizade. Existe, por isso, claramente, uma *amicitia rerum mortalium*, que subsiste em todos os homens, porque, por um lado, eles estão vinculados a uma existência terrena⁵⁶ e, por outro, os laços de amizade unem os homens quer para o bem, quer para o mal. Todavia, nos primeiros livros das *Confissões*, Agostinho não relata a amizade verdadeira ou seja, a sua amizade com Deus, mas narra antes, de forma diacrónica, a diferença entre a amizade humana e a amizade divina. Por isso, apesar de Ele ainda não possuir uma estreita relação com Deus, antes da sua conversão, Agostinho, não deixa, porém, de anunciar como esta amizade se vai produzindo, na sua experiência de vida e, em particular, com aqueles que o rodeiam. Será

⁵³ ARISTOTELIS – *Ethica Nicomachea*, VIII 1, 1155a.

⁵⁴ “Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. Propter universa haec atque huius modi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, domine deus noster, et veritas tua et lex tua”, *Conf.* II, 5, 10, p. 66.

⁵⁵ *Laelius*, XIV, 51.

⁵⁶ *Conf.*, IV, 6, 11, p. 134.

necessário, portanto, a partir de certo momento, substituir a *amicitia vena* pela *amicitia sincerissima et honesta*, que só em Deus reside, pois Ele é que é o fundamento da amizade humana. Esta distinção é tão importante que o próprio Ambrósio de Milão declara que a *vera amicitia* é aquela em que não existe a falsa adulação. “Non est enim vera amicitia ubi est fallax adulatio”⁵⁷. E também Bernardo de Claraval, uns séculos mais tarde, afirma: “Habet vera amicitia nonnumquam abiurgationem, adulationem numquam”⁵⁸.

O livro IV descreve e esclarece como se produziram em Agostinho os primeiros erros da sua juventude, em particular a sua ligação com a seita dos maniqueus. Esse é o período que decorre, sensivelmente, entre os anos 373 a 382-3, quando volta de novo para Cartago. É neste contexto que surge, portanto, a narrativa da amizade que ele nutria por um conterrâneo seu da cidade de Tagaste. Como refere Peter Brown, “Agostinho nunca estará só. Quando regressou a Tagaste, formou um núcleo duradouro de amizades. Eram rapazes que tinham crescido com ele, como companheiros de estudo, e que estavam agora reunidos a ele como maniqueus”⁵⁹.

A afeição e a simpatia que unia Agostinho a este amigo revela a importância da partilha quotidiana da experiência de vida. Juntos estudaram, juntos brincaram e juntos frequentaram a mesma escola.

Naqueles anos em que, pela primeira vez, começava a ensinar no município em que nasci, arranjava um amigo extremamente querido, companheiro de estudos, da minha idade e, como eu, em plena flor da adolescência. Crescera comigo desde menino, juntos fôramos à escola, juntos tínhamos brincado. Mas ainda não era amigo, embora o fosse, como é frequente na amizade verdadeira, pois a verdadeira amizade só o é quando tu aglutinas aqueles que estão unidos a ti pela caridade, difundida nos nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado⁶⁰.

Porém, a descrição da amizade verdadeira, aqui expressa e claramente associada à *caritas*, não é ainda a que Agostinho sentia, mas antes, uma justaposição do que ele pensava e sentia no ‘agora’, isto é, no momento presente, em que escrevia estas memórias passadas. Por isso, ele afirma: *sed nondum erat sic amicus*. Na verdade, a amizade verdadeira (*vera amicitia*) é aquela que

⁵⁷ SANCTI AMBROSII – *opera omnia*, vol. 16. *De Officiis ministrorum*, III, 22, par. 134. Paris, 1880, pp.192-193.

⁵⁸ SANCTI BERNARDI – *opera*, vol. VIII: I. *Corpus Epistolarum*, 181-310. II. *Epistolae* 311-547, *Epist.*, 243, 5. J. LECLERCQ; H. ROCHAIS. Romae: Editiones Cistercienses, 1977, p. 133.

⁵⁹ P. BROWN – *Augustine of Hippo: A biography*. A new edition. Berkeley and Los Angeles, California: University of California, 2000, p. 50.

⁶⁰ “In allis annis quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperam, comperam amicum societate studiorum nimis carum coevum mihi et confluentem florentem fluere adulescentiae, mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus partiterque luseramus, sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est vera amicitia, quia non est vera nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes sibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis”, *Conf.* IV, 4, 7, pp. 128-130.

permite a unidade daqueles que se unem a Deus e que se unem entre si, por dom desta amizade. Por isso, Agostinho refere que a amizade que ele votava ao seu amigo, ainda não consistia na verdadeira amizade, pois só a verdadeira amizade se anela à caridade. *Amicitia* e *caritas* dão as mãos e só nesta união reside a essência da verdadeira amizade⁶¹. Podemos afirmar, claramente, que em 397, quando Agostinho começou a escrever as *Confissões*, já ele concebia a amizade como caridade⁶². É por esta razão que podemos considerar que Agostinho tem uma perspectiva triádica da amizade, ou seja, Agostinho considera que a amizade tem como fundamento último Deus, enquanto verdadeira unidade da amizade interpessoal. Segundo Pizzolato, no pensamento clássico, essa relação é entendida de forma mais natural e, por isso, o seu fundamento é de natureza mais impessoal⁶³. Com efeito, Pizzolato, estabelece uma diferença radical entre a concepção triádica da amizade em Agostinho e a concepção de amizade em Cícero, que ele considera, essencialmente, diádica. No entanto, T. Van Bavel, retorque à tese de Pizzolato, dizendo que esta distinção só é válida do ponto de vista do carácter pessoal que revestem as duas concepções. Por isso, Van Bavel, reajusta esta posição, dizendo que se esta diferença fosse tão radical, então Agostinho não teria utilizado tão fortemente os elementos especificamente ciceronianos. Sendo assim, considera que, em Cícero, existe alguma coisa parecida com uma tríade, a saber: os dois amigos e a natureza ou virtude, entendida como uma potência divina impessoal.

Esta será a razão fundamental por que Agostinho declara, no livro IV, que a amizade com este seu amigo, ainda não era a verdadeira amizade: esta amizade estava fechada ao divino. Ele próprio afirma na carta 258:

⁶¹ Não aceitamos a ideia defendida por E. CASSIDY – “The recovery of the classical ideal of friendship in Augustine’s portrayal of *caritas*”. In: T. FINAN (ed.) – *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin, 1992, p. 134, que considera que o termo *amicitia*, em comparação com o termo *caritas* é pouco referenciado nas obras da maturidade. Ao contrário, nós constatamos que o termo *amicitia* não é frequente nas obras da juventude, e que aparece precisamente nas obras de maturidade. Comparando o lema *amic** com o lema *carit**, deparamos que existe uma maior frequência deste último, na ordem das 3515 vezes, relativamente ao primeiro que é da ordem das 1246 vezes. Esta frequência encontra-se precisamente nas obras da maturidade, nomeadamente no *De Civitate Dei*, nas *Epistulae*, nos *Sermones*, e nas *Enarrationes*. T. Van Bavel confirma esta nossa ideia. Segundo este autor, Agostinho, nas primeiras obras, não pensa que a amizade deva ser procurada por ela mesma. Com efeito, acabámos de constatar esta mesma ideia, precisamente no *Contra Academicos*, onde a amizade é pensada em função de uma sabedoria. Ao contrário, nas obras da maturidade (401), Agostinho considera que a amizade deve ser procurada por ela mesma. Cf. *De bono coni. 9,9; Epist. 130, 6, 13*.

⁶² Pizzolato no seu livro *L’idea di amicizia nel mondo antico, classico e cristiano*. Torino, 1993, p. 301, refere que “il rapporto tra amicizia e carità è già impostato e pressoché definitivamente risolto prima del 400”. Cf. L. ALICI – *L’altro nell’io: Un dialogo con Agostino*. Roma: Città Nuova, 1999, p. 122.

⁶³ Cf. T. VAN BAVEL – *op. cit.*, p. 64. Cf. L. F. Pizzolato – “L’amicizia en Sant’Agostino et il Laelius di Cicerone”. In: *Vigiliae Christianae*. 28 (1974), p. 210.

