

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELISSA GABRIELA FERNANDES SANCHES

**O CONCEITO DE AMOR AGOSTINIANO
A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

TOLEDO
2018

ELISSA GABRIELA FERNANDES SANCHES

O CONCEITO DE AMOR AGOSTINIANO
A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Tarcilio Ciotta

Coorientador: Prof. Dr. Newton Bignotto

TOLEDO
2018

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S211c Sanches, Elissa Gabriela Fernandes
O conceito de amor agostiniano a partir de Hannah Arendt / Elissa
Gabriela Fernandes Sanches. -- Toledo, PR : [s. n.], 2018.
135 f.

Orientador: Prof. Dr. Tarcílio Ciotta
Coorientador: Prof. Dr. Newton Bignotto
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
Sociais.

1. Filosofia - Dissertações 2. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona
– Crítica e interpretação 3. Arendt, Hannah, 1906-1975 – Crítica e
interpretação 4. Amor – Aspectos religiosos - Cristianismo 5. Ética I.
Ciotta, Tarcílio, orient. II. Bignotto, Newton, orient. III. T.

CDD 20. ed. 193
177.7
189.2

ELISSA GABRIELA FERNANDES SANCHES

O CONCEITO DE AMOR AGOSTINIANO
A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 23/02/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tarcilio Ciotta – (orientador)
UNIOESTE

Profa. Dra. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub
UFABC

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias
UNIOESTE

Prof. Dr. Roberto Kahlmeyer-Mertens
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, ELISSA GABRIELA FERNANDES SANCHES, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, ___ de _____ de _____.

Assinatura

AGRADECIMENTOS

São muitos a quem devo minha sincera gratidão. A meu ver, a Filosofia não deve se restringir ao campo do pensamento, mas se tornar prática também, presente em nossas ações, comportamentos e atitudes perante o mundo, perante os outros. É um prazer imenso que tenho no simples ato de pensar, mergulhar mais a fundo em questões e não me deixar levar por respostas demasiado superficiais. No entanto, estas mesmas respostas superficiais, que estão presentes em campos ainda não explorados por nossa razão, também constituem o nosso ser humano e elas não devem ser evitadas. Nestes dois anos de Mestrado, aprendi mais do que pensar Filosofia, mas a viver Filosofia, respirá-la como se fosse o ar que sustenta parte dos meus pensamentos. Torná-la interativa, dinâmica, mesclá-la com meus sentimentos, emoções, lembranças e, acima de tudo, minha fé, que ocupa uma posição especial em minha alma. Aprendi as limitações da razão, no entanto, também aprendi que esta não foi criada para fins de suprir todas as interrogações, ao contrário, para lançar novos questionamentos sobre o que está ao meu redor.

Por isso, agradeço imensamente às contribuições de meus professores que me mostraram uma face da filosofia como possibilidade de conhecimento sem aparas. Especialmente sou grata à Profa. Ester, incrível mulher e que me inspirou muito em suas aulas e ao Prof. Ciotta, meu atual orientador, por, ainda que sem perceber, abrir minha visão sobre o que é a ética e como ela pode estar presente entre nós.

Não posso deixar de mencionar o envolvimento dos colegas de Mestrado nos debates os quais me levaram a tantas dúvidas e novas reflexões. Sempre me recordarei do quanto eles contribuíram por abrir ainda mais a minha cabeça para pontos e situações que não havia percebido. Com eles aprendi o quanto que o olhar do outro é, para mim, algo misteriosamente fascinante. Insiro aqui meus cumprimentos especiais à Marilda, querida amiga; ao Luís, grande companheiro da Teologia; ao Daniel, pela sua amizade e incentivo ao meu estudo sobre Hannah Arendt; à Bruna, pessoa incrível e que me ajudou muito em meu caminho neste programa; e ao Henrique, pelas conversas sobre Agostinho.

Além destes, agradeço também ao Prof. Roberto pelas discussões e apoio em minha proposta. Minha gratidão também se deve ao seu esforço em apresentar, em seus grupos de estudos, uma visão da filosofia com a qual me identifiquei completamente. Me apaixonei pelo pouco que estudei da Fenomenologia e, na escrita desta dissertação, não foram poucos os momentos em que fiquei com o coração pesado por não poder estudar mais o assunto e me aprofundar na investigação de como Hannah Arendt a costura em suas reflexões.

Prossigo agradecendo aos meus pais, especialmente ao meu pai, Sidney, por ter me apresentado a tese de doutorado da Hannah Arendt e por sempre me estimular, desde criança, à crítica e à reflexão em todas as situações da vida. À minha mãe, Regina, preciso ressaltar a força que sempre me passou nos momentos difíceis, em que a tristeza, a melancolia e a solidão me envolveram com seus longos braços. Desde a infância me ensinou a racionalizar sem deixar o sentimento e as emoções de lado. Com ela também aprendi a poética e a

potência da transgressão, dois princípios que apliquei nesta dissertação e os quais carrego comigo em minha jornada acadêmica. Às minhas irmãs, Alina e Andressa, por inserirem na minha memória os bons momentos de broncas e risadas que levei pela forma como conduzi meu mestrado. Sempre me impressiono com a capacidade que elas possuem de tornar minha vida tão mais leve.

Por fim, envio meus cumprimentos ao meu ex-orientador, o Prof. Gilmar, que me direcionou nos primeiros momentos da escrita desta dissertação, sempre ressaltando a relevância do pensamento agostiniano, bem como sua vigorosa atração pela filosofia cristã. Além dele, também destaco a participação de meu coorientador, o Prof. Newton, na escrita deste trabalho. Ele contribuiu para a reflexão de vários pontos do pensamento arendtiano – um auxílio pelo qual sou enormemente agradecida – bem como da própria estrutura formal deste trabalho. Obrigada por seu interesse!

Também não posso deixar de mencionar a enorme gratidão e satisfação pelo interesse dos professores José Francisco e Cristiane em avaliar a minha pesquisa final e por aceitarem participar da banca de defesa. Além deles, agradeço à minha terapeuta, Munic Dias, por me acompanhar e me ajudar na fase final do Mestrado, momento em que comecei a me reerguer e ver a vida com outros olhos.

A ordem dos agradecimentos não reflete de forma alguma a relevância de um ou outro personagem que estou citando aqui. Desta forma, menciono também a participação dos meus sogros, Paty e Teko, que não apenas apoiaram meu trabalho, como procuraram me ajudar fornecendo contatos importantes para a realização deste. Peço desculpas pelos momentos de estresse, pela distância e pela pouca comunicação neste período e agradeço por estarem presentes apesar de tudo. Sou grata aos amigos Iago e Cris, casal maravilhoso que me deu um forte apoio nas horas em que necessitava conversar, momentos estes em que a saudade deles batia forte em meu coração.

Em último lugar, devo um enorme agradecimento ao meu marido, Francisco. Enquanto eu fazia o Mestrado, ele estava fazendo o seu Doutorado. Nossa casa, abarrotada por livros, parando pouco para a distração, sempre preocupados com nossas respectivas pesquisas. Agradeço pela quase infinita paciência, por seu amor e seu esforço em diminuir o peso de algumas situações. Carregamos juntos o fardo da existência, do processo de amadurecimento, das experiências, o que torna tudo isso muito mais dinâmico, gostoso e divertido.

Não vejo graça em um agradecimento simples. Defendo que nunca deveríamos nos fechar para o amor, por aquele sentimento de comunitariedade, de se sentir parte de algo, de se sentir acolhido. Colocamos a responsabilidade nos outros por nos acolher, no entanto, o dever é mútuo, pois se não aceitarmos e conferirmos ao outro o seu real valor, poderemos cair facilmente no egoísmo, nos centralizando no universo das coisas. Por isso, vejo o agradecimento como uma forma de dizer: “Ei, você apareceu para mim. Eu te vi, te ouvi e achei bacana nossa troca de experiências. Minha memória está marcada pela sua figura e pelos momentos em que estive com você. Muito obrigada”. O leve calor que acalma meu coração neste momento me traz paz e alegria por tê-lo aberto ao outro. Isso eu aprendi com Agostinho e com H. Arendt, meus dois mestres de pensamento, o que tornou minha dissertação, em nível pessoal, um trabalho prazeroso.

Gostaria de fechar este agradecimento especial com uma pequena poesia, dedicada a todos os que estiverem presentes nesta caminhada, independentemente se eles foram mencionados ou não:

*Ela, ao andar se distrai,
nas pequenas experiências da vida.
Uma distração dessas, gostosa de sentir,
a faz lembrar
das pessoas queridas.
A quem amou,
a quem amará
a quem continuará amando,
e das quais nunca se esquecerá.*

*“Ó meu Deus, sede Vós o árbitro
entre as minhas confissões e as suas
contradições”.*

Agostinho

RESUMO

SANCHES, Elissa Gabriela Fernandes. *O conceito de amor agostiniano a partir de Hannah Arendt*. 2017. 135 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

Hannah Arendt desenvolveu uma tese de doutorado na qual trabalhou o conceito de amor em Agostinho fora de sua dimensão teológica, tornando a Filosofia a chave interpretativa para a sua análise. Como resultado, a filósofa alemã se debruçou sobre as contradições agostinianas no que concerne à tríade do amor: o amor a Deus, o amor a si e, especialmente, o amor ao próximo, problema-central de sua pesquisa. Como ferramentas, ela utilizou a Fenomenologia e a Filosofia da Existência de Heidegger para alcançar o cerne de seu problema: como podemos amar ao outro e a nós mesmos através do amor a Deus? Em nossa dissertação nos aprofundamos na análise interpretativa realizada por Hannah Arendt de modo a destacar outra forma de compreensão do amor ao próximo (*dilectio proximi*) a partir da filosofia agostiniana, na busca por entender se é possível desenvolver uma relação de amor caridoso dentro do espaço da vida comunitária (*vita socialis*). O amor, para o bispo de Hipona, é o princípio ético que vincula os seres humanos formando, assim, comunidades. O que Arendt questiona é a capacidade do amor de atuar, por si só, nesta dimensão social. Sua investigação culminará na descoberta de que o amor não promove nenhuma conexão social, mas existe algo por trás, primevo, que gera esta ligação desde o nascimento do indivíduo. Essa conexão originária remete às questões teológicas do pensamento agostiniano, a saber, a igualdade entre os seres humanos originada em Adão e em Cristo, bem como a crença cristã de que todos os indivíduos são tidos como pecadores e necessitados da graça. São estes parâmetros que definirão, conforme Arendt, o vínculo entre os indivíduos – constituindo a vida em sociedade (*vita socialis*) – e permitirá a execução do mandamento cristão, que ordena o amor ao próximo como a si mesmo. Ao final, apresentamos as implicações filosóficas e teológicas deste espaço de interpretação arendtiano.

PALAVRAS-CHAVE: Ética agostiniana; Amor; Hannah Arendt.

