

A RADICALIDADE DOS AFETOS EM AGOSTINHO E O PROBLEMA DA DESSEXUALIZAÇÃO DO AMOR

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este artigo é uma introdução ao tema da radicalidade dos afetos em Agostinho, no qual se lança um olhar mais atento a uma questão específica: o problema da dessexualização do amor. Defendemos a hipótese de que em alguma medida este problema pode ser compreendido como uma cisão entre eros e ágape, termos empregados aqui, respectivamente, como se referindo à dimensão sexual do amor, e à dimensão caritativa. Se em Agostinho, à diferença das filosofias greco-romanas, o amor ganha uma dimensão inaudita fundamentando sua metafísica, ética e política, por outro lado, ele é acompanhado de uma ‘espiritualização’ em detrimento do corpo, da unidade do composto humano e da sua valorização. Seu platonismo e ascetismo, aliados à sua doutrina do pecado original, irão limitar o reconhecimento da importância do corpo e das suas experiências, onde a dimensão gozosa do cristianismo ‘espiritualiza-se’, simultaneamente à ruptura entre o corpo e a alma, ou o corpo e o espírito. Esta ruptura é acompanhada, em alguma medida, por uma cisão no interior do próprio amor: em outros termos, entre ágape e eros (amor espiritual/amor carnal). Em tempos de legítima crítica à filosofia canônica excludente e patriarcal, a filosofia agostiniana também nos deixa o convite ao reconhecimento da sua incompletude, das suas indeterminações, contradições e limites, nos impulsionando para uma tarefa que apena a nós se impõe e nos compete contemporaneamente executar, em busca de alguma superação das fraturas e suturas inscritas na história, nas sociedades e nos nossos corpos.

Palavras-chave: Amor, dessexualização, afetos, Agostinho.

Abstract: This article is an introduction to the theme of the radicality of affections in Augustine, in which a closer look is taken at a specific issue: the problem of the desexualization of love. We argue that to some extent, this problem can be understood as a division between eros and agape, terms employed here, respectively, to refer to the sexual dimension of love and the charitable dimension. If in Augustine, unlike in Greco-Roman philosophies, love takes on an unprecedented dimension, grounding its metaphysics, ethics, and politics, on the other hand, it is accompanied by a ‘spiritualization’ at the expense of the body, the unity of the human compound, and its valorization. His Platonism and asceticism, allied with his doctrine of original sin, will limit the recognition of the importance of the body and its experiences, where the joyful dimension of Christianity ‘spiritualizes’ simultaneously with the rupture between body and soul, or body and spirit. This rupture is accompanied, to some extent, by a division within love itself: in other words, between agape and eros (spiritual love/carnal love). In times of legitimate criticism of exclusionary and patriarchal canonical philosophy, Augustinian philosophy also invites us to recognize its incompleteness, its indeterminations, contradictions, and limits, propelling us towards a task that is imposed solely on us and competently carried out contemporaneously, in search of some overcoming of the fractures and sutures inscribed in history, in societies, and in our bodies.

Keywords: Love, desexualization, affections, Augustine.

Este trabalho é uma introdução ao tema da radicalidade dos afetos em Agostinho, no qual se lança um olhar mais atento a uma questão específica: o problema da dessexualização do amor. Defendemos a hipótese de que em alguma medida este problema pode ser compreendido como uma cisão entre eros e ágape, termos empregados aqui, respectivamente, como se referindo à dimensão sexual do amor, e à dimensão caritativa, tal como será discutido a seguir.

Em vista de examinar o espinhoso e controvertido tema e o significado específico atribuído, no contexto agostiniano, ao que estamos nos referindo como ‘dessexualização do amor’, iniciaremos a discussão buscando descrever em linhas gerais o funcionamento da economia agostiniana dos afetos, sua radicalidade e desdobramento máximo, a saber, o locus do amor.