Porro in rebus divinis, quaru, mihi illo tempore nulla eluxerat veritas, utique in maiore illius definitionis parte nostra amicitia claudicabat; erat enim rerum tantum modo «humanarum» non etiam «divinarum», quamvis «cum benivolentia et caritate consensio»⁶⁴.

Além disso, esta amizade desencanta a sua vida e aproxima-o do medo de morrer. Com efeito, este episódio ajuda a esclarecer as razões pelas quais Agostinho narra este profundo afecto pelo seu amigo: por um lado, é uma amizade que se liga às coisas mortais, ou seja, que só pensa na vida terrestre e no proveito que nós tiramos desta vida. Mas por outro lado, esta ligação à vida, fá-lo angustiar-se, pois ele amargura-se com a perspectiva da morte e do fim desta vida.

As reflexões que Agostinho faz sobre a morte e sobre a angústia, foram uma consequência do acontecimento da morte inesperada deste seu amigo. Com efeito, pouco tempo antes de morrer, e apenas recuperado dos dias que esteve inconsciente, Agostinho visita o amigo e fala com ele, aproveitando a oportunidade para ridicularizar o sentimento que levou a que a sua família o tivesse baptizado. Esperava, assim, que ele reagisse, como Agostinho, em tons de zombaria. No entanto, isso não aconteceu e, surpreendentemente, o amigo reage, negativamente, a esta sua atitude, admoestando-o. Entretanto, o seu amigo acaba por falecer. É então que Agostinho descreve os momentos de dor e de angústia, provocados pela sua morte⁶⁵. O sentimento que o anima é contraditório. A sua amizade parecia quase um reviver do amor ideal dos pares louvados na poesia lírica, como Oreste e Pylade⁶⁶, em que ambos são levados a preferir a morte, a preservar a vida de um só deles. Porém, Agostinho não sabe o que é que o afecta mais: se a morte do amigo ou se o seu apego à vida. Questiona-se e interroga-se:

Mas em mim não sei que sentimento tinha nascido absolutamente oposto a esse, e havia, em mim, um gravíssimo tédio da vida e medo de morrer⁶⁷.

Declara que alguém definiu o ‘seu amigo’ como “*dimidium animae meae* (metade da sua alma)”⁶⁸ e, por isso, o amigo é o seu alter ego: “*quia ille alter eram* (eu era o outro ele)”⁶⁹. O eu é o outro ele e a reciprocidade vem do

⁶⁴ *Epist.* 258, 1 (P.L. 33, p.1072).

⁶⁵ Consulte-se a este respeito: “Algumas reflexões sobre a dor em Santo Agostinho”. In: Maria José CANTISTA (coord.) – *A Dor e o sofrimento: Abordagens*. Porto: Campo das Letras, 2000, pp. 363-372.

⁶⁶ A tragédia de Eurípedes, *Oreste e Efigénia em Taurida*, lembra esta amizade entre estas duas personagens. É uma amizade de solidariedade ou entre companheiros: φιλία εταιρική. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO – *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introduction, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson et alii. s.l. Librairie Générale Française, 1999, p. 448 (III, 81).

⁶⁷ “Sed in me nescio quis affectus nimis huic contrarius ortus erat et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus”, *Conf.* IV, 6, 11, p. 134.

⁶⁸ Esse alguém é HORÁCIO – *Carmina*, 1, 3, 8. Cf. T. VAN BAVEL – *op. cit.*, p. 69.

⁶⁹ *Conf.* IV, 6, 11, p. 136.

outro eu. Entender o amigo como o outro de si mesmo, não faz mais do que prolongar o que já estava em germen na concepção clássica de amizade, em particular, quer em Aristóteles, quer em Cícero⁷⁰.

Na epístola 38, escrita no ano de 387, Agostinho afirma de forma cateórica, tendo agora como ponto de partida o *ego* do outro: “*mihi es alter ego* (tu és para mim o outro ego)”⁷¹. E ainda na epístola 110, quando declara: “*cum sis altera anima mea, immo una sit anima tua et mea* (sendo tu como outra alma minha, ou melhor, sendo una, a tua alma e a minha)”⁷². Por isso, Agostinho declara nas *Confissões* que sentimento o habita quando existe amor de amizade entre amigos:

Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia ille alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae meae. Nam ego sensi animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidium vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moretur, quem multum amaveram⁷³.

A morte está omnipresente nesta declaração de amizade, mas ainda não é isto o que caracteriza melhor a sua reflexão: ele diz, por duas vezes, que se admirava (*mirabar*); o seu espanto consiste na ideia de pensar a morte enquanto acontecimento efectivo e real: como é que os outros continuam a viver, quando afinal, o seu amigo já morreu e não está presente na vida real? Ora, se o amigo é a ‘cara metade’ de si mesmo, como entender a morte dele e, no entanto, ele continuar a viver? Ora, diz Agostinho, “*eu não quero viver por metade (nolebam dimidium vivere)*”. É então aqui que introduz o argumento maior, para caracterizar esta amizade: “eu sentia que a minha alma e a dele eram uma só alma em dois corpos”. Na verdade, esta concepção de uma só alma, apesar de dois corpos, está patente já em Aristóteles, a propósito da amizade entre amigos. Aristóteles fala de uma *μία ψυχή*⁷⁴. E, por sua vez, Cícero, exprime uma ideia semelhante, quando declara: “*cuius animam ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus*”⁷⁵.

Mas a inovação mais importante, relativamente a este ideal clássico de amizade, que Agostinho desenvolve, é o conceito de consciência, posta directamente em relação com a amizade, ou melhor com o amor de amizade. Na sua vivência angustiada, pela falta do amigo, Agostinho procura esquecer

⁷⁰ ARISTOTELIS – *Ethica Nicomachea*, IX, 1 1163b 30 e IX, 4, 1166 a 1-5. CICERO – *Ad. Att.* 3, 15; *Ad fam.* 2, 15, 4.

⁷¹ *Epist.* 38, 1 (P. L. 33, p. 153).

⁷² *Epist.* 110, 4 (P. L. 33, p. 420).

⁷³ *Conf.* IV, 6, 11, p. 136.

⁷⁴ ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1168b 5. Diógenes Laércio relata esta mesma ideia atribuindo-a a Aristóteles:

“*ἔρωτηθεὶς τί ἐστὶ φίλος; ἔφη μία ψυχή δύο σώμασιν ἐνοικοῦ*”. *De vitiis pilosophorum*, v, 11, 20 Lipsiae, 1895.

⁷⁵ *Laelius*, xxv,92; *Laelius*, xxi, 81; *De Officiis*, 1, 56.

e procura novas consolações, junto de novos amigos, para acalmar a dor desta ausência. Descreve, em suma, e de forma bem realista, a amizade entre companheiros, que podemos considerar como uma descrição actual da amizade entre colegas, revelando assim um tipo de amizade social:

O que mais me recompunha e recobrava eram as consolações de outros amigos (*amicorum solacia*), com os quais amava o que em vez de ti amava, e isto era uma enorme fábula e uma longa mentira, que com o seu adúlterino afago, corrompia a nossa mente, que sussurrava nos nossos ouvidos. Mas essa fábula para mim não morria, se morresse um dos meus amigos. Havia outras coisas que entre eles mais cativavam o espírito, como conversar e rir, e sermos amavelmente condescendentes uns com os outros, e lermos juntos, e juntos falarmos de coisas sérias, discordarmos às vezes sem rancor, como uma pessoa discorda consigo mesma, e com a raríssima discórdia condimentar muitíssimas discórdias, ensinarmos algumas coisas uns aos outros, aprendermos uns com os outros, com melancolia termos saudade dos ausentes, recebermos com alegria os que chegavam: com estes e outros sinais desta natureza, que, nascidos do coração de quem amava e de quem retribuía o amor, se manifestavam por intermédio do semblante de voz, dos olhos e de outros mil movimentos gratíssimos, se fundiam os nossos espíritos com essas acendalhas, por assim dizer, e de muitos se fazia um só. É isto o que se ama entre os amigos, e ama-se de tal modo que a consciência (*conscientia*) é ré de si mesma, se não amar a quem lhe corresponde no amor, ou se não corresponder no amor a quem a ama nada procurando no seu corpo senão indícios de bem querer. Daí vem aquele sofrimento, quando alguém morre, e a escuridão da dor; e o coração repassado de uma doçura que se tornou amargura, e vida perdida daqueles que morrem tornaram a morte daqueles que vivem. Feliz aquele que te ama, e ao seu amigo em ti, e ao seu inimigo por causa de ti⁷⁶.