ABSTRACT

SANCHES, Elissa Gabriela Fernandes. *The Augustinian love concept from Hannah Arendt*. 2017. 135 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

Hannah Arendt developed a doctoral thesis in which she worked on the concept of love in Augustine outside its theological dimension, making Philosophy the interpretative key for her analysis. As a result, the German philosopher focused on the Augustinian contradictions regarding the triad of love: love of God, love of self and, especially, neighborly love, the central issue of her research. As her tools, she used Heidegger's Phenomenology and Philosophy of Existence to reach the core of her problem: how can we love each other and ourselves through the love of God? In our dissertation, we study Hannah Arendt's interpretative analysis in order to highlight another way of understanding the neighborly love (*dilectio proximi*) of Augustine's philosophy, seeking to understand if it is at all possible to develop a relationship of charitable love within the space of communal life (*vita socialis*). Love, for the bishop of Hippo, is the ethical principle that binds human beings, thus forming communities. What Arendt questions is the capacity of love to act, on its own, in this social dimension. Her research will culminate in the discovery that love does not promote any social connections, but that there is something behind it, something primeval that generates this connection from the individual's birth. This original connection refers to the theological questions of Augustinian thought, namely the equality between human beings originated both in Adam and in Christ, as well as the Christian belief that all individuals are regarded as sinners and in need of grace. It is those parameters that will define, according to Arendt, the bond between individuals - constituting life in society (*vita socialis*) - and will allow the execution of the Christian commandment, which orders one to love one's neighbor as oneself. In the end, we present the philosophical and theological implications of this Arendtian interpretation space.

KEY WORDS: Augustinian ethics; Love; Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	22
1 HANNAH ARENDT: INTÉRPRETE DE AGOSTINHO	32
1.1 Influências filosóficas em “O Conceito de Amor em Agostinho”	34
1.2 Uma introdução à tese de Hannah Arendt	42
1.2.1 A reedição: <i>Love and Saint Augustine</i>	42
1.2.2 O problema e a estrutura do trabalho.....	45
1.3 As críticas à tese	56
2 A ESTRUTURA DO AMOR: AMAR É DESEJAR (<i>APPETITUS</i>)	62
2.1 O conceito de desejo	64
2.2 O amante em direção ao medo: o problema da perda	70
2.3 <i>Caritas, cupiditas</i> e a busca por autonomia	77
2.3.1 A dicotomia do amor na projeção da vida feliz	77
2.3.2 O medo e a servidão: a questão do mundo e a esperança da <i>caritas</i>	84
2.4 O amor verticalizado (<i>ordinata dilectio</i>)	90
3 A ÉTICA AGOSTINIANA COMO VÍNCULO SOCIAL	98
3.1 O amor como retorno: encontrando a Deus	101
3.1.1 Tempo e memória na relação entre Criador-criatura.....	101
3.1.2 Caridade e cobiça em um novo contexto	110
3.2 O fundamento da vida em sociedade (<i>vita socialis</i>)	119
COMENTÁRIOS FINAIS	128
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

“Saí da Alemanha dominada pela ideia, claro que um pouco exagerada: Nunca mais! Nunca mais vou me envolver em nenhum tipo de atividade intelectual” (ARENDDT, 2008, p. 41), Arendt responde a Günter Gaus em sua entrevista publicada na revista *Zur Person* quando ele lhe pergunta se os eventos políticos de 1933 se tornaram também pessoais. Em referência ao esquema do *Gleichschaltung*¹ utilizado pelo partido nazista para estabelecer com legitimidade o novo governo, contribuindo para a nazificação da Alemanha, Arendt comenta que tal política afetou as próprias relações sociais e lhe causou profunda decepção com o meio intelectual. Neste novo ambiente, ela viu alguns de seus amigos simplesmente cederem ao que estava ocorrendo para manterem suas respectivas posições acadêmicas. Defensores do modo crítico de olhar o mundo, estavam aceitando serem aprisionados em vista de suas vaidades. Para ela, isto demonstrou a superficialidade do espaço acadêmico, que foi engolido pelo abismo entre teoria e prática. Pregar ideias e formar conceitos é muito fácil

¹ “A *Gleichschaltung* é um exemplo, desde os primeiros dias da ditadura nazista, deste uso da linguagem para manipular e confundir. [...] ‘Gleich’ significa igual, ‘Schaltung’ significa ligar, como em um interruptor elétrico; *Gleichschaltung*, portanto, significa ligar na mesma faixa ou comprimento de onda, ou, para colocar em uma palavra, alinhamento ou co-ordenação. Ela se tornou, em 1933, a palavra para o processo pelo qual todas as organizações e associações existentes na sociedade foram nazificadas e algumas, como os partidos políticos e os sindicatos, foram simplesmente suprimidas. A palavra era exprimida para esconder o fato de que o que estava acontecendo era uma violação flagrante de todas as noções anteriores de liberdade, direitos civis e de um governo autônomo. Era uma maneira de encobrir a ameaça do terror e da violência [...]. As pessoas poderiam dizer que suas organizações tinham sido *gleichgeschaltet* (alinhada, coordenada), quando o que realmente aconteceu foi que ex-colegas, que se tornaram politicamente ou racialmente inconvenientes, tinham sido brutalmente expulsos e, muitas vezes, foram submetidos à violência física. A palavra *Gleichschaltung* tornou mais fácil para aqueles, a grande maioria, que tinham tolerado tal tratamento, para aplacar suas consciências” / “*Gleichschaltung* is an example from the early days of the Nazi dictatorship of this use of language to manipulate and confuse. [...] ‘Gleich’ means equal, ‘Schaltung’ means switch, as in an electrical switch; *Gleichschaltung* therefore means switching on to the same track or wavelength, or, to put it in one word, alignment or co-ordination. It became, in 1933, the word for the process by which all organisations and associations existing in society were nazified and some, such as the political parties and the trade unions, were simply suppressed. The word was meant to hide the fact that what was going on was in flagrant breach of all previous notions of freedom, civil rights and self-government. It was a way of glossing over the threat of terror and [...]. People could say that their organisations had been *gleichgeschaltet* (aligned, co-ordinated), when what had really happened was that former colleagues, who had become politically or racially inconvenient, had been brutally thrown out and often subjected to physical violence. The word *Gleichschaltung* made it easier for those, the vast majority, who had condoned such treatment, to salve their consciences” (FEUCHTWANGER, 2001; tradução nossa).

quando não se sente a necessidade de praticá-los. Porém, a entrevistada acrescenta em seguida que pesou todas estas experiências com maior cuidado ao longo dos anos de sua vida e, ao ser questionada se continuava pensando desta maneira, assumiu que não mais via o mundo intelectual de forma tão pessimista. Ainda assim, sua impressão de que “faz parte da essência de ser intelectual a pessoa inventar ideias a respeito de tudo” (ARENDR, 2008, p. 41) nunca desapareceu. Mais importante que isto, ela destacou o poder destas ideias em convencer as pessoas de verdades que não existem, provocando-lhes reações que, no caso da Alemanha nazista, contribuíram por fomentar o desenvolvimento da própria máquina totalitarista.

No entanto, podemos questionar se Arendt era ou não uma intelectual. É perceptível que sua impressão resulta de um confronto consigo mesma. Ela foi uma intelectual por muitos anos, participativa e integrada no círculo acadêmico durante seu período de estudos na Teologia, em seguida na Filosofia e, por fim, em seu doutorado. Relacionava-se com seus professores e colegas, e ainda que não se destacasse por qualquer natureza especialmente desenvolvida que a direcionava exclusivamente ao ambiente acadêmico², era conhecida por seus dotes intelectivos. Perspicaz, meticulosa, possuía uma mente afiada, era observadora e reflexiva. Estes são alguns dos adjetivos que lhe foram atribuídos desde sua infância³. São estes traços que ela deixou ascender à superfície de seus escritos, e não foi diferente em sua tese de doutorado, *O Conceito de Amor*

² Como uma ambição inerente por cargos, ou um apreço pela vocação acadêmica, pelo ambiente intelectual e pela profissão docente. Hannah Arendt não possuía nenhuma destas ‘qualidades’ e, inclusive, afirmou na mesma entrevista com Gaus, que citamos no início deste capítulo, quando este a questiona se ela possui algum interesse em influenciar pessoas com suas reflexões: “Você pergunta sobre os efeitos de meu trabalho nos outros. Se me permite ser irônica, essa é uma pergunta masculina. *Os homens sempre querem ser influentes demais, mas eu considero isso um tanto superficial. Se me imagino tendo influência? Não. Eu quero é compreender. E se os outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi –, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa*” (ARENDR, 2008, p. 33; grifos nossos).

³ Sua mãe, Martha Arendt, anotou diversas observações sobre o temperamento e personalidade de Arendt em sua infância, bem como sua evolução. Laure Adler transcreve algumas delas: “Não vejo nenhum talento artístico e nenhuma habilidade manual: por outro lado, vejo uma precocidade intelectual e talvez uma capacidade particular, como por exemplo o senso de orientação, a memória e uma capacidade de observação afiada. Mas antes de tudo um enorme interesse pelas letras e os livros” (ARENDR, 1911 apud ADLER, 2007, p. 22).

em *Agostinho: um ensaio de interpretação filosófica*⁴ (*Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929).

Uma observação importante é: sua tese se distancia de um trabalho dissertativo, e tampouco possui uma rigidez bibliográfica, visto que se trata de um *ensaio*. A opção por este gênero literário permitiu a Arendt ser livre em sua argumentação, uma pretensão que foge um pouco dos moldes do intelectualismo acadêmico. Embora estivesse preocupada com a obtenção do diploma, sua interpretação de Agostinho possui uma forma peculiar, e ressalta um Agostinho amoldado, disforme, que se distancia de sua tradicional compreensão inteiramente dominada pelo viés teológico.

Desta forma, independente do primor impetuoso de sua análise e de seu olhar acadêmico-criativo sobre uma vida que continua instigando o pensar de toda uma humanidade há mais de mil e quinhentos anos, Arendt cumpriu aquilo que planejou: apresentar o amor ao próximo (*dilectio proximi*) agostiniano⁵. Indagamos, portanto, que Agostinho é este que Hannah Arendt nos apresenta em seu texto? De que modo ela o interpretou?

Ressaltamos que a filósofa deixou para suas gerações posteriores um trabalho que, apesar de ter sido ignorado por vários de seus estudiosos, possui a função primeva de perpetuar um interesse interrogativo que deveria ser compartilhado por todos nós: no final das contas, qual é a importância do outro? Sendo um de nossos objetivos nesta dissertação expor este problema como o cerne do interesse de Arendt ao investigar a respeito do amor. Esta é uma indagação que está presente desde a forma como ela estrutura o seu trabalho até as críticas que lhe foram direcionadas, e que pode ser tratada como aquilo que origina o princípio ético agostiniano⁶.

⁴ O nome aqui citado é o mesmo título da obra original traduzida para português de Portugal. O substantivo alemão *Versuch* talvez seja melhor compreendido como “tentativa” e não como “ensaio”.

⁵ Julia Kristeva destaca o problema de Arendt, em sua tese sobre Agostinho, como sendo: “De fato, sua primeira peça de abstração, escrita puramente filosófica, busca a questão – no coração do vínculo transcendental do amor cristão – a ligação diversa que une as pessoas no mundo” / “Indeed, her first piece of abstract, purely philosophical writing seeks to question – at the heart of the transcendental bond of Christian love – the diverse bond that unites people in the world” (KRISTEVA, 1999, p. 31; tradução nossa).

⁶ Arnaldo do Espírito Santo, da Universidade de Lisboa, publicou uma palestra denominada *Imagens do Amor em Santo Agostinho*, em que explica, dentre outras coisas, qual a atitude de Agostinho perante a horizontalidade dos afetos humanos no respectivo contexto histórico-cultural do autor: “Numa sociedade fundada no relacionamento horizontal entre os indivíduos, regido por

O plano deste trabalho segue em contínuo diálogo com a estrutura da primeira edição da tese de doutorado de Hannah Arendt. À medida em que caminhar-mos em nossa análise do texto-base, perceberemos que a autora se envolveu em uma descrição bastante inspirada por duas específicas correntes filosóficas: a Fenomenologia, com Edmund Husserl, e a Filosofia da Existência, com Martin Heidegger⁷. Ambos estudiosos foram professores da própria Hannah Arendt, influenciando-a diretamente.