O tema do amor permeia toda a obra agostiniana. Explicitar o seu pensamento a esse respeito e o papel da sexualidade, ao longo de sua vasta produção que durou cerca de 40 anos, requer de alguma forma, em poucas páginas de escrita, a escolha de pontos de vistas que nos levarão a perder vários aspectos e nuances da sua filosofia. Diante disto, propomos aqui um recorte considerando simultaneamente a necessidade de buscar preservar a *Weltanschauung* agostiniana.

No que se refere às paixões humanas, Agostinho irá propor o seu ordenamento segundo a *ordo amoris*. Com isso, estabelece-se uma ruptura em relação aos estoicos e Platão no que diz respeito ao papel e a importância das paixões. O hiponense salienta duas abordagens principais conforme a tradição filosófica: a dos platônicos, que reconhecem a presença das paixões na alma, mas buscam dominá-las, e a dos estoicos, que pretendem negar seu acesso ou influência na alma. Agostinho irá salientar que essas duas posições divergentes se devem, sobretudo, a questões de palavras, e que tendem a esconder algo em comum: a suposição de que uns e outros veem as paixões como algo negativo. Isto é, os estoicos tinham as paixões como perturbações do espírito e Platão as considerava como fonte de mal juntamente com o corpo.¹

O estado da alma de viver de modo imperturbável (*apatheia* em grego, e *impassibilitas* em latim)² sem sofrer a influência das paixões é desejável, no entanto, irrealizável. Para Agostinho, as pessoas boas ou más provam todas as paixões, emoções ou afetos; todavia, e eis o principal, os bons têm paixões boas e os maus, paixões más. Nestes movimentos da alma cabe ressaltar a sua

¹ *De Civ. Dei* XIV, 5.

² *De Civ. Dei* XIV, 9, 4.

indispensabilidade, a importância dos afetos e a necessidade de serem vivenciados retamente. Nisso há uma radicalidade e oposição quanto aos estoicos e platônicos, a saber, a da imprescindibilidade da experiência dos afetos e do sentir.

Conforme o hiponense, o ser humano bom é aquele que ama. No entanto, há um critério para a experiência do amor, e este liga-se à distinção entre o *uti* e o *frui*: os bens finitos devem ser usados como meios e não transformados em objeto de fruição e deleite como se fossem fins. A virtude do ser humano - que no mundo antigo havia sido determinada em função do conhecimento - é ressignificada de modo inédito por meio do paradigma do amor, conforme atesta a célebre passagem das Confissões (XIII, 9) “O amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva”,³ ou ainda o Comentário à Primeira Epístola de São João (VII, 8):⁴

Uma vez por todas, foi-te dado somente um breve mandamento: Ama e faze o que quiseres. Se te calas, cala-te movido pelo amor; se falas em tom alto, fala por amor; se corriges, corrige por amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor: dessa raiz não pode sair senão o bem!

Eis a radicalidade do amor em seu sentido etimológico primeiro: o amor como raiz (*radix*), fonte e origem do ser humano, e como essência da natureza divina (*Dilectio Deus est*).

Todavia, frente a este quadro, importa salientar nas obras agostinianas do período pós-conversão o repúdio e a aversão ao prazer corpóreo e terreno. Isto levaria a uma experiência do amor, por assim dizer, desencarnada, com o prazer sexual negado: “Estou convencido de que nada afasta mais o espírito do homem das alturas do que os carinhos da mulher e aqueles movimentos do corpo, sem os quais um homem não pode possuir sua esposa” (*Solilóquios I, 10*).⁵

Posteriormente, nas obras da maturidade e da velhice vemos o abrandamento dessa posição onde Agostinho admite o prazer sexual no interior do casamento – o chamado sexo tolerável - como antídoto a males maiores (isto é, adultério; coito etc.). A despeito disso, a dessexualização do

³ “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.”

⁴ “Semel ergo breve praecemptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clamis, dilectione clamis; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.”