Os sentimentos que animam os amigos estão imbuídos de concórdia e de condescendência, uns para com outros. Mas o que nesta passagem das *Confissões* é mais interessante de realçar é o penúltimo parágrafo do texto, que diz: “quod diligitur in amicis et sic diligitur, ut rea sibi sit humana conscientia, si non amauerit redamantem aut si amantem non redauerit, nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia benivolentia”.

A tónica centra-se, essencialmente, na ideia de corresponder e de retribuir com amor a quem nos ama, ou seja, de manter uma reciprocidade afectiva entre amante e amado; desta forma retribuímos com amor a quem nos ama. Esta reciprocidade é exigida pela consciência humana. Na verdade, a consciência exige que amemos a quem nos ama, pois se assim não for, a consciência é ‘ré de si mesma’. A perspectiva da amizade enquanto reciprocidade de sentimentos, aqui apresentada por Agostinho, está patente num texto de Apuleio, *De Platone et eius dogmate*: “Amicitiam ait sociam eamque consensu consistere reciprocam esse ac delectationis uicem reddere, quando aequaliter redamat”⁷⁷. A reciprocidade, ou melhor dizendo, o dar amor em troca de amor, que o verbo ‘redamo’ exprime, é o que é exigido vulgarmente no

⁷⁶ *Conf.* IV, 8, 13, p. 139.

⁷⁷ APULÉE – *Platon et sa doctrine*, p. 90.

amor de amizade, pois trata-se de amar a quem nos ama. Se assim não for, a consciência culpabiliza-se. Contudo, Agostinho não mantém totalmente a mesma perspectiva de Apuleio e de Cícero, pois a amizade é mais do que uma simples reciprocidade de sentimentos que a consciência faz despoletar. Aqui está o que talvez de mais peculiar encontramos na concepção de *amicitia* em Agostinho, que não se encontra em Cícero ou em Apuleio. Por um lado, há uma relação muito estreita entre *amicitia* e *conscientia*, na medida em que existe uma exigência de doação, tornada consciência, mas, por outro lado, o próprio sentimento de *amicitia humana* revela as suas próprias limitações, pois expressa-se num horizonte, que é o da simples *humanitas*⁷⁸. É por isso mesmo que a consciência se torna ré de si mesma, porque deve amar a quem a ama. Não podemos dizer que Agostinho critica objectivamente Cícero, mas podemos dizer que critica uma concepção de amizade, que estava bem patente no pensamento clássico. Além do mais, o termo *conscientia*, não se encontra uma única vez no *Laelius*. É certo, porém, que a amizade, segundo Cícero, exige a virtude e que, além disso, as verdadeiras amizades são eternas⁷⁹. No entanto, a amizade de que fala Cícero não contempla o que Agostinho diz do homem feliz: “só é feliz (*beatus*) aquele que ama o amigo em Deus e o seu inimigo por causa de Deus”, na medida em que o fundamento desta amizade, já não é somente humana, mas sim divina, ou seja, o homem feliz é aquele que contempla a sua felicidade na unidade do divino e do humano. Na verdade, em vários contextos da obra de Agostinho encontramos uma expressão, que retoma uma passagem bíblica de Act. 4,32, que diz: *anima una, cor unum*⁸⁰. Com efeito, uma só alma e um só coração é o que caracterizava, especificamente, segundo o apóstolo, as primeiras comunidades cristãs. Diz Agostinho, nas *Enarrationes*: “Porque aqueles que vivem em união, constituem um só homem, de tal maneira que neles se realiza verdadeiramente o que está escrito, “uma só alma e um só coração”; são muitos os corpos, mas não são muitas as almas; são muitos corpos, mas não muitos corações; diz-se correctamente *monos*, isto é, um só”⁸¹. Com efeito, este comentário destina-se a explicar a vivência da unidade do cristão e, também a do monge, como especifica a regra de Agostinho⁸². Ser uma só alma em dois corpos, ou

⁷⁸ Encontramos claramente esta ideia na sequência do texto, quando Agostinho se interroga: “O dementiam nescientem diligere homines humaniter”.

⁷⁹ *Laelius*, IX, 32.

⁸⁰ *Epist.* 185, 9; *Epist.* 186, 7; *Epist.* 211, 2; *Epist.* 238, 2; *In Joh. Tract.* 14, 9; *In Joh. Tract.* 18, 4; *In Joh. Tract.* 39, 5; *Ena. Psal.* 4, 10; *Ena. Psal.* 83, 10.

⁸¹ “Qui ergo sic vivunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis vere quod scriptum est, una anima et unum cor; multa corpora, sed non multae animae; multa corpora, sed non multa corda, recte dicitur *monos*, id est unus solus”, *Ena. Psal.*, 132, 6, (P.L. 37, p. 173).

⁸² “Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habebitis in domo et sit vobis anima una et cor unum in deum”, SANCTI AURELI AUGUSTINI – *opera omnia*, vol. 32. *Regula ad servos Dei*. J.-P. Migne. Paris, 1877, p. 1377.

ser uma só alma, apesar de serem muitos corpos, aproxima, o que a cultura pagã já indiciava e, que a cultura cristã desenvolve e prolonga, no sentido evangélico. Todavia, se compararmos a exegese espiritual e simbólica desta citação bíblica, com uma outra não menos importante que afirma: “itaque iam non sunt duo sed una caro (σὰρξ μία)” (Mt.19,6; Mc.10,8), deparamos com a necessidade de compreender as duas formas de espiritualidade que estão presentes na amizade e no amor humano. Na verdade, a espiritualidade revelada na unidade de uma só alma, apesar da multiplicidade de corpos, não é a mesma espiritualidade, na unidade de uma só carne, relativamente a dois corpos. Enquanto a primeira desenvolve toda uma simbólica espiritual, daquilo por que se deve entender por uma unidade fraternal, a segunda desenvolve toda uma exegese simbólica da espiritualidade amorosa e nupcial do Verbo Encarnado⁸³, Agostinho comenta dizendo: “Por isso, o Senhor diz, no Evangelho, falando do matrimónio: logo, já não são dois, mas uma só carne. São uma carne porque tomou a carne da nossa mortalidade, mas não são uma divindade porque Ele é Criador e nós a criatura”⁸⁴. Na verdade, esta

⁸³ As duas exegeses deverão ser compreendidas à luz do que devemos entender por amizade e amor de amizade, na medida em que uma faz apelo a uma unidade de espíritos, enquanto que a outra faz apelo a uma unidade da carne. A primeira desenvolve uma exegese simbólica orientada para a *amicitia spiritualis*, que deve subsistir no monge e em todo aquele que se faz membro da comunidade cristã. A segunda, desenvolve uma exegese simbólica, centrada essencialmente numa leitura mística e sapiencial da união de Cristo com a sua Igreja, ou ainda da união corpo e espírito na pessoa do Cristo, ou seja a relação verbo e carne. A questão que deve ser colocada é a de saber qual o valor intrínseco de cada uma destas espiritualidades: espiritualidade do espírito ou da carne? Será que alguma delas se sobrepõe à outra? Em Agostinho, parece existir, por um lado, uma certa primazia numa amizade que é claramente espiritual e portanto que exclui o que é de ordem mais material ou corporal. Mas por outro, valoriza, em especial, nas *Confissões* uma amizade que é claramente entre homens, desenvolvendo por isso, o modelo do ideal clássico do conceito de amizade. Este ideal transitou para a espiritualidade medieval, pois que vários autores utilizam a definição de Cícero e a compõem com a componente bíblica. Porém, há necessidade de compreendermos qual o sentido desta unidade da carne, relativamente à unidade do espírito, definida como *anima una, cor unum*. Quem de certa forma levantou esta questão foi Bernardo de Claraval, sem que contudo a tenha completamente desenvolvido. Na epístola 53, ele afirma: “Cur enim unitatem hanc inter diversos non faciat compago caritatis in uno spiritu, si carnalis copula efficit ut sint duo in carne una?”. **Bernardo interroga-se porque é que a força da amizade para produzir a unidade não poderá ser tão forte como a unidade da carne? Já no seu comentário ao *Cântico dos Cânticos*, a sua leitura simbólica é bastante interessante e elucidativa, pois que justifica a ‘unidade da carne’ no seu sentido espiritual, ou seja, ela não é inferior à outra espiritualidade que é basicamente fraternal: “Sponsam tamen nusquam, ut memini, in toto hoc opere aperte adhuc nominarat, nisi modo cum ad vineas itur, cum vino caritatis appropinquatur quae cum venerit et perfecta fuerit, faciet spiritale coniugium; et erant duo, non in carne una. Sed in uno spiritu, dicente Apostolo: qui adhaeret Deo unus spiritus est”, SANCTI BERNARDI – *opera*, II. *Sermones super Cantica Canticatorum*, ser. 61, 1. Romae: Editiones Cistercienses, 1958, p. 148.**