Destacamos que o trabalho da autora se diferencia dos demais por tentar desenvolver, fenomenologicamente, a ideia das relações interpessoais, dispondo de conceitos intimamente vinculados às ações humanas, embora a autora esteja pouco interessada na qualidade das mesmas. Entretanto, o que é amar corretamente? Mais do que isso, qual o significado da caridade (*caritas*) e qual o significado da cobiça (*cupiditas*) em termos da existência humana? Como nosso envolvimento humano com o que está ao nosso redor pode refletir em boas ou más ações?

O problema maior de nossa investigação se direciona a um ponto crucial da ética agostiniana. Queremos ressaltar a ética agostiniana como sendo caracteristicamente comunitária, estando necessariamente atrelada não apenas ao indivíduo que age, mas ao indivíduo que age-em-conjunto. O amor não é um

códigos morais exclusivamente humanos, sem um apelo à divindade, ética e ontologicamente fundamentado, a relação entre os indivíduos assenta na amizade. E é precisamente esta palavra que quase desaparece para dar lugar à predominância absoluta do *amor*. O que Agostinho faz realmente é situar-se no quadro dos valores que regem os impulsos afectivos do ser humano, como ser individual e social, para lhe conferir outro tipo de fundamentações que a não muito longo prazo vão alterar completamente a mentalidade dos indivíduos: a principal dessas fundamentações consistiu em acentuar o sentido da verticalidade no relacionamento horizontal” (ESPÍRITO SANTO, 2002, p. 103). É de suma relevância para a compreensão do princípio ético agostiniano (o amor) entender que ele não se estende somente por relações horizontais, mas tendo estas como ponto de partida, também se levanta em uma associação vertical, com Deus. Por isso a questão que Arendt estabelece como sendo o seu objeto de estudo, se respondida da perspectiva da filosofia agostiniana, a ideia do amor como o que funda a importância do próximo. Mas, simultaneamente, se este princípio for aplicado às categorias do bem e do mal, podemos refletir, a partir dele, sobre a moralidade.

⁷ Marieke Borren afirma que: “Arendt é frequentemente categorizada como uma fenomenóloga e ela mesma de fato se situou, uma vez, como ‘um tipo de fenomenóloga, mas (...) não no modo de Hegel, ou Husserl’. Arendt, na realidade, nunca foi uma fenomenóloga no sentido estrito husserliano, embora através de seu treinamento filosófico ela foi completamente familiarizada com o trabalho de Karl Jaspers e Martin Heidegger” / “Arendt is quite frequently categorized as phenomenologist and she herself indeed once situated herself as ‘a sort of phenomenologist in the strict Husserlian sense, though through her philosophical training she was thoroughly familiar with the work of Karl Jaspers and Martin Heidegger” (BORREN, 2010, p. 17; tradução nossa). É necessário acentuar que ao escrever sua tese de doutorado, Arendt estava completamente imersa nas reflexões lançadas por Heidegger, Husserl e Jaspers.

sentimento individual somente, mas coletivo também. Isto consiste em entender a dinâmica entre os três níveis fundamentais em que o amor deve estar presente de acordo com a ordem do amor (*ordinata dilectio*) proposta por Agostinho – a qual tem como base o mandamento cristão descrito em Mateus, capítulo 22, versículos 37 a 40: o amor a Deus, o amor a si e o amor ao próximo. Desse modo, a discussão que propomos realizar envolve três perguntas que serão as fontes de nossa reflexão constituindo o cerne deste trabalho: (i) o que é o amor e como ele se constitui? (ii) e de que modo este sentimento funciona, em Agostinho, como uma *ética social*⁸ a partir da interpretação oferecida por Arendt? (iii) é possível a fundação de uma vida comum (*vita socialis*) através do amor? A resposta a esta última pergunta coincidirá com nossa intenção inicial de apresentar a ética agostiniana como social também, afinal, se o amor for tratado como vínculo entre os indivíduos, isto é o que determinará a ação-em-conjunto ou sua função ética independe de sua função social?

Em um primeiro instante, este trabalho pode parecer estar orientado à uma discussão puramente teológica – tendo em vista a opção por não ignorar o jargão e conceitos da doutrina cristã os quais são mencionados, inclusive, por Arendt também. No entanto, a tese de doutorado de Arendt se pauta nesta ordem – do amor a Deus, a si e ao outro – para tentar encontrar, na contradição cristã – como amamos a Deus e ao próximo ao mesmo tempo? – uma forma de vivenciar o amor em um dos três níveis apresentados pela filosofia agostiniana. O intuito da autora em sua pesquisa foi, justamente, situando Agostinho como um filósofo apenas – ela rejeitou completamente a afirmação de que Agostinho era também um teólogo, opinião esta que será levantada no primeiro capítulo de nosso trabalho –, demonstrar em sua ética um caminho de amor ao outro (*dilectio proximi*)⁹.

⁸ É importante salientar que na problemática deste trabalho pretendemos entender as duas camadas da ética religiosa de Agostinho ao (i) investigar o princípio do amor como algo que fundamenta as ações humanas – e sem o qual somos capazes sequer de existir –, assim como (ii) adentrar na ética agostiniana ressaltando sua particularidade maior: é uma ética que se constrói a partir das relações humanas (do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com Deus), é uma ética social.

⁹ Arendt aponta diversas contradições no pensamento de Agostinho as quais são mantidas sob o silêncio da fé, ambiente este que a razão não é capaz de adentrar com muita intensidade. Sua proposta não envolve solucionar estas antíteses – o que implicaria em impor ao seu autor um tipo de ordem que não é própria de sua filosofia –, mas discuti-las.

O método utilizado se orienta à interpretação da tese de Arendt e, por intermédio dela, discutir a inter-atividade entre os três principais bens que devemos amar, segundo Agostinho. Estes três elementos são interdependentes entre si, isto é, o amor a Deus precisa refletir no amor ao próximo e amor a si, no entanto, não podemos amar nada no mundo sem visar a Deus como o fim último – seriam, portanto, o si e o próximo bens do amor? Não é possível nos afastarmos do mundo e nos guiarmos somente por nossa luz interior, em virtude de sua correlação com os outros, com aquilo que está ao nosso redor. Então, se estamos no mundo e fora dele ao mesmo tempo, que tipo de seres somos? Esta pergunta vai levar Agostinho ao dualismo platônico da divisão entre corpo e alma¹⁰. Somos, em carne, seres mundanos, mas, em alma, contemos em nós a imagem de Deus (*imago Dei*). Então, o amor se manifesta em qual das partes? Corpo ou alma? Hannah Arendt não adentrará nesta discussão com muita profundidade, já pressupondo que tanto podemos amar com o corpo (cobiça) como podemos amar com a alma (caridade). Tanto um quanto o outro possui como cerne a vontade, que guia o amor até a direção do bem desejado. Neste caso, a relação entre o amor do corpo e o amor da alma se baseia, essencialmente, em uma disputa de vontades, tema este bastante discutido por Agostinho em suas obras *Confissões* e *O Livre-arbítrio*. No entanto, esta é uma das inúmeras questões que a filósofa alemã não analisará, o que torna o seu trabalho incompleto se for tratado como um comentário da ética agostiniana, o que não é.

O problema que a ‘trindade’ do amor¹¹ nos impõe é justamente a contradição aparente que ela apresenta. Como esta ordem do amor pode ser

¹⁰ Esta dualidade pode ser encontrada claramente na disputa entre vontades que Agostinho descreve em suas *Confissões*: “A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste!” (AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 9). Interessante observarmos que este mesmo problema foi apontado pelo apóstolo Paulo: “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. [...] Comprazo-me na lei de Deus segundo *o homem interior*, mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros” (BÍBLIA, Romanos, 7, 15 e 22-23; grifo nosso), o que indica a influência do apóstolo sobre as concepções agostinianas de vontade e liberdade.

¹¹ O uso da expressão foi intencional. Em seu livro *A Trindade* Agostinho utiliza essa dinâmica do amor para exemplificar o complexo funcionamento da própria atividade trinitária. Este é um dos conceitos mais caros e, ao mesmo tempo, mais difíceis de compreender no campo de reflexões da Teologia e, ciente disso, Agostinho visualiza no amor uma forma de esclarecer esta noção, a partir de nossas próprias relações humanas de desejo (AGOSTINHO. *A Trindade*, IX, 2).

prática tendo em vista que, já teoricamente, nos parece absurda? Amar a Deus com todo o ser e todo o coração exige uma disposição existencial que anula qualquer outra possibilidade de amor. Além disso, uma indagação que permanece nas entrelinhas da interpretação de Arendt é: se o extra-mundo possui tanta relevância, por que o mandamento ordena que amemos ao outro como a nós mesmos? O que há no próximo e que devemos amar? Porque não basta apenas que nos entreguemos às nossas expectativas de uma eternidade *post mortem*? Qual é, afinal, a importância do mundo e de nosso vínculo com ele? De que forma podemos viver dentro do mundo e fora do mundo ao mesmo tempo?

Vários conflitos ainda persistem na questão do amor e alguns deles estão intrinsecamente ligados às diversas questões a respeito da morte e de nossa vida no mundo. Não se tratam apenas de questões existenciais, mas éticas também, pois coordenam a forma como vamos agir e reagir às coisas ao nosso redor. Por exemplo, se acreditarmos que o mundo não possui valor algum e que apenas o que está fora dele deve ser almejado, qual o sentido de nossa vida mundana? Ela deixa de possuir significado. Se nossa existência no mundo é anulada, o que resta de nossas ações? Nada, elas também perdem qualquer qualidade que lhes confere importância. A ética então deixaria de existir em virtude da incoerência em debatermos sobre questões que não possuem valor algum. O ponto, neste caso, é que estas questões possuem valor. Então, de que modo devemos conceber nossa existência para que nossas ações no mundo não sejam desprezadas diante de um ideal (a vida após a morte)? São todas perguntas que estão profundamente conectadas umas às outras e são, discretamente, refletidas por Agostinho em sua ética do amor. Hannah Arendt cumpre um papel fundamental de filtrar e trazer à superfície estas questões em seu ensaio interpretativo. São perguntas como estas que estão ocultas sob diversas camadas de pensamentos e discussões as quais, se fôssemos analisar diretamente na filosofia agostiniana, necessitaríamos de um bom tempo de leituras e reflexões. Objetivamos, com isso, ressaltar a relevância do trabalho de Arendt para a compreensão da ética agostiniana, considerando o enfoque da autora sobre, especificamente, o fenômeno das relações humanas.

No primeiro capítulo discutiremos a atitude de Arendt frente ao pensamento agostiniano. Percorreremos brevemente a polêmica visão da autora a respeito do tratamento dado às reflexões de seu autor por parte da academia teológica de sua época. Também adentraremos em uma investigação geral acerca das influências de Arendt na escrita da tese e a relevância das mesmas para a análise que realizou. Acreditamos ser importante aproximar nossa leitora e nosso leitor de todo o contexto biográfico que resultou na produção deste trabalho. Este contexto esclarecerá certas decisões da filósofa alemã na estruturação e encaminhamento de sua pesquisa. Nossa intenção maior é fornecer a base sobre a qual assentaremos, em seguida, a discussão propriamente filosófica.