⁵ “Quantumlibet velis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi: nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxori haberi non potest”.

amor se dá em prol da sua ‘espiritualização’, uma vez que mesmo no interior do matrimônio prevalece o elogio à continência. Nessa medida, estabelece-se uma espécie de cisão entre eros e ágape, entre a dimensão sexual do amor e o amor caritativo.⁶ Na economia agostiniana dos afetos, ao prazer corporal e sexual é associada a culpabilidade do pecado original: “Cristo foi gerado e concebido sem qualquer prazer carnal e por isso permaneceu livre de qualquer espécie de influência do pecado original (...).”⁷ Isto é, ele é compreendido como uma consequência do pecado original da desobediência.

Segundo Uta Ranke-Heinemann em *Eunucos pelo reino de Deus* (1996, 88), Agostinho “teria fundido o cristianismo com o ódio ao sexo e ao prazer em uma unidade sistemática”. Ela observa a importância de Agostinho para a moralidade sexual cristã onde o hiponense teria, com suas concepções, influenciado séculos e milênios que se seguiram, de modo que uma tradição anti-sexual do amor foi se instaurando. A tendência ascética e neoplatônica de Agostinho, aliada ao seu anseio de romper com as coisas terrenas, o teria conduzido a uma versão escapista do cristianismo (Ranke-Heinemann, 1996, 94).

Em suma, se em Agostinho, à diferença das filosofias greco-romanas, o amor ganha uma dimensão inaudita fundamentando sua metafísica, ética e política, por outro lado, ele é acompanhado de uma ‘espiritualização’ em detrimento do corpo, da unidade do composto humano (corpo/espírito) e da sua valorização. Ocorre então a dessexualização do amor, como expressão da própria cisão agostiniana entre o espírito e o corpo, na qual se estabelece uma separação entre o amor caritativo (*ágape*) e a dimensão sexual do amor (*eros*).

Vejamos agora alguns textos agostinianos que nos trazem mais elementos a respeito do tema. As obras agostinianas dedicadas ao matrimônio, à virgindade e à concupiscência discutem o assunto. No casamento, marido e esposa atingem padrão mais elevado de desenvolvimento mediante a renúncia conjunta ao ato sexual. Em suma, aos olhos de Agostinho, a virgindade e a continência mostram-se como moralmente superior:

Nós, porém conforme a fé e a sã doutrina das Sagradas Escrituras, não dizemos que o matrimônio seja pecado. Todavia, tão excelente seja ele, nós o colocamos

⁶Estamos empregando aqui estes termos – eros e ágape - em um sentido estrito; no entanto, para sua significação mais ampla e sobre a longa discussão a respeito dos seus significados, ver por exemplo, A. NYGREN, *Agape and Eros*. Philadelphia 1953.

⁷Manual sobre a fé, a esperança e a caridade 13, 41: “Nulla igitur voluptate carnalis concupiscentiae seminatus sive conceptus, et ideo nullum peccatum originaliter trahens, Dei quoque gratia Verbo Patris unigenito, non gratia Filio sed natura (...).”

abaixo da castidade das virgens e também da continência das viúvas. (*A Santa Virgindade* 21, 2007, 124)⁸

O célebre historiador Peter Brown, em *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*, analisa o princípio da renúncia sexual permanente - a continência, o celibato e a virgindade perene – que se desenvolveu nos círculos cristãos da Antiguidade Tardia. No que concerne à sexualidade, os discursos da Patrística foram caracterizados pela exaltação do estado de virgindade e da castidade.

Agostinho irá defender o matrimônio (a fim de se contrapor aos maniqueístas, que negavam a importância do casamento). Mas, se a via para justificar as relações sexuais era a da procriação no interior do casamento, por outro lado o desejo e o prazer sexual são condenáveis per se:

É ilícito e vergonhoso praticar o coito com a própria esposa e ao mesmo tempo impedir a concepção de filhos. Foi o que fez Onã, filho de Judá, e por isso Deus o matou. (*As relações adulterinas* 2,12.12)⁹.