⁸⁴ “Unde dicit et ipse Dominus in Evangelio cum de coniugio loqueretur: igitur iam non sunt duo sed una caro. Una caro, quia de nostra mortalitate carnem susceperit: non autem una divinitas, quia ille Creator, nos creatura”, *Ena. Psal.* 138, 2 (P.L. 37, p. 1785).

exegese simbólica só pôde ser compreendida entre Cristo e a realidade do mistério, que foi designada por Paulo com a sua Igreja.

No livro VI das *Confissões*, Agostinho relata a amizade entre ele e alguns dos seus amigos, como Alípio e Nebrídio. Mais uma vez, é narrada a importância dos amigos na vida de Agostinho. Se o livro IV é um livro de encruzilhada, porque inicia o relato, atribulado e ao mesmo tempo disperso de vários acontecimentos, o livro VI é como que o epílogo dessa encruzilhada. Agostinho, já não é maniqueu: “non me quidem iam esse manichaeum”, mas também ainda não é católico⁸⁵. O livro IV relata a adesão de Agostinho ao maniqueísmo, juntamente com os seus amigos, o início da sua carreira profissional em Tagaste; entretanto, surge a morte inesperada do seu amigo e o seu regresso precipitado para Cartago; de seguida, o começo da sua vida com a mulher com quem viveu e de quem teve o seu filho Adeodato, e, finalmente, o início das suas leituras filosóficas, nomeadamente o *Hortensius* de Cícero. O livro VI é o despontar para uma nova procura da verdade: “Conferamos nos ad solam inquisitionem veritatis”⁸⁶. Entretanto, desperta para a leitura da Sagrada Escritura, pela mão de Ambrósio de Milão. Ao escutar os seus sermões, descobre o sentido espiritual das Escrituras. Descreve, finalmente, a amizade que nutria por Alípio e Nebrídio, relatando o projecto de vida comum e, finalmente, descreve a sua profunda amargura e dor, pela partida da mãe de Adeodato.

Agostinho descreve, neste livro, o projecto que o animava, e aos seus amigos mais próximos, de realizar uma comunidade, com o objectivo de vida comum.

Nós éramos um grupo de amigos que, falando entre nós sobre o turbulento desassossego da vida humana, e detestando-o, tínhamos concebido a ideal e quase decidido viver em tranquilidade, afastados da multidão, imaginando assim essa vida tranquila: poríamos em comum os bens de que dispuséssemos e de todos os bens faríamos um único património, de sorte que, mediante uma amizade sincera (*per amicitiae sinceritatem*), não fosse uma coisa de um, e outra de outro, mas se fizesse uma só coisa com o que provinha de todos, e que o conjunto fosse de cada um e todas as coisas fossem de todos parecendo-nos que podíamos ser cerca de dez homens na mesma sociedade, e havendo entre nós alguns muito ricos, sobretudo Romaniano, do mesmo município que nós, atraído à nossa companhia pelas graves convulsões dos negócios, e muito meu amigo desde criança⁸⁷.

Esta intenção, tinha em vista um propósito filosófico, mas que aliava não só a prática da contemplação, como também a prática de pôr em comum os bens de que dispunham. Apesar de ser um projecto de vida comunitária, dedicado exclusivamente à sabedoria e ao afastamento da vida atribulada do

⁸⁵ *Conf.* vi, 1, p. 216.

⁸⁶ *Conf.* vi, 11, 19, p. 248.

⁸⁷ *Conf.* vi, 14, 24, p. 257.

mundo, este ideal não deixa de ter uma certa ressonância religiosa⁸⁸. Se não é um mosteiro religioso, pelo menos é um ‘mosteiro filosófico’, onde existia o propósito de uma amizade sincera e leal. Porém, este projecto não se realiza, pois alguns dos seus membros eram casados ou projectavam casar-se e não viam como poderia ir avante tal intenção⁸⁹. Existirá, no entanto, uma certa continuidade entre este projecto de comunidade filosófica, dedicado ao *otium philosophandi* e, mais tarde, a sua retirada para Cassiciaco⁹⁰, onde a sua conversão será totalmente realizada. Aí escreverá os seus primeiros diálogos⁹¹, afastado, assim, da agitação do mundo (*ab aestu saeculi*).

O livro VIII das Confissões conta-nos a etapa final da conversão de Agostinho. Quer o livro VIII, quer o livro IX, estão recheados de acontecimentos alusivos a uma progressão decisiva da parte de Agostinho. Esses acontecimentos demonstram o constante apego de Agostinho aos seus amigos e destes a Agostinho. Para além disso, demonstram igualmente o companheirismo e a solidariedade dos seus amigos, na decisão tomada por ele e, por sua vez, como ela é também partilhada pelos seus amigos. Vários de entre eles foram importantes na descoberta da sua nova vida: Ponticiano, Simpliciano⁹², Verecundo⁹³ Alípio⁹⁴ e Nebrídio⁹⁵. Todos eles são convocados no livro VIII,

⁸⁸ Sobre as origens deste projecto de vida comum, P. COURCELLE – *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 178, considera que esta ideia teve origem na fundação do mosteiro maniqueu fundado por um amigo de Agostinho, Constâncio, em Roma. Cf. *De mor. Manicha.*, xx, 74 (P.L. 32, 1376). No entanto, outros motivos puderam influenciar Agostinho e os seus amigos para a realização de um ideal de ascetismo, nomeadamente as comunidades pitagóricas. Agostinho pôde obter um conhecimento mais aprofundado da existência destas comunidades através da sua leitura dos livros platónicos, na medida em que Plotino projectava fundar uma espécie de convento, em ambiente rural, para se dedicar ao estudo e à contemplação. Cf. PORPHYRE – *Vita Plotini*, 12.

⁸⁹ *Conf.* vi, 14, 24, pp. 257-258.

⁹⁰ Cf. *Conf.* ix, 3, 5 e ix, 4, 7. Agostinho sublinha, no *Contra Academicos*, ii, 2, 4-6, a continuidade entre o projecto antigo de comunidade filosófica e este novo que está a surgir após a sua conversão.

⁹¹ Os seus primeiros diálogos são: *Contra Académicos*, o *De Beata vita*, e o *De Ordine*. A cronologia destes escritos foram estabelecidos por D. OHLMANN – *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*. Dissert. Strasburg, 1897, retomados por J. O’MEARA – “The historicity of the early dialogues of Saint Augustine”. In: *Vigiliae Christianae*. 5 (1951), pp. 150-151. Assim temos a seguinte cronologia: 10 de Novembro de 386: Livro I, *Contra Academicos*; 13 de Novembro de 386: *De Beata vita*; 16 de Novembro de 386: Livro I, *De Ordine*; 20 Novembro de 386: Livros II e III, *Contra Academicos*; 23 de Novembro de 386: Livro II, *De ordine*.

⁹² Simpliciano, depois de ter sido ordenado padre, foi chamado por S. Ambrósio para ser seu mestre em ciências eclesíásticas.