No segundo e terceiro capítulos entraremos nas questões e na própria investigação de Arendt acerca do conceito de amor. No segundo capítulo focaremos a análise na primeira parte da tese, em que a autora apresenta o problema do amor como desejo. Enfatizaremos as questões: sendo o amor um desejo, como podemos distinguir a caridade da cobiça? São desejos diferentes? O que é desejar? O amor é constituído apenas pelo desejo? Somado a isso, introduziremos a noção de amor ordenado já dando início à análise de nosso problema. “O que há de ser amado?” É a pergunta que Agostinho realiza na questão trinta e cinco de sua obra *Sobre oitenta e três questões diversas*. O dever do amor não coincide com nossos desejos mais iminentes, provocando, assim, uma guerra interna entre o que queremos amar e o que devemos amar. Como solucionar esta disputa? Aplicando os conceitos de uso (*uti*) e fruição (*frui*) que serão apresentados na parte final deste segundo capítulo, em que discutiremos a ideia de ordem do amor (*ordinata dilectio*). Também apontaremos a relação entre o dualismo agostiniano (corpo e alma) e a prática do amor no que concerne seus respectivos propósitos. Observamos que, trabalhar com o conceito de *ordinata dilectio* envolve, sobretudo, compreender quais são os fins de cada coisa que podemos amar – inclusive daquelas que não devemos. Estes pontos introdutórios nos levarão a uma segunda camada de raciocínio, que será exposta no terceiro capítulo. Neste momento nossa análise culminará em uma elaboração maior a partir da conclusão de Arendt, pois extrairemos dela o sumo necessário para o problema de nosso trabalho. É nesta última parte que ficará

mais evidente a proposta da ética social do amor em Agostinho, seguindo os termos da hermenêutica arendtiana.

Ainda, nesta última parte do trabalho nos aprofundaremos um pouco mais na argumentação da filósofa alemã em torno do amor agostiniano como uma proposta de caráter filosófico. Após circundarmos a utilidade e mérito das relações entre indivíduo-mundo, indivíduo-indivíduo e indivíduo-Deus, demonstraremos neste capítulo as conexões entre cada uma das associações e o vínculo maior que existe entre todas elas simultaneamente. A figura do Criador será apresentada como uma expressão daquilo que o amante busca quando pensa em felicidade e autonomia. O problema do mundo que foi incorporado na discussão do segundo capítulo retornará com uma nova complexidade e será tratado como um ambiente de transformações humanas, embora seja também criação de Deus (*fabrica Dei*). Este novo propósito do mundo conferirá à cobiça (*cupiditas*) e à caridade (*caritas*) novos olhares a partir da interrogação: o que é ser mundano? A doutrina cristã conferiu a este termo (mundano) um significado quase promíscuo, em que o nosso sentimento de pertencimento ao mundo é o que promove nosso distanciamento de Deus. Não podemos nos sentirmos mundanos, caso contrário, nunca alcançaremos a caridade (*caritas*). No entanto, Arendt ressalta este ser-do-mundo como um denso questionamento existencial que está sempre presente em nós e que nos impede ou nos possibilita nos sentirmos parte dele e transformá-lo. A este problema estão ligadas as questões da morte, do tempo, da existência, da intersubjetividade, de Deus, da eternidade, dentre outras que compõem o tema agostiniano do amor. O importante é que sejamos capazes de visualizar todas estas questões como pilares de uma estrutura que vai se afunilar no problema do outro e, por consequência, das atitudes humanas (ética social).

Ao fim, uma última camada surgirá, na qual exporemos o conceito agostiniano de *vita socialis*. Este é o ponto principal do trabalho de Arendt. Ele nos orientará a uma discussão a respeito da possibilidade da ética agostiniana constituir uma vida em sociedade (*vita socialis*). Entraremos nas contradições de Agostinho, as quais o próprio autor expressa algumas vezes em suas obras. No último tópico apresentaremos algumas das implicações que se originam da conclusão da autora acerca da ética agostiniana como sendo, também, uma

ética social. Atentamos de imediato que não chegaremos a uma resolução positiva, confirmando o nosso problema, se seguirmos estritamente o raciocínio de nossa autora. Contudo, é justamente esta interpretação que nos interessa, visto que ela aponta para um outro caminho de entendimento do conceito de sociedade em Agostinho, o qual foge das concepções tradicionais, filosóficas e, inclusive, teológicas.

Não podemos falar do amor sem passar pelo enorme conjunto de noções e ideias que o constitui. Isto ocorre em virtude do fato de que o amor é um sentimento e o próprio refletir sobre ele exige, obrigatoriamente, um refletir sobre as experiências humanas que nos levam a senti-lo. Com isso, fechamos nossa investigação após apresentarmos e discutirmos a releitura que Hannah Arendt realiza da grande antítese que a própria ordenação do amor (*ordinata dilectio*) nos expõe. Esta ordem finda em um vínculo ético do ser humano com ele mesmo, mas impossibilita o contato do amante caridoso com o que está ao seu redor, embora não impeça que ele aja eticamente.

1 HANNAH ARENDT: INTÉRPRETE DE AGOSTINHO

Neste capítulo investigaremos algumas das minúcias biográficas que levaram à escrita e conclusão da tese de doutorado de Hannah Arendt almejando construir a base conceitual necessária para adentrar, nos capítulos posteriores, na discussão dos inúmeros problemas e ideias que a autora nos coloca.

Sabemos que o pensamento arendtiano assume traços importantes da reflexão heideggeriana e jasperiana. Além disso, mesmo em sua fase política – a qual dominou a maior parte da vida da autora – Arendt não deixou de lado a abordagem fenomenológica¹², bem como as discussões metafísicas. Desta forma, neste primeiro momento, nossa pesquisa visa expor de que modo a relação entre Arendt e seus antigos professores a levaram a elaborar um trabalho interpretativo sobre a ética agostiniana, especialmente na seleção de seu distinto modo de interpretação. Veremos que sua atração pelas antíteses de *seu* autor, as quais ela expõe tão ostensivamente em seus escritos, revelam o apreço que possuía pelas próprias contradições existenciais do bispo de Hipona, ao ponto de conferir-lhes um lugar ao sol em suas análises. É sobre elas que Arendt se inclinará com maior amplitude. Não se trata apenas do Agostinho daquela Alemanha do início do século XX, de uma nação na iminência de uma

¹² Em um artigo da filósofa alemã Marieke Borren, intitulado *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*, a autora localiza o pensamento de Arendt no campo de uma espécie de fenomenologia política. Ela aborda a distinção da filosofia arendtiana no que concerne ao seu método hermenêutico, tratando-o como um método que se diferencia daquele aplicado nas ciências humanas de modo geral (BORREN, 2010, p. 15). Em seguida afirma que: “ele [o método de Arendt] objetiva compreender os fenômenos políticos através do modo como eles aparecem àqueles que vivem por meio deles” / “it aims at understanding political phenomena through the way they appear to those living through them” (BORREN, 2010, p. 15-16; tradução nossa). Este método, embora tenha sido influenciado consideravelmente pelas ideias de Heidegger, também teve contribuições significativas de seu orientador Karl Jaspers, especialmente no que concerne ao modo de interpretação e argumentação: “A abordagem de Arendt em relação ao pensamento agostiniano mostra mais do que uma referência passageira à nova Filosofia da Existência de Jaspers. Ao decidir explorar um dos conceitos centrais da filosofia agostiniana – amor – Arendt deve, no processo, revelar e elucidar as tensões e oposições no pensamento de Agostinho. [...] O esforço de Arendt em buscar uma base comum deve muito à Jaspers, assim como sua recusa em forçar uma resolução estranha sobre as tensões do pensamento agostiniano” / “Arendt's approach to Augustine's thinking shows more than a passing reference to Jasper's new *Existenz* philosophy. While setting out to explore one of the central concepts of Augustine's philosophy – love – Arendt would in the process reveal and elucidate the tensions and oppositions in Augustine's thinking. [...] Arendt's effort to seek a common base owes much to Jaspers, as does her refusal to force an alien resolution onto the tensions in Augustine's thought” (SCOTT; STARK, 1997, p. 199; tradução nossa).

segunda guerra, de um povo em busca por respostas, de um pensador que é objeto dos pensadores de uma época, mas também de uma filosofia que conduz a um novo olhar sobre o presente, sobre o si, sobre o outro, sobre Deus. Nos referimos aqui às reflexões que trouxeram um consolo, ainda que intelectual, mantido sob os critérios – mesmo que parcialmente – do rigoroso método acadêmico. Hannah Arendt identificou na propriedade revigorante do pensamento agostiniano um possível caminho para compreender suas próprias indagações.

O núcleo deste capítulo está organizado em função de uma descrição laboriosa do próprio trabalho doutoral da autora, no intuito de fornecer às nossas leitoras e leitores um horizonte amplo sobre o conteúdo que a filósofa alemã trabalha. Apresentaremos a segunda edição da tese doutorado, que não possui nenhuma versão em português e foi editada, em grande parte, pela própria autora. Ainda que o apoio nuclear para nossa análise seja a primeira edição do trabalho, devido ao ineditismo de suas reflexões, não podemos ignorar a existência, a necessidade e a relevância que esta segunda edição porta, sobretudo para a própria compreensão da primeira versão. Neste segundo momento, Hannah Arendt se debruçou longamente sobre muitos pontos obscuros de sua tese, na tentativa de esclarecê-los ao público e, inclusive, omitiu e excluiu alguns deles. Não adentraremos nas modificações que a autora realizou, tendo em vista o foco de nosso trabalho e o curto espaço para este tipo de investigação. No entanto, consideramos importante ressaltar a justificativa da reedição deste trabalho e a iniciativa da autora em rever a sua tese em um instante de vida no qual estava mergulhada em outros dilemas e indagações.

Qual foi o problema central de sua pesquisa doutoral? À primeira vista, tomando como base apenas o título, afirmamos que seria a questão do amor em Agostinho. Porém, Arendt adentra nesta temática elevando à superfície seu principal questionamento: o amor ao próximo (*dilectio proximi*). Deste modo, ela questiona acerca do “sentido e da significação do amor ao próximo” (ARENDR, 1996, p. 7), especificamente deste amor no interior da caridade (*caritas*) agostiniana.

Ao fim, apresentamos algumas das críticas que foram dirigidas à Arendt por acadêmicos estudiosos da filosofia agostiniana, na Alemanha, logo após a

publicação de seu trabalho. O conteúdo e o teor dos julgamentos reforçam a constatação da singular direção que a autora tomou em seu estudo acerca do tema do amor em Agostinho. Eles refletem, do ponto de vista acadêmico, a intencional desconstrução realizada por Arendt assim como sua apropriação do autor estudado para pensar sobre um problema que lhe era pertinente. Com estas últimas análises finalizamos o capítulo, somando, ao conjunto das pontas soltas, as diretrizes iniciais para a interpretação da tese.