Em *Contra Fausto* (15, 7) lemos:

(...) não desejam ter filhos, único propósito porque contraíram o casamento. Por que então não fazéis parte do número daqueles que proíbem o casamento (...) se tentais excluir dele o que o constitui em primeiro lugar? Pois se o excluís, os maridos se tornam amantes vergonhosos, as esposas prostitutas, os leitos nupciais leitos de bordel, e os sogros cáftens.¹⁰

A influência e impacto dessas ideias transpõe séculos; vide a menção de Uta Ranke-Heinemann a esse respeito (1996, 96): “Foi absolutamente de acordo com Agostinho, Tomás, Jerônimo, com os estoicos, com Fílon, em suma, com toda a tradição anti-sexual, que (...) em 1980, numa audiência geral em Roma, o papa falou sobre o adultério com a própria esposa”.

⁸ “Nos autem secundum Scripturarum sanctorum fidem sanamque doctrinam nec peccatum esse dicimus nuptias et earum tamen bonum non solum infra virginalem, verum etiam infra vidualem continentiam constituumus.”

⁹ *De Coniugiis Adulterinis libri duo* (2, 12.12): “Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concubitur, ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onan filius Iudee et occidit illum propter hoc Deus.”

¹⁰ “(...) filios autem inviti suscipiunt, propter quod solum coniugia copulanda sunt. Quomodo ergo non prohibes nubere, (...) quando id conaris auferre de nuptiis, unde sunt nuptiae? Quo ablato, mariti erunt turpiter amatores; meretrices, uxores; thalami, fornices; sociari, lenones.”

À base da repulsão do desejo e do prazer sexual em Agostinho encontra-se a concepção da libido como um mal e como movimento desordenado: “Eis por que os filósofos que mais se aproximaram da verdade confessaram que a ira e a libido são partes viciadas da alma, pois se movimentam turbulenta e desordenadamente às coisas que a sabedoria interdita perpetrar” (*A Cid. de Deus*, XIV, XIX).¹¹ A libido¹² é tida como ‘uma doença da alma’¹³ (*aegritudo animi*, *Confissões* VIII, IX, 21; *libidinis morbo*, *A Cid. de Deus* XIV, XVI), cujo sintoma geral consiste na insubmissão dos órgãos sexuais. À desobediência de Adão, sobreveio em retribuição a desobediência dos órgãos genitais (*A Cid. de Deus* XIV, XXIII). Ela é ruim porque subverte a vontade e a domina, tornando o ser humano escravo dos seus prazeres e impedindo-o de alcançar a beatitude, ao despregar a alma.

O problema do desejo e prazer sexual está, para Agostinho, no fato dele obscurecer a mente e desobedecer à vontade. Não obstante, é a própria existência da mente (ou espírito) no ser humano que permite que esta subjugue o desejo desmedido ou desenfreado.

Reproduzimos os comentários de Foucault a esse respeito, em *As Confissões da Carne* (2019, 346-34):

Uma breve evocação, na *Cidade de Deus*, do que o ato sexual é na sua forma e no seu desenrolar-se permite-nos cingir o problema. Agostinho retoma aí muito fielmente a descrição clássica do paroxismo sexual com os seus três pontos essenciais: um abalo físico do corpo que não é possível dominar, uma comoção da alma que é arrebatada contra vontade pelo prazer, um eclipse final do pensamento que parece aproximar-se da morte. “O desejo (libido) através do qual são excitadas as partes vergonhosas do corpo” não se contenta com “apoderar-se do corpo inteiro, exterior e interiormente; abala o homem inteiro, unindo e misturando as paixões da alma e os apetites carnais para abrir caminho

¹¹ “Hinc est quod et illi philosophi, qui veritati proprius accesserunt, iram atque libidinem vitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod turbide atque inordinate moverentur ad ea etiam, quae sapientia perpetrari vetat...”