⁹³ Como refere Agostinho em VIII, 6,13, Verecundo é originário de Milão e é um gramático.

⁹⁴ Agostinho declara no livro vi, 7,11 e vi, 10,16 quem era Alípio; era originário do mesmo município que Agostinho, embora mais novo do que ele. A sua família era das mais importantes na cidade. Acompanhou Agostinho até Roma e fez estudos de direito. Em 395 foi sagrado bispo de Tagaste.

⁹⁵ Agostinho relata em vi, 10,17 o seu encontro com Nebrídio. Este era natural de uma região próxima de Cartago e veio para Milão, com o único objectivo de viver com Agostinho, no estudo

por um motivo, ou por outro. E todos eles representam o valor que Agostinho deposita naqueles em quem confia. Ao mesmo tempo, torna-o consciente da sua progressiva capacidade de escutar, ultrapassando, por isso, a sua antiga arte de ‘vender a habilidade de falar’.

Fazia as coisas do costume com crescente angústia, e todos os dias suspirava por ti, frequentava a tua igreja, tanto tempo quanto me ficava livre daquelas ocupações sob cujo peso eu gemia. Comigo estava Alípio, livre da actividade de jurisconsulto, depois de ter sido assessor pela terceira vez, aguardando a quem de novo pudesse vender os seus pareceres, tal como eu vendia a habilidade de falar, se é que alguma pode ser transmitida, ensinando. Nebrídio, por seu lado, cedera à nossa amizade, indo ajudar no ensino a Verecundo, grande amigo de todos nós, cidadão e gramático de Milão, que desejava ardentemente e pedia com insistência, em nome da amizade, um ajudante cristão escolhido entre nós, do qual muito precisava. Não foi a ambição das vantagens que levou Nebrídio a isso – pois poderia conseguir muito mais das letras, se quisesse – mas não quis um amigo tão doce e tão amável recusar o nosso pedido, por dever de amizade. Fazia isto, porém, com a maior prudência, fugindo a tornar-se conhecido das pessoas mais importantes segundo este mundo, evitando, neles, qualquer inquietação do espírito, que queria manter livre e desocupado no maior número de horas possível, para investigar, ou ler, ou ouvir alguma coisa acerca da sabedoria⁹⁶.

Parece, portanto, que esta amizade entre amigos suscita o desejo de uma vida alicerçada na sabedoria e do desinteresse pelo que é mundano, ou seja, pela ambição e pelo proveito.

3. A amizade no género epistolar

A epistolografia agostianina é vasta e variada⁹⁷; contam-se mais de 300 cartas escritas às mais diversas personalidades, amigos e confrades do seu tempo⁹⁸. Com efeito, o género epistolar não impediu a Agostinho de tratar os mais diversos assuntos, fossem eles filosóficos, teológicos ou morais. A sua capacidade de adaptação, mostra o quanto ele se ajustava às diferentes solicitações dos seus diferentes interlocutores.

A importância dada à amizade é um dos motivos centrais que percorre esta longa epistolografia e que marcará toda a tradição espiritual medieval. Destacamos, por isso, a clara e decisiva influência que este género epistolar imprimiu e consolidou, em particular, no ideal monástico. A este respeito, as

da verdade e da sabedoria. Nebrídio terá um papel importante no afastamento de Agostinho da seita maniqueia, pois em VII, 2,3, ele apresenta argumentos contra o maniqueísmo.

⁹⁶ Conf. VIII, 6, 13, pp. 343-345.

⁹⁷ Dela temos a edição de J.-P. MIGNE – *Patrologia latina*. Vol. 33, que seguiu a edição dos Maurinos. A edição crítica de GOLDBACHER, é aquela que se apresenta no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vols. 34, 44, 57 e 58. Nos últimos anos, uma série de cartas foram encontradas e, por isso, foram acrescentadas às mais importantes edições.

⁹⁸ As cartas foram classificadas cronologicamente, segundo três períodos: antes do presbitado, depois do presbitado e, finalmente, enquanto bispo. Esta classificação foi estabelecida inicialmente pelos Maurinos.

cartas de amizade trocadas entre monges foram a melhor forma pedagógica e salutar de transmissão do ideal monástico e ascético da vida cristã, não só para a vivência interna da vida monástica, mas também para o exterior, ou seja, para a sociedade que estava fora da vida monacal e, por conseguinte, também para o mundo secular. Com efeito, estas cartas têm o seu modelo nas cartas apostólicas. É a partir daqui, portanto, que este género epistolar se desenvolve e é praticado ao longo do tempo, desde os primeiros séculos cristãos. Porém, não foi somente Agostinho que o praticou, o próprio S. Jerónimo, Santo Ambrósio ou Paulino de Nola o fizeram também. Eles serão exemplos paradigmáticos para o mundo latino medieval. Além disso, o ideal de amizade, fundado num espírito de unidade fraternal e cristã, está igualmente patente em outros padres da Igreja, nomeadamente S. Basílio ou S. Gregório de Nissa e outros. Mas, relativamente a estes últimos, a noção de amizade é distinta da que nos propõe Agostinho, visto que, para os padres capadócijs, não existe um conceito unitário de amizade aplicada ao homem e a Deus; ambas são distintas.

Para além disso, os casos de Santo Ambrósio ou até mesmo de S. Jerónimo, ao falarem da *amicitia*, afastam-se, claramente, do modelo especificamente ciceroniano, contrariamente a Santo Agostinho. Santo Ambrósio, quando fala da amizade no *De officiis*, não cita uma única vez a definição de Cícero e o mesmo acontece com S. Jerónimo.

Todavia, é esta complexa herança patrística e clássica que transitará para os autores medievais dos séculos XII e XIII. A importância dada a este ideal de amizade espiritual revela-se de forma dupla. Por um lado, é o ideal de amizade que é incessantemente procurado. A procura da verdadeira amizade é, no fundo, uma procura de sintonia e de 'simpatia' com os outros. Por isso, esta amizade revela, os ideais de aperfeiçoamento da vida cristã, como sejam, o desejo da verdade, da honestidade, da sinceridade, da paciência, da solicitude, da caridade, da correcção e da humildade. Por outro lado, certas cartas elaboram um ideal de amizade cristã que se desenvolve em ambiente monástico e que define a vida dos monges como *anima una, cor unum*. Ora, este ideal, que nos aparecia, como já vimos, em Agostinho, desde o início da sua conversão em Tagaste, como um ideal tipicamente clássico de *una anima in duobus corporibus* será, agora, reformulado e desenvolvido nas *Epístolas*, explicitando a exegese da espiritualidade que se formulará enquanto ideal monástico medieval.

João Cassiano, por exemplo, nas suas célebres *Collationes*, diz-nos que o ideal de amizade ou seja da *perfecta amicitia*, deverá traduzir a virtude entre homens perfeitos⁹⁹. A *Collatio* 16, aborda em particular a ideia de amizade e

⁹⁹ JEAN CASSIEN – *Conférences* VIII-XVI. Introduction, texte latin traduction et notes par E. Pichery. (Sources Chrétiennes 54). Paris : Cerf, 1958, p. 226.

de como ela deve ser mantida no espírito dos monges e de todos aqueles que aderem ao ideal cristão.

Por isso mesmo, uns séculos mais tarde, Pedro de Celle, (séc. XII) dirá na sua *De disciplina claustrali*: “Nos apóstolos, contemplo a amizade, a obediência e o respeito”¹⁰⁰. Esta *amicitia spiritalis* consolida a verdadeira amizade, desinteressada, que nos anela ao Cristo¹⁰¹. Para Bernardo de Claraval, é esta amizade que constitui o vínculo da unidade e da unanimidade. Já não se trata unicamente da amizade concebida como simples vínculo natural e humano, mas da amizade cristã, tal como a concebe Pedro de Blois no seu pequeno tratado *De amicitia Christiana*, onde se conjuga a amizade virtuosa, de cariz claramente filosófica, retomando a definição de Cícero, e a amizade sapiencial, tal como ela é exposta na Sagrada Escritura¹⁰².