1.1 Influências filosóficas em “O Conceito de Amor em Agostinho”

Podemos afirmar que existem três autores fundamentais na interpretação da filosofia arendtiana: o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), o fundador da Fenomenologia, Edmund Husserl¹³ (1859-1938), e o psiquiatra e filósofo Karl Jaspers (1883-1969). Os três não apenas possuíam conexões com Hannah Arendt como também se influenciaram mutuamente. Heidegger foi estudante de Husserl até escrever e publicar as duas primeiras seções da primeira divisão de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), em 1927, obra que demarcou uma profunda cisão entre os dois filósofos. Ao se distanciar da Fenomenologia, o jovem propõe um novo caminho para a mesma, desta vez, correspondente às reflexões que estava realizando. Da mesma forma, Jaspers e Heidegger, que se conheceram em 1919 na comemoração dos sessenta anos de Edmund Husserl, estabeleceram uma

¹³ A influência de Husserl sobre o trabalho doutoral de Arendt praticamente não é discutida entre os estudiosos, os quais se dedicam a pesquisar a explícita inspiração de Heidegger sobre o raciocínio da autora. Isto demonstra, talvez, que a influência do pai da Fenomenologia sobre ela foi muito mais indireta, atravessando a enorme camada de pensamento heideggeriano. Contudo, isto não a exime de sua posição como fenomenóloga, como descreve Margaret Betz Hull: “porque um dos principais interesses de Arendt é com uma questão tão substancial e tangível como a política, sua variação da fenomenologia é *livre de boa parte de sua natureza abstrata encontrada originalmente em Husserl*. Ao contrário, a ênfase fenomenológica de Arendt é mais focada na tarefa de descrever experiências e as aparências de certas coisas, como eles ‘aparecem’ e como eles são ‘dados’” / “because one of Arendt’s main concerns is with the issue as meaty and as tangible as the political, her variation of phenomenology is free from much of its abstract nature found originally in Husserl. Instead, Arendt’s phenomenological emphasis is placed more on the task of describing experiences and the appearances of certain things” (HULL, 2003, p. 80; grifo nosso; tradução nossa). A autora também escreve que, apesar de todas as similaridades entre o método de Husserl e Heidegger, “O uso de Hannah Arendt da Fenomenologia é ainda diferente” / “Hannah Arendt’s use of phenomenology is still different from Husserl’s and Heidegger’s” (HULL, 2003, p. 80; tradução nossa), dado que ela se concentra mais no problema da ação política de modo a evidenciar o conceito da pluralidade humana.

amizade acadêmica. Através de cartas¹⁴, ambos se comunicavam a respeito de alunos e da própria vida no ambiente da academia, bem como lançavam críticas um ao outro em referência às suas respectivas filosofias¹⁵.

Hannah Arendt não foi um elo entre os três, mas o contato com o trio beirou entre a coincidência e a intencionalidade. Após desistir da carreira teológica¹⁶, a futura filósofa inicia seus estudos, em 1924, na Philipps-Universität Marburg. Nesta época a academia estava envolta por disputas que sinalizavam a necessidade e anseio por uma renovação filosófica e, neste ambiente, a autora se depara não apenas com o vigor da fenomenologia husserliana como com a originalidade do pensamento em Martin Heidegger¹⁷. O encontro com este último não foi de forma alguma proposital. Contudo, tal coincidência se tornou cada vez mais um sinal de que a autora, finalmente, tinha encontrado um possível caminho para o entendimento do mundo e de si. As aulas que frequentava do jovem

¹⁴ Estas cartas foram reunidas na obra *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel, 1920-1963*, a qual possui tradução para o inglês e espanhol. Cf. HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *Correspondence (1920-1963)*. Trad. Gary E. Aylesworth. Nova York: Humanity Books, 2003.

¹⁵ “Max Weber foi um amigo e orientador insubstituível para Karl Jaspers. Mas no ano em que Weber morreu, ele havia encontrado um homem de quem esperava o mesmo desafio intelectual: Heidegger. Foram apresentados na festa de aniversário de Edmund Husserl, e Jaspers notou imediatamente como Heidegger se destacava naquela reunião [...]. A amizade floresceu quando Heidegger visitou Heidelberg e depois escreveu uma resenha de *Psicologia das visões de mundo*, na qual reconhecia o trabalho de Jaspers como um novo começo para a filosofia e o criticava por não ir longe o suficiente. [...] Entretanto, apenas após a publicação de *Ser e tempo*, em 1927, Hannah os viu juntos, quando começaram a divergir. Jaspers considerou o livro estranho em tom e estilo: ‘Por meio de nosso trabalho, nossa desavença oculta veio à luz’. Essa desavença não assumiu uma forma intransponível até 1933, quando a suscetibilidade de Heidegger à propaganda nacional-socialista e seu anti-semitismo ficou evidente, e os dois filósofos separaram seus caminhos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 75).

¹⁶ Apesar de não ter abandonado por completo a Teologia, como descreve Laure Adler: “O estudo da filosofia caminhava junto com o de teologia. Nesse sentido, sua escolha cinco anos mais tarde, em Marburg, de seguir não apenas os cursos de Martin Heidegger, mas também os de Rudolf Bultmann sobre o Novo Testamento, não será um acaso, mas consequência natural de sua sede de compreender a filosofia e a teologia a um só tempo: ‘Eu só me confrontava com esta única pergunta: como fazer teologia quando se é judia? Como encarar isso? Eu não tinha a menor idéia!’ Como romper a intriga religiosa a partir de uma reflexão rigorosa sobre a crise da inteligibilidade do mundo? Como compreender o judaísmo e o cristianismo em sua aproximação com a verdade? Como enfrentar a angústia da morte que nenhum sistema filosófico saberá contornar?” (ADLER, 2007, p. 43).

¹⁷ Com relação a este período, Elizabeth Young-Bruehl reconhece: “Muito depois de ter-se tornado tão famosa quanto seu professor, Hannah Arendt se referia ao seu encontro com a filosofia em Marburg como o tempo do seu ‘*premier amour*’. A filosofia foi seu primeiro amor; mas era a filosofia encarnada na pessoa de Martin Heidegger” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 60). Para Arendt, Heidegger não apenas simbolizava um novo rumo para a filosofia, como era a demonstração encarnada de que o pensar tinha assumido o posto central da própria vida humana. O filósofo alemão exalava a atividade do pensamento, inspirando alunos e professores que buscavam, na via da reflexão, do contato do eu-consigo mesmo, um modo de entender o mundo.

professor eram, na realidade, os escritos que iriam constituir a base de *Ser e Tempo*, portanto, exprimem o contato imediato do futuro filósofo com a Filosofia da Existência (*Existenzphilosophie*).

Arendt permaneceu na Universidade de Marburg por um ano e seguiu para a Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, onde realizou um semestre de estudos com Edmund Husserl, acompanhando suas aulas e leituras. Neste certame, entre os anos de 1924 e 1925, Heidegger estava vivenciando os instantes que precederam sua ruptura final com Husserl, demarcando um precipício entre ambos, e a filósofa alemã conheceu os dois justamente neste período. Ao fim deste semestre, Arendt decidiu continuar seus estudos com Karl Jaspers, mas o contato com o filósofo e psiquiatra alemão se deu, antecipadamente, por intermédio de seu atual professor Martin Heidegger.

Antes de entrar na Heidelberg Universität para realizar sua pesquisa de doutorado Arendt já estava sendo acompanhada por seu antigo professor no desenvolvimento do trabalho que se constituiria, futuramente, em sua tese doctoral. Heidegger comunicou a Jaspers o interesse em enviar Hannah Arendt para ser orientada dele. Jaspers aceitou o pedido, se responsabilizando por conduzir a pesquisa de sua nova aluna, que tratava acerca da filosofia de Agostinho de Hipona. A autora iniciou seu doutorado em 1926, aos vinte anos, e o concluiu em 1929, defendendo uma tese bastante criticada por sua banca devido, sobretudo, à sua opção por estudar o Agostinho filósofo, removendo a teologia de seu pensamento.

Ao refletirmos sobre as influências que permeiam a filosofia arendtiana, detectamos a presença de inspirações advindas das reflexões de seus professores, de onde provém, inclusive, parte da peculiaridade de seu pensamento. Tais inspirações podem ser encontradas na forma como Hannah Arendt interpreta e contextualiza¹⁸ os conceitos agostinianos, tornando-os

¹⁸ O debate acerca da relação entre interpretação e contextualização envolvem inúmeras perguntas que, até os dias atuais, ainda não foram definidas respostas: até que ponto contextualizamos ao interpretar? Toda tentativa de interpretação é uma tentativa contextualizada? Contextualizar é interpretar ou envolve outra atividade a mais que complementa o processo interpretativo? Como e porque contextualizamos? Quando estamos apenas interpretando algo? É possível interpretar sem contextualizar? Na tese de doutorado, defendemos que Arendt desenvolveu uma análise interpretativa e contextualizada do pensamento agostiniano, tendo em vista que ela mesclou aos pensamentos do autor suas próprias interrogações e problemas do período histórico em que estava vivenciando. Considerando a opção da autora por investigar o bispo de Hipona tendo como princípio

coerentes às suas próprias questões existenciais. Foram estes primeiros direcionamentos que lhe permitiram analisar vários eventos que ocorreram no cenário político do século XX, direcionamentos que demarcaram o método da autora, como Elizabeth Young-Bruehl comenta:

O método de Arendt de entrelaçar contextos conceituais diversos e freqüentemente contraditórios, de sistematizar, segue o modelo de Jaspers. Os três tipos de amor de Agostinho também são examinados como conceitos existenciais cruciais às três dimensões do filosofar que Jaspers formulou. [...] Mas tanto a maneira pela qual Arendt tecia as orientações de Jaspers em seu trabalho quanto a linguagem com que ela expressava suas ideias devem muito mais a Heidegger. O que Arendt deveu a Heidegger não se percebe de imediato e não se relaciona com qualquer exposição do conceito de amor em sua obra. [...] *O débito de Arendt é para com o nível geral mais profundo do pensamento de Heidegger, para com o nível a partir do qual ele erigiu suas questões fundamentais sobre a relação entre ser e temporalidade e sobre a existência do homem enquanto temporal.* Enquanto o trabalho de Heidegger é pesado em relação à futura experiência da morte, o de Arendt, mesmo enquanto se baseia no esquema de tempo de Heidegger, está igualmente preocupado com o nascimento, com o que ela mais tarde chamaria 'natalidade' (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 83-84; grifo nosso).

Além disso, o uso do mesmo modelo de organização textual de Jaspers, a avaliação do conceito de amor em Agostinho sob o horizonte temporal e existencial, bem como a reflexão acerca da experiência do início (da ação, da existência, do pensar...) são indícios do quanto o pensamento de Arendt estava entrelaçado às suas influências principais.

Somado à contradição entre natalidade e mortalidade – que tanto Arendt como Heidegger assumem, embora cada um aplique ênfases diferentes – também precisamos destacar a própria tarefa interpretativa à qual ambos se lançaram. Ora, o horizonte pelo qual os dois filósofos alemães, Arendt e

interpretativo os fenômenos que integram as experiências vividas por seu filósofo, entendemos que sua análise, embora caminhe para a requisitada objetividade acadêmica, apresenta uma sutil subjetividade, o que a torna, de certo modo, singular. De acordo com Borren, “o acadêmico arendtiano [...] é um espectador engajado, alguém que se deixa orientar por aquilo que investiga. Apenas depois deste direcionamento inicial nos distanciamos nós mesmos do tópico que investigamos para refletir criticamente. Em outras palavras, ela assume uma instância de segunda pessoa ao invés de terceira com relação ao mundo” / “Arendtian scholar [...] is an engaged spectator, someone who lets herself be addressed by what she investigates. Only after this initial address we distance ourselves from the topic we investigate in order to reflect critically. In other words, she takes a second instead of third person stance with respect to the world” (BORREN, 2010, p. 16; tradução nossa).

Heidegger, estavam conduzindo suas reflexões era em si radical, porém, determinado por estruturas conceituais diferentes. “Foi sua ontologia do *Dasein* que foi designada radical a fim de distingui-la da ‘tradição’ da filosofia em funcionamento desde os Socráticos até Kant” (SCOTT; CLARK, 1996, p. 178; tradução nossa)¹⁹. Enquanto isso Arendt deixa claro que o modo hermenêutico que utiliza em sua tese não se traduz em uma depreciação das contradições que Agostinho deixa transparecer em seus escritos. Ao contrário, ela buscará nestes conflitos existenciais o sumo para sua abordagem, ressaltando-os e valorizando-os (SCOTT; CLARK, 1996, p. 179).