¹² Sobre o sentido, alcance e emprego do termo libido em Agostinho, cabe ressaltar a complexidade da questão. Muitas vezes Agostinho o emprega para além do domínio da sexualidade, uma vez que ele é permutável com cupiditas, isto é, cupidez, que não concerne apenas ao desejo sexual. Conferir *De Civ. Dei* XIV, XVI: “É verdade haver muitas classes de libido; quando, porém, se diz simplesmente libido, sem mais nada, é costume quase sempre entender-se a que excita as partes sexuais do corpo.”

¹³ “Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus; *Conf. L.* VIII, IX, 21.

In tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo, *De Civ. Dei* XIV, XVI.

a essa volúpia, que é a maior de todas as do corpo, de tal maneira que, no momento em que alcança o seu auge, toda a lucidez bem como aquilo a que poderíamos chamar a vigilância do pensamento são quase aniquiladas.

Assim, o ato sexual torna-se uma experiência física com consequências tão ameaçadoras, que convém afastar-se dele o quanto possível. Seriam estas, grosso modo, as linhas gerais da doutrina de Agostinho concernente ao tema da sexualidade, salientando-se que para uma visão mais completa importa associá-la à finalidade da história e à necessidade da formação de uma *societas*, conforme a economia agostiniana da salvação.

É a partir de uma concepção de *societas* e de *amicitia* que Agostinho elabora a sua teoria do casamento e das relações conjugais. Cada indivíduo é parte do gênero humano e o compõe, e nessa medida, o ser humano é um ser social. A amizade liga cada um ao gênero humano, ao conjunto maior a que pertence, e o casamento permite o fortalecimento destes laços de amizade. Até aqui Agostinho segue os antigos na trilha da valorização da amizade (Foucault 2019, 327). No entanto, na economia salvífica agostiniana, a pessoa humana foi criada em vista de uma *societas* por assim dizer, atemporal, isto é, depois da peregrinação deste mundo a *societas* a que está destinado o gênero humano encontrará a sua realidade última na unidade da cidade celeste, onde a multidão das almas se reunirá em um só coração e espírito.

A procriação “(...) de mortais que é o fim do casamento deixará de existir, enquanto a continência, que é desde este mundo uma forma antecipada da vida dos anjos, permanecerá eternamente”¹⁴. Ressalte-se que os que praticam a continência, como também os casados são importantes para a preparação da cidade futura ou celeste. Nesse sentido, Agostinho evita dar ao ato sexual uma valorização negativa. O ato sexual em si é útil ao gênero humano, uma vez que sem ele não há progenitura, e esta é necessária para constituir a *societas* humana ou celeste. De modo que a reprodução do gênero humano resultante das uniões físicas é tida como necessária para a propagação de parentescos espirituais (FOUCAULT, 2019, 329); nos fins dos tempos “as relações físicas deixarão de ter o seu lugar, uma vez que a cidade celeste admitirá somente relações espirituais” (FOUCAULT, 2019, 327-328).

É neste contexto maior que se insere o debate a respeito da continência, procriação e sexualidade dentro e fora do matrimônio. Assim, podemos perceber quão pouco lugar resta ao prazer em sua faceta corporal,

¹⁴ SANTO AGOSTINHO, *De bono conjugali* VIII (8): “Sic et mortalis ista generatio, propter quam fiunt nuptiae, destruetur; ab omni autem concubitu immunitas, et hic angelica meditatio est et permanet in aeternum”.

apenas aquele lugar do prazer inevitável e inescapável associado à reprodução da espécie. Estamos aqui ainda muito distantes do reconhecimento da importância da sexualidade para o desenvolvimento e amadurecimento da pessoa,¹⁵ ou da ideia de que a sexualidade diz respeito à dimensão humana que habilita a uma doação interpessoal específica (doação ao outro), o dom de si mesmo que se exprime pelo intermédio do corpo.