4. A *amicitia* nas *Epistulae*

A epístola 1, escrita por volta do ano de 386, dedicada a Hermogeniano, um amigo dos tempos de juventude de Agostinho, trata essencialmente da questão da verdade e de como a podemos encontrar. Nesta carta, Agostinho dá-nos conhecimento do ambiente intelectual do seu tempo. Fala, igualmente, dos Académicos e como Agostinho teve, em tempos passados, uma certa simpatia por esta corrente. Além da questão da verdade, Agostinho dá importância à amizade, daí atribuir, ao seu interlocutor, uma amizade sem falsidade. Duma forma mais circunspecta, trata-se de abordar a amizade, que aspira a ser a companheira da verdade.

Por esta razão, visto que possuo o teu fiel juízo sobre os meus escritos, e que te atribuí tamanha importância, que nem o erro na tua prudência nem a simulação da tua amizade, se pode dar, tanto mais que te peço que consideres o mais diligentemente, que me escrevas, se aprovas, o que no final do livro terceiro é provavelmente mais duvi-

¹⁰⁰ P. CELLE – *L'école du cloître*. Introduction, texte critique, traduction et notes de G. Martel. (Sources chrétiennes, 240). Paris: Editions du Cerf, 1977, p. 298

¹⁰¹ “*Amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensus. Quis huic gentili fortem caritatis affectum, benevolentiaeque operum expressit. Sed haec vera amicitia non potest esse inter eos qui sine Christo sunt*”. AELREDUS RIEVALENSIS – *De amicitia*, (P.L. 195, p. 1677); consulte-se igualmente a obra de J. LECLERCQ – *Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*. Paris: Editions du Cerf, 1957, p. 174; Id – “*Amitié par correspondance: La conversation par écrit*”. In: *Analecta Monastica* II. Roma, 1953.

¹⁰² “*Teste autem Tullio, amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentian et caritate summa consensus; per charitatem forte mentis affectum intelligens et per benevolentiam mutui obsequii effectum. (...) Quidam philosophici amicitiam inter summas perpetuasque virtutes collocasse leguntur, quos Salomon videtur in Proverbiis imitari; dicit enim: omni tempore diligit qui amicus est. Unde beatus Hieronymus: amicitia, inquit, quae desinere potest, nunquam vera fuit. Ideo, qui laesus desinit diligere quem amaverat, amicus in veritate non fuit*”. PETRIS BLESENSIS – *Opuscula. De amicitia Christiana et de Charitate Dei et proximi*. (P.L. 207, p. 873). Paris, 1855.

doso do que verdadeiro, mas todavia mais útil, a fim de que eu julgue, aquilo que eu considero mais incrível de acreditar. Do mesmo modo, ainda que se possuam estes escritos, não me agrada tanto, como tu dizes, que eu tenha vencido os Académicos, pois que escreves isto mais amavelmente do que verdadeiramente, mas que eu me tenha afastado desta rede odiosa que me afastava da filosofia por desesperar da verdade que é o alimento da alma¹⁰³.

A forma amável e amigável como Agostinho se expressa é a clara e evidente manifestação de respeito, de sinceridade e de humildade diante do seu interlocutor, submetendo-se ao seu fiel juízo. Numa outra epístola, escrita por volta de 388 e dirigida ao seu amigo Nebrídio, a saudação inicial é ainda mais afectuosa. Mostra, de forma evidente, a sua profunda amizade ao seu amigo de longa data: “*Encanta-me conservar as tuas cartas, como se fossem os meus próprios olhos*”¹⁰⁴.

Numa outra carta, mais tardia, escrita por volta de 402, e dirigida a um discípulo seu, o bispo Severo da Igreja de Milevi, Agostinho começa por introduzir uma questão relativamente ao conflito existente entre os dois. Com efeito, o motivo desta carta é o conflito a propósito da ordenação de um diácono sem a aprovação de Agostinho. Inicia a epístola interrogando: “Se digo o que este conflito me obriga a dizer, onde está, então, a solicitude da caridade? Se, porém, eu não digo onde está, então, a liberdade da amizade?”¹⁰⁵. A amizade faz revelar os valores que ela própria possui por si mesma: a solicitude da caridade e a liberdade. Agostinho, não pode calar os motivos que tem para dizer, mas ao mesmo tempo, a liberdade que tem para o fazer não poderá deixar de manifestar uma atenção para com o outro. Estamos perante uma situação em que a amizade exige sinceridade e correcção daquilo que não está certo, mas ao mesmo tempo uma certa benevolência para com o outro.

A epístola 73, escrita em 407, dirigida a Jerónimo, mantém a mesma atitude de Agostinho, quando existe um diferendo entre pessoas que se estimam. É um apelo à concórdia e, ao mesmo tempo, um diálogo sobre as *laesiones amicitiae*. Na verdade, esta carta, é uma resposta a uma outra enviada por S. Jerónimo, onde este acusava Agostinho de ter escrito um livro contra ele¹⁰⁶. Além disso, existia uma discordância, sobre a interpretação de certas passagens da Sagrada Escritura. Vejamos o que Jerónimo diz a Agostinho, a propósito do que é ser um amigo e que comportamento devemos ter com os nossos amigos:

¹⁰³ *Epist.*, 1, 3 (P.L. 33, p. 62); BAC, p. 33. Tradução modificada.

¹⁰⁴ *Epist.*, 6, 1 (P.L. 33, p. 67).

¹⁰⁵ “*Si dicam, quae me ipsa causa cogit dicere, ubi erit sollicitudo caritatis? Si autem non dicam, ubi erit libertas amicitiae?*”, *Epist.*, 63, (P.L. 33, p. 230).

¹⁰⁶ “*Quod autem iuras te aduersum me librum non scripsisse neque Romam misisse, quem non scripseris, sed si forte aliqua in tuis scriptis reperiantur, quae a meo sensu discrepant, non me a te laesum, sed a te scriptum quod tibi rectum videbatur*”, *Epist.* 72, 4 (P.L. 33, p. 244).

Deve ser afastada da amizade toda a suspeita e assim deve-se falar com o amigo, como se falássemos com um outro eu. Alguns familiares meus e vasos de Cristo, que são muito numerosos em Jerusalém e nos Santos Lugares, sugeriram-me que tu não te tinhas conduzido com boas intenções mas que procuravas fama, pedindo pequenas glórias populares, para cresceres à minha custa, que muitos tomaram conhecimento de que tu provocavas e que eu te temia; que tu escrevias como um sábio, e eu calava-me como um ignorante, e que no fim de contas, eu encontrava quem me impusesse uma medida à minha tagarelice. Eu, porém, confesso-te simplesmente, que não quis, por isso, responder de imediato, à tua consideração, porque eu não acreditava que fosse tua carta essa carta, como é dito no provérbio popular, esse punhal untado de mel. Além disso, recusava escrever, ao bispo da minha comunhão por me parecer uma insolência e repreender certos aspectos críticos da tua carta, embora eu julgasse, sobretudo, que ela continha alguns aspectos heréticos¹⁰⁷.

A resposta de Agostinho a Jerónimo, revela uma reflexão bastante argumentada, não deixando, porém, de manifestar uma certa amabilidade e doçura, que desarma o próprio Jerónimo. Agostinho declara ficar agradecido e enriquecido, com os ensinamentos e as correcções do exegeta. Por isso, apraz-lhe aceitar as suas instruções. Desta forma, afirma: “Pelo contrário, longe de mim o não mostrar-me agradecido e enriquecido com as minhas ganâncias, se o teu saber me ensina e se as tuas correcções me corrigem”¹⁰⁸. Mas, de imediato, Agostinho apela para uma necessidade de dizer o que pensa, pois só assim poderá ser corrigido. A amizade não pode impedir o exercício da liberdade e da justiça.

Se, porém não posso dizer, o que me parece que deve ser emendado nos teus escritos, nem tu nos meus, sem que surja a suspeita de inveja ou sem lesionar a amizade, abandonemos estas coisas e poupemo-nos para a nossa vida e salvação”¹⁰⁹.