Em Heidegger²⁰, Arendt também encontra a questão do ser, que não a assombra, mas se integra aos dilemas existenciais que experimentava desde a morte do pai, em 1913, quando tinha apenas sete anos. O confronto precoce com a morte levou-a à dúvida: como ultrapassá-la? Após Martin Heidegger se entregar à sua famosa problemática ‘qual o sentido do ser?’ Hannah Arendt se reuniu às dezenas de alunos que assistiram aos seminários do professor, nos últimos anos da década de 20. A aluna, atenta e admirada, não se distanciou do emprego desta questão. No entanto, ao invés de prolongar o trabalho hermenêutico de Heidegger, ela segue outro caminho, apoiado, em grande parte, nas próprias *Confissões* agostinianas. Como encontrar o Ser? O que é preciso para alcançá-lo? Em Agostinho o Ser assume uma identidade, ele é o Criador, Deus, e o caminho até ele é o de retorno a si próprio na busca pela luz interior – a *caritas*, que veremos com maior profundidade no segundo e terceiro capítulos – que tanto conduz a Deus (relação vertical) como conduz ao outro (relação horizontal). É nesta análise que a filósofa alemã concentrará sua maior atenção, se apropriando de alguns elementos do pensamento heideggeriano²¹.

¹⁹ “It was his ontology of *Dasein* that was designated radical in order to distinguish it from the ‘tradition’ of philosophy running from the Socratic Greeks through Kant”.

²⁰ Scott e Clark desenvolvem um detalhado ensaio sobre as influências de Heidegger e Jaspers na filosofia arendtiana e, principalmente, em sua tese de doutorado. Cf. SCOTT, J. V.; CLARK, J. C. *Heidegger: Arendt between Past and Future; Jaspers: Arendt and Existenz Philosophy*. p. 173-211. In: ARENDT, H. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University Chicago Press, 1996.

²¹ Entraremos com maior força nesta análise de Arendt apenas no segundo capítulo. Contudo, em nenhum momento pretendemos dispor de um estudo acerca da influência de Heidegger sobre Arendt em sua tese de doutorado. Ressaltamos que o campo de investigação de nossa pesquisa é a ética, e é a ela que visamos na pretensão de desenvolver toda a fundação necessária para a compreensão final do problema desta pesquisa.

Outro ponto de encontro entre ambos se dirige ao conceito de cuidado (*Sorge*)²² que, embora seja bastante explorado por Heidegger, Arendt o reorienta no sentido da *caritas* em sua tese, em que o amor ao próximo “é um ‘milagre’, possível apesar da morte” (SCOTT; CLARK, 1996, p. 181; tradução nossa)²³, o qual, por intermédio da reconstituição de vínculos, confere a possibilidade de criar a história, o mundo.

Também podemos encontrar conexões entre as ideias de dispersão e alienação do mundo, desenvolvida pelo ex-aluno de Husserl, bem como da determinação da questão que se impõe a si – que Arendt expressa em termos agostinianos pela frase “*quaestio mihi factus sum*” (a questão que me tornei para mim mesmo) –, como sendo a ideia do indivíduo na busca pelo encontro de si e, conseqüentemente, auto-compreensão – ou o *Dasein* de encontro ao Ser. Assim, ressaltamos que existe um mapa de influências entre ambos os autores, o qual não está de forma alguma obscurecido na tese, mas presente em meio aos diversos usos de conceitos e ideias elaborados por Heidegger. No entanto, não é nosso objetivo aprofundar nestas ligações, e sim observar que Arendt não trabalhou de maneira independente, autorizando-se a ser inspirada por seus mestres.

A jovem autora não apenas se entregou aos anseios de sua consciência, mas também foi atraída pela proposta jasperiana de uma filosofia pura presente em *Psicologia das Concepções do Mundo* (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919). “Essa leitura teve uma influência determinante sobre ela, pois lhe permitiu rejeitar a filosofia dos professores e compreender que *a verdadeira interrogação filosófica tem como tarefa única o questionamento dos problemas da existência*” (ADLER, 2007, p. 51; grifo nosso). Ao adentrar no interior de uma tal *filosofia*

²² Martin Heidegger explica que: “A expressão [*Sorge*] nada tem a ver com ‘sofrimento’, ‘aborrecimento’, nem ‘preocupação com a vida’, que podem ser onticamente encontrados em todo *Dasein*. Tudo isso é onticamente possível, assim como é a ‘despreocupação’ e a ‘serenidade’, porque entendido ontologicamente o *Dasein* é preocupação [*Sorge*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 181). O cuidado (*Sorge*) que Fausto Castilho traduz como *preocupação* é o modo do ser-aí lidar com sua própria existência. Arendt entende que, em Agostinho, este modo se encontra no contato e associação com o outro/mundo, propiciando o retorno a si. No entanto, o que Arendt não compreende em sua tese é que este encontro junto com a recordação do passado absoluto enquanto ser mundano, levará o amante à possibilidade de unidade com Deus, o *summum esse* (Ser Supremo). Ela não visualiza a possibilidade desta unidade, optando por interpretar este contato social como algo destacado do contato com Deus.

²³ “is a ‘miracle’ possible despite death”.

pura em Agostinho, sua tese de doutorado expressa esta radicalidade metodológica de Jaspers, que girava em torno da compreensão da existência, junto e em certa oposição a Heidegger.

O desenvolvimento de Arendt da filosofia da *Existenz*, com seu tema da *caritas* e a jornada ‘para fora do mundo’ impelida pela ansiedade acerca da morte é, em várias formas, uma reflexão direta ao projeto de Heidegger [...]. Entretanto, ela também foi, se menos visivelmente, uma aluna de Karl Jaspers, de quem a *orientação da afirmação-da-vida venceu sobre a visão do Dasein de Heidegger da ‘morte-dirigida’*. A compreensão de Arendt da temporalidade e ‘envolvimento’ são claros ecos de sua colaboração com Jaspers (SCOTT; CLARK, 1996, p. 198; grifo nosso; tradução nossa)²⁴.

Para Arendt, Karl Theodor Jaspers não foi apenas um mestre no sentido acadêmico, como também um grande amigo de vida. Desde a orientação, ambos trocaram correspondências e sua ex-aluna o visitou algumas vezes na Alemanha – aproveitando suas viagens à Europa para dar palestras e manter contatos –, relacionamento este que perdurou até a morte dele, em 1969. Formado em Medicina na Heidelberg Universität, o futuro filósofo dedicou boa parte de sua vida à psiquiatria, área de sua especialização. Porém, neste ambiente ele começou a se questionar acerca das atividades da consciência além de elaborar algumas dúvidas a respeito da psicologia humana, as quais requeriam uma maior teorização dos conteúdos da experiência com os quais estava lidando. Sua influência sobre Arendt não foi tão visível quanto a de Heidegger, porém, ela se dirigiu diretamente à estrutura de seu trabalho.

A opção de Hannah Arendt por não ignorar ou desprezar as antíteses agostinianas, fundamentando-se precisamente nelas para elaborar sua tese, exprime, segundo Scott e Clark (1996, p. 199), o crédito que a orientanda concedeu ao seu professor, Karl Jaspers²⁵. Ainda, Arendt revela que seu intento

²⁴ “Arendt’s development of *Existenz* philosophy, with its theme of *caritas* and the journey ‘out of the world’ impelled by anxiety over death, is in many ways a direct reflection of Heidegger’s project [...]. However, she was also, if less visibly, a student of Karl Jaspers, whose life-affirming orientation won out over Heidegger’s ‘death-driven’ vision of *Dasein*. Arendt’s understanding of temporality and ‘encompassing’ are clear echoes of her collaboration with Jaspers”.

²⁵ Em 1957, Karl Jaspers publicou o primeiro volume de sua coleção *Os Grandes Filósofos (The Great Philosophers)*, editada por Arendt, em que expõe os principais pontos do pensamento agostiniano de maneira abrangente. Nesta exposição o autor se indaga: “(2) O amor real no mundo tende, em Agostinho, a se transformar em um amor extramundano que é, conseqüentemente, irreal no mundo? É o amor possível no mundo, o qual em forma histórica,

não era extrair *conclusões absolutas* acerca do assunto, construindo uma espécie de sistema ordenado de ideias desconhecido do pensamento agostiniano, mas que pretendia delimitar o problema de modo que toda a sua essência se tornasse visível. Esta proposta

[...] possui muito em comum com o projeto filosófico de Jaspers. Para ele, a tarefa da filosofia não é definir um sistema completo de conhecimentos e realidade, mas empenhar-se no processo da iluminação e revelação que, frequentemente, mostra oposições, contradições, limites, e fronteiras, e compartilhar estas reflexões filosóficas através da comunicação (SCOTT; CLARK, 1996, p. 199-200; tradução nossa)²⁶.

Elizabeth Young-Bruehl (1997, p. 427) aponta este método como uma forma de reconhecimento da espacialidade do conceito. Tanto Jaspers como Arendt “Indagavam-se sobre o lugar de um fenômeno ou conceito no mundo cientificamente explorável; indagavam-se sobre as condições existenciais que definem – ou são definidas por – um fenômeno ou conceito” (YOUNG-BRUEHL,

pode atravessar o tempo para se tornar um eterno presente, ser negligenciado em favor de um não histórico, universal, impessoal, solitariamente abismal amor, o qual conhece apenas Deus e o conhece somente na Igreja e na revelação garantida pela Igreja? (3) São estas duas questões arraigadas em um tema a ser encontrado em toda a filosofia agostiniana, um tema que transforma a possível experiência momentânea da eternidade em algo situado no futuro, em outro mundo, um tipo de tempo futuro que transcende o tempo? E é este, ao invés da proposição filosófica de que a recompensa para uma boa ação é a ação em si mesma, uma origem da dissociação da ação ética da subsequente gratificação ou punição? Isto significa que o mundo e o outro mundo são divididos em duas realidades?” / “(2) Does real love in the world tend in Augustine to transform itself into an extramundane love that is consequently unreal in the world? Is the love which is possible in the world, which in historic form can cut across time to become an eternal present, neglected in favor of an unhistorical, universal, impersonal, abysmally lonely love, which knows only God and knows Him only in the Church and the revelation guaranteed by the Church? (3) Are these two questions grounded in a theme to be found in all Augustine’s thinking, a theme which transforms the possible momentary experience of eternity into something situated in the future, in another world, a kind of future time transcending time? And is this, rather than the philosophical proposition that the reward of a good action is the action itself, a source of the dissociation of ethical action from ensuing reward or punishment? Does this mean that world and other world are divided into two realities?” (JASPERS, 1962, p. 99; tradução nossa). Em seguida, no final de um dos tópicos ele conclui: “Nada é mais fácil do que encontrar contradições em Agostinho. Nós as consideramos como uma característica de sua grandiosidade. Nenhuma filosofia é livre de contradições – e nenhum pensador pode visar a contradição. Mas Agostinho é um dos pensadores que se arrisca em contradições, que desenha sua vida a partir da tensão de enormes contradições” / “Nothing is easier than to find contradictions in Augustine. We take them as a feature of his greatness. No philosophy is free from contradictions – and no thinker can aim at contradiction. But Augustine is one of the thinkers who venture into contradictions, who draw their life from the tension of enormous contradictions” (JASPERS, 1962, p. 111; tradução nossa).