A despeito das diversas interpretações que se dê da filosofia agostiniana sobre o amor – na linha de uma metafísica, ou da sua negação com ênfase em uma leitura fenomenológica, tal como vemos em Jean Luc Marion –¹⁶ o que gostaríamos de enfatizar agora são alguns limites do pensamento agostiniano relacionados à importância do corpo e da sexualidade.

Se Agostinho está impedido de negar o corpo (visto que para os cristãos este é um bem-criado por Deus), por outro lado a sua tendência ascética e seu platonismo tencionam a articulação interna da sua filosofia em sentido inverso. Isto é, trata-se de uma doutrina movida por concepções antagônicas: a negação do corpo no platonismo e afirmação do corpo como um bem no cristianismo (vide a própria ideia de ressurreição). Este problema poderia ser acrescentado ao rol das indeterminações¹⁷ da filosofia agostiniana, juntamente com seu outro aspecto: a afirmação da superioridade da alma frente ao corpo.

Na antropologia agostiniana, a alma é tida como a parte mais elevada do ser humano. Embora Agostinho considere o ser humano total como uma única substância, ele irá insistir no fato de que a alma é uma e superior ao corpo, conforme vemos, por exemplo, nos diálogos da juventude em que a alma é concebida como “uma substância racional feita para reger o corpo (*cf. De quantitate animae*)¹⁸. Todavia, essa definição de ser humano, em que o acento é colocado na superioridade hierárquica da alma frente ao corpo, irá acarretar muitos problemas. As dificuldades metafísicas envolvidas em tal definição terão consequências sérias e difíceis. Em uma doutrina nestes moldes direcionada à alma, cria-se um distanciamento do corpo em vista da valorização da primeira, tida como um bem maior (GILSON 2010, 99). Em suma, o platonismo de Agostinho deixará profunda marcas em sua filosofia.

Nesse sentido, estamos de acordo com E. Gilson (2010, 104) ao dizer que Agostinho, tendo apenas uma técnica plotiniana para a explicitação e

¹⁵ Cf. ZILLES, U., 2009, 346.

¹⁶ MARION, J. L., 2008.

¹⁷ GILSON E., 20010, 103.

¹⁸ “Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata”. (*De quantitate animae*, XIII, 22)

o desenvolvimento de seu pensamento e intuições, legou à Idade Média problemas perigosos aos quais um Tomás de Aquino abordaria diferentemente. Seu platonismo e ascetismo, aliados à sua doutrina do pecado original, irão limitar o reconhecimento da importância do corpo e das suas experiências, onde a dimensão gozosa do cristianismo ‘espiritualiza-se’, simultaneamente à ruptura entre o corpo e a alma, ou o corpo e o espírito.

A verdadeira *delectatio* é espiritual e o sentido de espiritual em Agostinho estará associado a uma dicotomia entre o espírito e o corpo. Assim, a ruptura entre corpo e alma, corpo/espírito é acompanhada, em alguma medida, por uma ruptura no interior do próprio amor (amor espiritual/amor carnal): em outros termos, entre ágape e eros.

Considerações finais

A cisão estabelecida no interior do amor, por um de seus panegiristas – Agostinho – que o coloca de modo inédito como fundamento da metafísica, da ética e da política, não deixa de chamar a atenção e ser algo intrigante. Independentemente das causas - filosóficas; teológicas; históricas; psicológicas - que teriam levado Agostinho a defender a libido como um mal e uma doença, e o prazer corpóreo mesmo dentro do matrimônio como algo ameaçador, cabe retomar alguns pontos a esse respeito.