Quer Jerónimo, quer Agostinho são homens de ciência e de saber. Mas ambos possuem orgulho suficiente para poderem contestar e reclamar a sua autoridade. Porém, apesar disso, existe, de parte a parte, o desejo de se corrigirem quando se enganam ou quando erram. A amizade é aqui perspectivada

¹⁰⁷ “De amicitia omnis tollenda suspicio est et sic cum amico quasi cum altero se loquendum. Nonnulli familiares mei et uasa Christi, quorum Hierosolymis et in sanctis locis permagna copia est, suggerebant non simplici a te animo factum sed laudem atque rumusculos et gloriolam populi requirente, ut de nobis cresceres, ut multi cognoscerent te provocare, me timere, te scribere ut doctum, me tacere ut imperitum et tandem repperisse, qui garrulitati meae modum inponeret. Ego autem, ut simpliciter fatear, dignationi tuae primum idcirco respondere nolui, quia tuam liquido epistulam non credebam nec, ut uulgi de quibusdam proverbium est, *litum melle gaudium*; deinde illud cavebam, ne episcopo communionis meae viderer procaciter respondere et, aliqua in reprehendentis epistula reprehendere, praesertim cum quaedam in illa haeretica iudicarem”. *Epist.*, 72, 1 (P.L. 33, p. 243); BAC, p. 431.

¹⁰⁸ “Immo vero absit, ut non cum gratiarum actione lucris meis deputem, si fuero te docente instructus aut emendante correctus”. *Epist.* 73, 1, 1 (P.L. 33, p. 246).

¹⁰⁹ “Si autem non possum dicere, quid mihi emandandum videatur in scriptis tuis nec tu in meis nisi cum suspicione invidiae aut laesione amicitiae, quiescamus ab his et nostrae vitae salutique parcamus”. *Epist.* 73, 3, 10 (P.L. 33, p. 249); BAC, p. 444.

como correcção da verdade, da sinceridade e da caridade entre amigos. A falta de confiança entre os dois revela, no fundo, uma amizade ferida, talvez pelo orgulho, mas também pela maledicência daqueles que se interpuseram na sua amizade¹¹⁰. Ora, esta amizade manifesta claramente a fragilidade da natureza humana. Por isso, Agostinho, desculpa-se de ter dito o que disse sobre Jerónimo e como o disse, pois se não o tivesse feito, ele não teria ficado sentido. Por isso, lhe pede perdão, assumindo porém, a responsabilidade dos seus actos, responsabilidade esta que é firmada em Deus. Estamos perante uma *amicitia* que ultrapassa largamente a fronteira do que é unicamente humano.

Na carta 82, escrita em 405, Agostinho aflora a questão da amizade, como fidelidade e lugar por excelência da verdade. Esta carta é como que a resolução do problema abordado na 73, pois considera que há lugar para existirem diferentes opiniões entre amigos. Agostinho faz apelo a uma citação de Terêncio onde a verdade dos inimigos é melhor que a docilidade dos amigos. Na verdade, a amizade deve ser inimiga da lisonja e das falsas adulações, pois é isso que lesiona os laços de amizade entre amigos.

Eu desejo que todos se conduzam comigo, como eu me conduzi relativamente a ti, de modo que tudo o que encontrarem nos meus escritos de inadmissível, não ocultem no seu coração falso, nem o repreendam diante dos outros, enquanto o calam diante de mim. Aqui está, portanto o que eu estimo que lesiona mais a amizade e viola os direitos dos laços de amizade. Na verdade, não sei se podemos chamar cristãs as amizades, aquelas que se inspiram do provérbio popular: “o favor engendra os amigos, a verdade engendra o ódio”¹¹¹ que aquele provérbio do *Eclesiastes*, que diz: “são mais fieis as feridas dos amigos que os beijos espontâneos dos inimigos” (Prov. 27,6)¹¹².

Agostinho prefere a verdade que dói, mas que é sincera e autêntica à hipócrita adulação. É este comportamento que justifica a sua atitude para com Jerónimo, ou seja de exercer o dom da sinceridade e da caridade, sem que para isso favoreça a discórdia e o conflito. Por isso, a verdade é sobreposta mesmo à própria amizade, pois na carta 155, Agostinho dirá: “Ninguém pode ser verdadeiramente amigo do homem se não for anteriormente amigo da mesma verdade”¹¹³. Com efeito, esta afirmação, faz lembrar aquela máxima antiga que diz: *amicus Plato, magis amica veritas*.

¹¹⁰ “Nescio quae scripta meledica super tuo nomine ad Africam pervenerunt. Accepimis tamen, quod dignatus es mittere illis respondens maledictis”. *Epist.* 73, 3, 6 (P.L. 33, p. 248).

¹¹¹ TERÊNCIO – *Andria*, 1, 1.

¹¹² “Hoc erga me ab omnibus servari volens, quod erga te ipse servari, ut quidquid improbandum putant in scriptis meis, nec laudent subdolo pectore, nec ita reprehendant apud alios, ut taceant apud me; hinc potius existimans laedi amicitiam et necessitudinis jura violari. Nescio enim, utrum christianae amicitiae putandae sint, in quibus valet vulgare proverbium, *obsequium amicos, veritas odium parit*, quam ecclesiasticum, *fideliora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici*”. *Epist.* 82, 4, 31 (P.L. 33, p. 289); BAC, p. 532.

¹¹³ *Epist.* 155, 1 (P.L. 33, p. 667).

A carta 130, é dirigida a Proba, que era uma viúva abastada e de linhagem nobre. Foi escrita por volta do ano 412. Esta carta pode ser considerada como um longo *excursus* sobre a oração. Com efeito, Proba tinha-lhe solicitado que falasse sobre a maneira como se deve orar a Deus. Ao longo da carta, Agostinho salienta dois aspectos essenciais na oração, como exercício espiritual: 1) a importância da oração enquanto vivemos nesta vida e, por isso, enquanto estamos distantes da verdadeira vida (*verae vitae*); 2) a necessidade que temos de viver com a saúde do corpo; esta é um bem necessário para desejarmos outros bens superiores, os bens por eles mesmos, como sejam: a amizade, o amor e a caridade aos outros. Está aqui subjacente a célebre distinção agostiniana do *uti* e do *frui*, de que o *De Doctrina Christiana* nos falava.

O valor do estado de viuvez ou da viúva, reside no facto de que outra preocupação mais importante que aquela que se prende com os cuidados da vida familiar, social ou até mesmo de posição, se impõe na sua vida, e que é de ordem espiritual. A viúva, bem pode ser rica e nobre, ou ter família numerosa, mas a sua preocupação é de ocupar o seu espírito na oração, tendo em vista a vida futura¹¹⁴.

Na verdade, a alma deve sentir-se desolada (*desolata*) por ainda não ter atingido a vida verdadeira; a vida que levamos nesta existência, por mais alegre que ela possa ser, não pode ser comparada com a vida verdadeira, pois aquela nem sequer é verdadeiramente vida¹¹⁵. Segundo Agostinho, e retomando uma expressão do apóstolo, pensar na verdadeira vida, esperar em Deus e sentir-se ‘desolada’, nesta existência, de modo a que um dia venha a consolação (*consolatio*), é o que define a viúva, mas não uma viúva qualquer. Todos os bens materiais que se possam possuir, nesta vida, não são nem perpétuos, nem duradouros. Mas se estes bens são para ser disfrutados, eles não devem, contudo, estar demasiado apegados ao coração.

Antes que chegue esta consolação, por muita felicidade de bens temporais que disfrutes, lembra-te que estás desolada, para que assim persistas dia e noite nas orações. Com efeito, o apóstolo não atribuiu esse serviço a qualquer viúva, mas disse àquela que é verdadeira viúva e desolada, que espera no Senhor e persiste nas orações dia e noite. Mas quanto ao que se segue, foge com muita vigilância, pois que *a que trata nas delicias, vivendo está morta*. (...) Não te sobrestimas porque as delicias abundam, porque te inun-

¹¹⁴ “*Quod enim majus oportuit esse negotium viduitatis tuae, quam persistere in oratione nocte ac die, secundum Apostoli admonitionem? Ille quippe ait: Quae autem vere vidua est et desolata speravit in Domino et persistit in oratione nocte ac die. Unde mirum videri potest, cum sis secundum hoc saeculum, nobilis, dives, tantaeque familiae mater; et in eo licet vidua, non tamen desolata, quomodo occupaverit cor tuum praecipueque sibi vindicaverit orandi cura; nisi quia prudenter intelligis quod in hoc mundo et in hac vita nulla anima possit esse secunda*”. *Epist.* 130, 1, 1 (P.L. 33, p. 491).