²⁶ “[...] has much in common with Jasper’s philosophical project. For him, the task of philosophy is not to set out a complete system of knowledge and reality, but to engage in the process of illumination and disclosure that often reveals oppositions, contradictions, limits, and boundaries, and to share these philosophical reflections through communication”.

1997, p. 427). Ambos se ocupavam de determinar seu lugar, sua manifestação em um ambiente demarcado por percepções e ideias.

Por fim, aliando à escolha por fazer da fenomenologia uma das ferramentas através da qual manipulará seus conceitos, o trabalho de Arendt resultou em uma interpretação característica. Neste caso, a análise fenomenológica faz jus ao método jasperiano e à filosofia heideggeriana, por meio dos quais Arendt se reportou ao fenômeno do amor enquanto tal, fazendo aparecer daí o amor ao próximo como a referência de sua consciência.

1.2 Uma introdução à tese de Hannah Arendt

1.2.1 A reedição: Love and Saint Augustine²⁷

Hannah Arendt defendeu sua tese em 26 de novembro de 1928, na Heidelberg Universität, publicando-a um ano depois pela editora alemã judaica Julius Springer e por intermédio de seu orientador Karl Jaspers. Foi ele quem enviou o material inteiramente revisado pela aluna ao prelo da publicação, e forneceu à Arendt algumas recomendações quanto aos pormenores aos quais ela deveria estar atenta:

Eu mandei seu manuscrito à Springer. Espero que nenhuma dificuldade surja lá. O manuscrito está confuso e não está em um bom formato para a impressão. No entanto, eu não li todo o texto de novo. Será mais fácil de conferi-lo quando estiver na pré-publicação. Por enquanto vou deixá-lo com você. Eu verifiquei apenas algumas páginas (pp. 102 ff) e corrigi uma quantidade de erros de ortografia ali (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 8; tradução nossa)²⁸.

²⁷ Este subtópico possui um teor um pouco mais técnico, porém, nossa intenção aqui é esclarecer que Arendt nunca ficou muito satisfeita com o resultado de seu trabalho de doutorado em seu formato original, sendo que, na primeira oportunidade, ela elaborou uma série de alterações, ainda que não as concluísse. Outros dois motivos se orientam para (I) apontar para a existência de uma segunda edição da tese, que contém novas interpretações a respeito do assunto; e (II) expor o desejo da autora em dar continuidade ao seu trabalho, tornando-o mais completo e inteligível.

²⁸ "I have sent your manuscript to Springer. I hope no difficulties will arise there. The manuscript is messy and not in very good shape for the printer. I have not, however, read the whole text again. It will be easier to check it over when it's in galleys. For now I will rely on you. I checked only a few pages (p. 102 ff.) and corrected a number of spelling errors there".

Em seguida, ele aconselha fortemente a leitura cuidadosa das provas, a correção dos demais erros presentes no texto e o contato cordial com a Springer visto que todos os custos da publicação estariam por conta da editora.

Sua obra foi publicada na série alemã *Philosophische Forschungen* (*Pesquisas Filosóficas*). A série divulgava, desde 1925, trabalhos de pesquisa acadêmica na área da Filosofia. Seu editor era Karl Jaspers, portanto, algumas das publicações foram orientadas por ele. Em 1929 ocorre a última impressão, que é a da tese de doutorado de Hannah Arendt, fechando a série com um total de nove obras impressas e publicadas.

Por algum tempo a tese ficou esquecida, pela própria autora inclusive, até que em 1960 E. B. Ashton lhe apresenta uma versão traduzida em inglês. Entretanto, Arendt não quis entregar esta versão para publicação tendo em vista seu desejo de acrescentar ao trabalho novas informações e torná-lo mais claro ao público leitor. Elizabeth Young-Bruehl comenta: “A tese de doutorado de Hannah Arendt [...] impressa em caracteres góticos, recheada de citações latinas e gregas não traduzidas e escrita em prosa heideggeriana, não é uma obra fácil de entender” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 427). Em reconhecimento a esta dificuldade, André Duarte também afirma em seu artigo “a tese de doutoramento de 1929 é um dos textos mais complexos já escritos pela autora” (DUARTE, 2003, p. 3). Sua complexidade é devedora da densidade de pensamento em que a autora se entrega para interpretar a ética agostiniana. Aqueles que desconhecem a filosofia de Martin Heidegger possuirão um entrave a mais devido aos inúmeros conceitos e termos utilizados, os quais foram inspirados em seu pensamento. Além disso, o texto da autora não é puramente de ordem filosófica, mas teológica também, o que demanda certa predisposição para leitura e algum conhecimento da doutrina cristã.

Entretanto, nada disso deveria servir de impeditivo para a apreciação do texto, visto que com a simples leitura já encontramos algumas conexões com as demais reflexões produzidas pela filósofa alemã em suas obras tardias. No entanto, se o interesse for adentrar no âmago de suas análises de Agostinho, então será preciso compreender todo o arcabouço teórico sobre o qual foi desenvolvida a reflexão da autora.

Na tentativa de revisão, Hannah Arendt abandona seu novo empreendimento face aos diversos compromissos que havia assumido nos últimos anos²⁹. Ela deixa suas correções pela metade e suas revisões são abandonadas logo ao fim da primeira parte do texto. Em resumo, grande parte da nova edição permaneceu similar à primeira publicação, de 1929, impressa pela Verlag Julius Springer. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark recuperaram esta versão parcialmente revista por Arendt, organizaram-na segundo suas modificações e a publicaram. Elas comentam que identificaram duas camadas de alterações no texto: (1) o primeiro turno de revisões reúne anotações laterais e cortes no texto original de E. B. Ashton (que as editoras chamaram de 'Cópia A'); (2) no segundo turno o texto foi redigitado pela autora com suas ampliações e recortes anteriores, ou seja, já integrando as devidas alterações e, em seguida, foi revisto novamente com novas observações (que as editoras chamaram de 'Cópia B'). Um processo como este demanda tempo e, como resultado, ambas organizaram o texto revisado do seguinte modo:

[...] nosso texto *Love and Saint Augustine* consiste de: Cópia B para o primeiro capítulo da parte I até a metade do primeiro capítulo da Parte II; Cópia A para a introdução, e o resto das Partes II e III³⁰, incluindo as revisões interlineares manuscritas

²⁹ Entre as palestras e viagens pela Europa, Hannah Arendt ainda publicou em 1961 sua obra *Entre o passado e o futuro: seis exercícios no pensamento político* (*Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*); em 1962, os volumes 1 e 2 da série *Os Grandes Filósofos* (*The Great Philosophers*), escrita por Karl Jaspers e na qual colaborou como editora; em 1963 publicou a obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*); e, em 1965, publicou *Sobre a Revolução* (*On Revolution*). Isto sem contar os vários artigos que escreveu neste período, e as inúmeras discussões nas quais se envolveu devido às suas publicações e conferências. Também precisamos considerar que nesta mesma época Hannah Arendt começou a refletir sobre as primeiras questões que se uniriam àquelas já levantadas em *A Condição Humana* e que resultariam em seu último livro *A Vida do Espírito*. Ainda, somados a esses compromissos estão alguns impasses na saúde de seu marido, Heinrich Blücher, que sofreu a ruptura de um aneurisma em 1961 deixando Arendt receosa. Além disso, em decorrência das intensas controvérsias contra Arendt ocorridas no caso Eichmann ele entrou em uma depressão, que contribuiu para aumentar o fardo das preocupações da filósofa. Em uma de suas cartas a Jaspers, Hannah Arendt afirma: “É claro que Heinrich está deprimido, uma consequência natural do caso Eichmann. Além do fato de que ele não pode socar algumas dessas pessoas no nariz. Ele é realmente um cavalheiro muito antiquado que me preocupa” / “It’s clear that Heinrich is depressed, a natural consequence of the Eichmann affair. Also the fact that he can’t punch a few of these people in the nose. He is really a very old-fashioned gentleman where I am concerned” (ARENDDT, 1992, p. 539; tradução nossa).

³⁰ Hannah Arendt, ao escrever sua tese de doutorado, a dividiu em três partes. Ela não modificou esta estrutura em sua revisão, embora tenha alterado a distribuição de seu conteúdo.

que Arendt não redigitou (SCOTT; CLARK, 1996, p. xi; tradução nossa)³¹.

Outra mudança marcante em sua segunda edição foi o título. Ele continua transmitindo a ideia central de sua investigação, mas não podemos deixar de observar que ele também passou pelo crivo das reduções que Arendt aplicou. Ademais, a tradução controversa realizada por Ashton não fez jus ao texto original em alemão, dificultando qualquer possibilidade de publicação imediata. Scott e Clark descrevem-na:

Mesmo sem as revisões de Arendt, a tradução de Ashton foi problemática. Fiel ao texto e dolorosamente literal como um resultado, a tradução deixou muitas de impenetrável discurso fenomenológico no lugar. Estranhas fraseologias, repetições, e incompreensibilidade geral foram dificuldades constantes (SCOTT; CLARK, 1996, p. xiii; tradução nossa).

Diante destes pequenos conflitos, Arendt se viu na difícil missão de esclarecer muitas das ideias que pretendia transmitir em sua tese. Somado a isso, Scott e Clark (1996, p. xiii) acrescentaram mais algumas modificações ao texto revisado pela autora, tornando-o mais legível ao público de língua inglesa.

1.2.2 O problema e a estrutura do trabalho

O que intriga em sua tese é a opção por estudar um autor considerado um dos Pais da Igreja Cristã, sendo judia³². Será que, nesta condição, a filósofa também

³¹ “our text of *Love and Saint Augustine* consists of: Copy B for the first chapter of Part I through the middle of the first chapter of Part II; Copy A for the introduction, and the rest of Parts II and III, including the handwritten interlinear revisions that Arendt not retype”.

³² Scott e Clark também se fazem esta pergunta e remontam ao mesmo questionamento realizado por Hans Jonas à própria Hannah Arendt na época de sua pesquisa de doutorado, a quem ela responde: “tal tópico não teria sido de todo incomum nas universidades alemãs da época” / “such a topic would not have been all that unusual in the German universities of the time” (ARENDRT apud SCOTT; CLARK, 1996, p. xv; tradução nossa). Ora, ela não faz referência a um assunto específico que a atraiu, ou a alguma particularidade especial da filosofia agostiniana, mas ao fato de que, acima de tudo, era um autor bastante estudado na época de seu doutorado. Hans Jonas foi um de seus grandes amigos e ele também escolheu pesquisar o pensamento do bispo de Hipona em seu doutorado. Seu trabalho foi intitulado *Agostinho e o problema paulino da liberdade* (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930). O filósofo explicou que, na época, “os pensadores cristãos como Agostinho, Pascal e Kierkegaard eram um ‘tema quente’ nas universidades alemãs; o grande interesse centrava-se nas *Confissões* de Agostinho. As *Confissões* era um ‘texto crucial e essencial’, Jonas se lembra, o qual levou os estudantes à ‘exploração-de-si e à descida no abismo da consciência’. Alunos de filosofia acharam o modo

visualizava o problema judaico sob um viés religioso? Seria um equívoco pensarmos dessa maneira, sobretudo porque não era o caráter religioso do pensamento de Agostinho que a atraía, mas sim sua qualidade filosófica. Este interesse lhe concedia grande abertura para refletir sobre um problema da perspectiva do amor, da *pura relação* entre indivíduo-indivíduo e indivíduo-mundo³³.