Se os antigos se questionaram e disputaram a respeito do tema, a importância da sexualidade e do prazer hoje passou também a ser reivindicada no interior do cristianismo. O debate permanece ainda aberto... Entretanto, o anseio que possamos ter por um pensamento filosófico sistemático completo e acabado mostra-se fadado à frustração; a própria história da filosofia, na sua sucessão de filosofias já é um sinal disso. A filosofia sempre está por se fazer, e sempre se recriando, tal como a própria transformação das sociedades e das culturas. Não compreendemos completamente a realidade que nos cerca, e nem nos conhecemos completamente, o que inexoravelmente produz a experiência da falibilidade como dado inelutável da experiência humana. Talvez esta experiência possa ser compreendida como a exigência do próprio reconhecimento de uma finitude e limites abissais, índice de nossa humanidade. Os limites da filosofia agostiniana do amor também nos falam disso. A cisão entre o corpo, sexualidade e o amor, promovida sob sua influência e que se aprofundou no seio da teologia e filosofia cristã, tornou-se marca de um longo período.

Se a releitura de Foucault a respeito do pensamento agostiniano nos apresenta uma visão política da história da sexualidade onde a Agostinho não restaria papel muito honroso, há estudiosos que acusam Foucault de anacronismo.¹⁹ Em outra frente também nos parecem instigante as reflexões de J-L. Marion na tentativa de uma reabilitação fenomenológica do pensamento agostiniano sobre o amor.

Independentemente da leitura que façamos do pensamento agostiniano, deixamos esse debate de lado para ficar com uma provocação que os estudos de suas obras nos deixam, nos excitando (já que o tema é sexualidade e eros...). A nosso ver este é um dos frutos importantes do diálogo com um filósofo de tal timbre: sua filosofia nos deixa hoje, em tempos de legítima crítica à filosofia canônica excludente, patriarcal, colonialista e logocentrada, também o convite ao reconhecimento da sua incompletude, indeterminações, contradições e limites, nos impulsionando para uma tarefa que apenas a nós se impõe e nos compete contemporaneamente executar, em busca de alguma superação das fraturas e suturas inscritas na história, nas sociedades e nos nossos corpos.

A busca de uma hermenêutica do amor que abra espaço para a inclusão e a relação entre eros e ágape apresenta-se como uma tarefa imposta à contemporaneidade, em vista do valor atribuído à corporeidade, ao desejo e à sexualidade. Seria esta também uma das demandas da Filosofia e Teologia Queer, que abarca em seu campo de reflexão esses questionamentos? Se a sexualidade foi abolida da esfera da Teologia e Filosofia cristã na perspectiva da sua valorização e diversidade, agora ela passa a ser tematizada aberta e largamente.

Referências

- AUGUSTINUS, *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Città Nuova Editrice. Disponível em: <<http://www.augustinus.it>>.
- AGOSTINHO, *Dos bens do matrimônio – A santa virindade – Dos bens da vivez: Cartas a Proba e a Juliana*. Col. Patrística, vol. 16, São Paulo: Paulus, 2000.
- _____. *A Cidade de Deus, Contra os pagãos*. 2 volumes, trad. Leme, O. P., Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed.Vozes, 2001.
- _____. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Ed. Penguin Companhia, 2017.

¹⁹ SILVA FILHO, L._M. da., 2021, 91-112.

- _____. *Manual sobre a fé, a esperança e a caridade*. Rio de Janeiro: Ed. Clube de Autores, 2018.
- _____. *Solilóquios*. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.
- BROWN, P. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FOUCAULT, M. *Confissões da Carne*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.
- GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2ª.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.
- MARION, J. L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- NYGREN, A. *Agape and Eros*. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos pelo reino de Deus*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1996.
- SILVA FILHO, L.M. da, “A recepção de Agostinho em *As confissões da carne*, de Foucault”. In: *Discurso*, 51 (2021), 91-112.<<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurs.2021.193763>>
- ZILLES, U. “Visão cristã da sexualidade humana”. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 39 (set/dez. 2009), n.3, 336-350.

Email: marianapaolozzi1@gmail.com

Recebido: 06/2024

Aprovado: 12/2025