¹¹⁵ “*Debes itaque prae amore hujus verae vitae, etiam desolatam te putare in hoc saeculo, in quantalibet ejus felicitate verseris. Nam sicut est illa vera vita, in cujus comparatione utique ista quae multum amatur, quamlibet jucunda atque producta sit, nec vita dicenda est*”. *Epist.* 130, 2, 3 (P.L. 33, pp. 491-492).

dam, porque fluem como da generosa fonte de felicidade terrena. Não menosprezes e não desprezes em absoluto todas estas coisas, nem busques nelas senão a íntegra saúde do corpo. Com efeito, estas coisas não devem ser desprezadas por causa do uso necessário da vida, antes que este corpo mortal passe à imortalidade; isto é, de uma verdadeira, perfeita e perpétua saúde, que não se abandone a enfermidade terrena e não seja renovado de um prazer corruptível, mas persistindo na firmeza celeste, viva na eterna incorrupção¹¹⁶.

Os bens que são suficientes para as necessidades da vida terrena, são bens que não se desejam por si mesmos. Ao contrário, os bens que se desejam por si mesmos (*propter seipsa*) são a amizade e a incolumidade. Esta distinção entre bens que se procuram por si mesmos e bens que se procuram tendo em vista a sua utilidade ou o alcance de outros bens maiores, é o que está na base da célebre distinção entre o que é usar e o que é fruir¹¹⁷. Ora, quer a amizade, quer a incolumidade, que diz respeito à própria vida e à saúde, são bens que devem ser procurados por si mesmos. Todavia a amizade não se limita apenas à integridade física e espiritual, mas é mais ampla, na medida em que alcança todos aqueles a quem amamos, ainda que amemos, alguns mais, outros menos. Além disso, este amor chega mesmo até aos inimigos e pelos quais devemos também orar. Por isso, Agostinho afirma: “Assim, não existe ninguém no género humano a quem não se deva amor, senão por mútua caridade, ao menos deve-se pelo carácter de natureza social”¹¹⁸.

Na epístola 155, Agostinho escreve palavras de conforto e de grande simpatia a Macedónio, que possui qualidades tão sublimes como sejam a do amor pela verdade e pela caridade, as quais estão profundamente enlaçadas no amor do Cristo. É, em suma, deste afecto e desta vida piedosa que dimana igualmente a amizade verdadeira e intemporal. Aqui está, em breves palavras, o programa integral do pensamento de Agostinho, que deixamos transparecer:

Reconheço amplamente que a tua alma está apegada ao amor da eternidade e da verdade, e com o afecto do mesmo amor à divina e celeste república, cujo rei

¹¹⁶ “Antequam ergo ista consolatio veniat, quantacumque temporalium bonorum felicitate circumfluas, ut persistas in orationibus die et nocte, desolatam te esse memineris. Non enim Apostolus qualicumque viduae hoc munus tribuit: sed quae vere, inquit, vidua est et desolata, speravit in Domino, et persistit in orationibus die ac nocte. Quod vero sequitur, vigilantissime cave, quae autem in deliciis agit, vivens mortua est. (...) Non ideo te magnipendas, quod non desunt, quod affatim suppetunt, quod velut ex fonte largissimo terrenae felicitatis fiunt. Omnino haec in te despice atque contemne, nec in iis quidquam requiras praeter integram corporis valetudinem. Haec enim contemnenda non est propter necessarios usus vitae, antequam mortale hoc induatur immortalitate; hoc est vera et perfecta et perpetua sanitate, quae non terrena deficiens infirmitate, corruptibili voluptate reficitur, sed coelesti firmitate persistens, aeterna incorruptione vegetatur”. *Epist.* 130, 3,7 (P.L. 33, pp. 496-497); BAC pp. 58-59.

¹¹⁷ “Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. Uti autem quod in usum venerit ad id quod amans obtinendum referre”. *De Doct. Chr.* I, 4, 4 (CC 32, p. 8).

¹¹⁸ “Ita nemo est in genere humano cui non dilectio etsi non pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur”. *Epist.* 130, 6, 13 (P.L. 33, p. 499).

é Cristo, a única que há-de viver sempre e bemaventuradamente, se aqui se vive recta e piedosamente. Reconheço que a tua alma está cheia de amor por ela e que se aproxima dela e a abarca com ardor para a possuir. É aí que permanece também a verdadeira amizade, que não se mede por interesses temporais, mas sim do amor gratuito¹¹⁹.

Conclusão

Chegou o momento de tirar algumas conclusões. Constatamos que a amizade para Agostinho é algo fundamental e que está presente durante toda a sua vida. O facto de escolhermos as *Confissões* e as *Epístolas* teve dois motivos fundamentais. Tratemos então do primeiro. Ele consistiu em mostrar que existe uma coerência entre a concepção de *amicitia* nas *Confissões* e nas *cartas*. A única diferença existente reside na concepção de *amicitia* vivida antes do momento da conversão e depois da conversão. A *amicitia* vivida e sentida unicamente na dimensão humana não é ainda a verdadeira amizade, na medida em que não está alicerçada na amizade divina. Por isso, a verdadeira amizade é aquela que estabelece uma relação muito estreita entre a *amicitia* a *caritas* e a *benivolentia*. A amizade verdadeira é aquela que não pode ser vivida unicamente no plano humano, mas que se funda no amor divino. Esta amizade deve ser eterna e incorruptível.

A definição de amizade dada por Cícero e retomada por Agostinho não é a única, nem exclusiva. Uma outra definição não menos importante, a do conceito político de *povo* e associada a ela a de *iustitia*, mostra a importância do legado clássico em Agostinho. Para além disso, existe uma relação entre *amicitia* e *iustitia* que não pode ser esquecida.

A definição de amizade que se encontra quer no *Contra Academicos*, quer na *Epístola* 258, mostra a linha de continuidade desta mesma concepção. Porém, só na epístola 258 é que Agostinho analisa mais longamente a definição de Cícero. Todavia, subjacente à doutrina da amizade em Cícero estão diversas escolas filosóficas, como a concepção aristotélica, a platónica e a estóica.

Nas *Confissões*, além de existir uma linguagem que pertence ao modelo clássico da noção de amizade, aparece, igualmente, uma outra filiação filosófica, como por exemplo a do médio platónico Apuleio.

¹¹⁹ “Multo vero amplius, quod animum tuum charitate aeternitatis et veritatis atque ipsius charitatis affectum divinae illi caelestique reipublicae cuius regnator est Christus et in qua sola semper beateque vivendum est, si recte hic pieque vivatur; agnosco inhiantem, video propinquantem eiusque potiundae amplector ardentem. Inde quippe manat etiam vera amicitia, non pensanda temporalibus commodis sed gratuito amore potanda”. *Epist.* 155, 1 (P.L. 33 p. 628); BAC, p. 433.

O segundo motivo prende-se com o facto de que as *Epistolae* ainda não tiveram, no plano dos estudos agostinianos, o tratamento doutrinal que merecem. Estas epístolas foram modelo para todo o género epistolar, durante todo o período medieval, nomeadamente em meio monástico, como é o caso, por exemplo, em Bernardo de Claraval, Pedro o Venerável, Pedro de Celle, etc. Além do registo retórico e estilístico, estas cartas contêm em si elementos doutrinais fundamentais e de vária ordem. Para além disso, do ponto de vista da amizade, elas denotam a importância que a amizade teve na vida de Agostinho e de como ela foi fonte de comunhão entre colegas, amigos e amigas que partilharam a mesma vivência cristã. É, essencialmente, este último aspecto que demonstra a importância da prática epistolar de Agostinho como meio de aproximação e de vivência interpessoal com os mais variados interlocutores. As cartas dão uma perspectiva mais ampla da noção de amizade vivida e reflectida segundo um conjunto de qualidades que podem caracterizar a beleza da natureza humana.