Por outro lado, talvez seja um erro atribuir tantas intenções a um trabalho que, em si, é um hiato na filosofia arendtiana. Reconhecida por suas teorias políticas, sua tese de doutorado se *assemelha* a um leve desvio dos compromissos de pensamento que a autora assumiu ao longo de sua carreira. Ele só não é propriamente um desvio porque demarca o início da jornada que Arendt percorreu, ou seja, se imaginarmos uma trajetória linear, ‘o desvio’ neste caso seriam seus demais escritos de caráter essencialmente políticos. O que é interessante observar é que Arendt retoma novamente o assunto – especificamente a questão da vontade em Agostinho – ao final de sua vida, com a obra *A Vida do Espírito* (*The Life of the Mind*, 1978), na qual apresenta um conteúdo direcionado à uma nova preocupação: entender a dinâmica entre as atividades do pensar, querer e julgar. Mas este retorno não significa uma mudança de rumo necessariamente, e sim que Hannah Arendt foi atraída por um antigo questionamento, o que evidencia a fluidez de seu pensamento. Não obstante, podemos identificar certos elementos que estão sempre presentes – como a ideia de ação, a preocupação política com o mundo, a noção de liberdade

confessional de Agostinho contundentemente ‘original’ comparado àquele da tradição helênica” / “Christian thinkers such as Augustine, Pascal, and Kierkegaard were a ‘hot topic’ in the German universities; the greatest interest centered on Augustine’s *Confessions*. The *Confessions* was a ‘crucial and pivotal text,’ Jonas remembers, which prompted students to ‘self-exploration and the descent into the abyss of conscience.’ Philosophy students found Augustine’s confessional mode to be strikingly ‘original’ compared to that of the Hellenic tradition” (SCOTT; CLARK, 1996, p. xv; tradução nossa).

³³ Durante a escrita, Arendt demonstrou certa pressa em terminar seu doutorado, o que a atrapalhou no desenvolvimento da tese. Laure Adler descreve: “Hannah Arendt escolheu o ‘seu Santo Agostinho’, que ela interpreta da sua própria maneira. Jaspers a repreende diversas vezes ao longo do trabalho de elaboração da tese. Ele lhe pede para aprofundar, argumentar, e para personalizar menos, mas ela tem pressa em conseguir o diploma” (ADLER, 2007, p. 89-90). Esta pressa se mostrará bastante evidente na parte final de seu trabalho em que, em comparação com as demais seções, está bem resumido e pouco aprofundado.

e pluralidade – e, no interior deles, a similaridade com determinados conceitos da filosofia agostiniana³⁴.

Patrick Boyle, ao reconhecer a fundamental importância da tese de doutorado de Arendt, afirma:

Considerada na perspectiva dos escritos tardios de Hannah Arendt, a tese fornece uma chave para uma compreensão completa de seu pensamento por que é na tese que ela estabelece a importância de vários temas retirados de Agostinho e, em seus escritos subsequentes, desenvolve-os de acordo com sua própria perspectiva (BOYLE; 1987, p. 104-105; tradução nossa).³⁵

Neste sentido, é justamente esta *singularidade* que torna a investigação doutoral de Arendt tão importante para a totalidade de seu pensamento. Não apenas por ser o ponto inicial da filosofia da autora, mas principalmente por ser o trabalho em que ela torna claro o seu envolvimento com o pensamento do bispo de Hipona, relacionamento este que perdurará toda a sua vida e que permanecerá evidente no conjunto de suas reflexões.

A complexidade do conceito de amor na filosofia agostiniana tem como justificativa principal o fato de que é uma noção que está presente de ponta-a-ponta³⁶ nos escritos do bispo. Hannah Arendt então escolhe se centrar em determinadas abordagens e noções associadas³⁷, deixando outras de lado – como a exemplo do caráter político do amor, que o filósofo exprime de forma ampla em seu livro *A Cidade de Deus (De Civitatei Dei, 426 d.C.)*. Seu recorte,

³⁴ Scott e Stark examinam, em um longo ensaio interpretativo dividido em quatro partes, a relação entre a tese de doutorado e a filosofia de Hannah Arendt. Elas explicam que: “Agostinho foi um ‘velho amigo’ de Arendt” / “Augustine was Arendt’s ‘old friend’” (SCOTT; STARK, 1996, p. 115; tradução nossa), e que podemos identificar pontes entre alguns dos conceitos agostinianos – como *caritas* e *cupiditas (habitus)*, tempo e memória, vontade, consciência e julgamento, mundo e sociedade, criação e trabalho (*fabrica*) – e suas reflexões posteriores (SCOTT; STARK, 1996, p. 142-154).

³⁵ “Considered in the perspective of Hannah Arendt’s later writings, the dissertation provides a key to fuller understanding of her thought because it is in the dissertation that she establishes the importance of several themes taken from Augustine and, in subsequent writings, develops them according to her own perspective”.

³⁶ “Desde logo, Santo Agostinho tenta compreender o amor e procura dizer qualquer coisa sobre o mesmo” (ARENDR, 1997, p. 8).

³⁷ Karl Jaspers comenta acerca disso em sua avaliação do trabalho de Arendt: “Ela não apenas reuniu junto tudo o que Agostinho disse sobre o amor. Ela escolheu omitir algumas ideias importantes – por exemplo, sobre o amor e a cognição, e todas as formulações doutrinárias” / “She has not simply gathered together everything that Augustine says about love. She has chosen to omit some important ideas – for example, that about love and cognition and all the edifying formulations” (JASPERS, 1992, p. 689; grifo nosso; tradução nossa).

por um lado, facilita o trabalho, porque permite aprofundar em seu objeto de estudo: a ideia de amor ao próximo. No entanto, por outro lado, enfraquece certas argumentações, exigindo que a autora recorra às próprias reflexões acerca do tema, *individualizando* sua interpretação. Desta forma, a autora dividiu o trabalho em três partes básicas:

- (I) **O amor como desejo (*Amor qua appetitus*):** no qual explora a definição agostiniana de amor como sendo um *appetitus* (desejo, ânsia) que move o amante em direção a algo. Nesta análise Arendt expõe a diferenciação entre caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*) referente ao mal da perda e a morte. Ela apresenta a Deus como o *summum esse* (o ser supremo, pleno em si mesmo) (ARENDR, 1997, p. 27) e ao indivíduo como aquele que se esforça para ser na medida em que ama (ARENDR, 1997, p. 25). Ao fim, Arendt conduz sua reflexão à ideia de amor ordenado (*ordinata dilectio*), no qual o amor possui uma ordem estabelecida. Ela deixa claro que esta diretriz não depende do sujeito que ama – não pode ser manipulada e, tampouco, tem origem nele – mas está presente no próprio amor, que provém de Deus (ARENDR, 1997, p. 41-42).
- (II) **Criador – criatura (*Creator – creatura*):** no primeiro tópico a autora investiga a origem do amor³⁸ e avalia que a mesma é também a origem da felicidade. Para isto ela recorre à questão da memória em Agostinho ao explicar:

[...] a vida feliz não é rememorada como puro passado, que enquanto tal não a nada obriga a vida factual; ao contrário, ela é, enquanto passado rememorado, uma possibilidade do futuro (tal como, nos momentos de tristeza, nos recordamos da alegria a partir da experiência que se teve como um possível que pode ser reencontrado em momentos actuais de tristeza). É apenas porque nos recordamos nesta possibilidade específica e *nos recordamos de um passado que precede tudo o que é terrestre*

³⁸ Em 1 João, capítulo 4, versículo 19, está escrito: “Nós o amamos a ele porque ele nos amou primeiro”. Deus amou o mundo. Após criá-lo, viu que tudo era bom. A própria natureza revela o vínculo do Criador com sua criação e suas criaturas. O ser humano só ama porque Deus o amou primeiro e assim inculcou o Seu amor na criatura. O amor de Deus por toda a Sua criação foi uma escolha. Entre amar e não amar, Deus escolheu amar. Isto significa que foi uma decisão prévia, anterior à escolha humana pelo amor. “O Criador, do qual depende a existência da criatura, está aí antes de que a criatura escolha; por outras palavras, o próprio acto de escolher depende ele próprio ainda daquilo que escolhe, e isso só é possível devido a uma escolha (*electio*) antecipada do próprio Criador: ‘Se não tivermos provado a prontidão para amar, apliquemo-nos a amar de volta. Ele amou-nos em primeiro lugar – tal não é a nossa maneira de amar.’” (ARENDR, 1997, p. 94).

e mundano que a vida feliz se pode tornar no fundamento de toda a aspiração humana (ARENDR, 1997, p. 67; grifo nosso).

Em uma progressão retrospectiva, a relação entre desejo e felicidade coincide com a recordação de um passado distante, que tem origem absoluta no Criador. Desse modo, o retorno do ente-criatura, isto é, do indivíduo, permite que ele alcance o *summum esse* como sendo sua causa primordial. Seu objetivo nesta seção é analisar a origem do amor de uma perspectiva filosófica, desvelando a semente originária do amor ao próximo (*dilectio proximi*).

Arendt aprofundou sua investigação no intuito de detectar a condição inicial do argumento teológico-filosófico que culmina no mandamento cristão: “amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (BÍBLIA, Mateus, 22, 39). Com isso, ela explora a questão evidente da diferença ontológica, que a norteia para uma problematização da própria filosofia agostiniana. Em seguida, ela avaliou a dinâmica entre o *amor a si* e o *amor a Deus* para compreender de que modo o próximo deve ser amado sob a ótica cristã. Após isso ela pôde, finalmente, entender, no último capítulo, de que maneira o próximo pode ser amado tendo como horizonte o mundo – por intermédio da condição igualadora de todos, isto é, sua origem comum que, na doutrina cristã, é dupla: do gênero humano e de Deus³⁹.

- (III) **A vida em sociedade (*vita socialis*):** Na última parte a autora se empenha em *expor* suas reflexões através da apresentação do conceito agostiniano de vida em sociedade, ou vida social. Através deste conceito, ela elucida algumas das antíteses⁴⁰ presentes na segunda parte (ARENDR, 1997, p. 13), alcançando o cerne da questão: o amor ao próximo. Em que grau Deus deve ser amado? O que significa amar ao próximo como a si mesmo? Como vincular este amor horizontal (indivíduo-indivíduo) ao amor vertical (indivíduo-Deus) no que concerne à

³⁹ Deste ponto de vista, a morte passa a não ter importância, uma vez que é apenas a passagem de uma realidade para outra, eterna e plena. Ela não se caracteriza, como ocorre com Heidegger por exemplo, como um ponto fulcral na determinação da importância do próximo, e sequer adquire relevância na compreensão cristã da *dilectio proximi*. O que importa então é somente o outro e Deus.

⁴⁰ Esta elucidação das antíteses não implica a solução das mesmas, mas o torná-las compreensíveis no âmbito da filosofia cristã de Agostinho assim como nas próprias reflexões arendtianas sobre o amor.

formação de uma comunidade? Por fim, de que maneira essa *tríade* do amor corresponde ao amor ao mundo e, portanto, à natureza expressa pela vida social? São questões que a autora percorre de forma abrangente. Contudo, um aspecto em especial chama sua atenção, que é “a questão de saber como o homem face a Deus (*coram Deo*), isolado de tudo o que tem relação com o mundo, pode ainda interessar-se pelo próximo” (ARENDR, 1996, p. 13). Como veremos, Hannah Arendt aprofundará consideravelmente na ideia de isolamento, isto é, do indivíduo que se afasta do mundo para se aproximar de Deus, o que implica uma introspecção. Posteriormente, o questionamento-base desta análise transparece: como um indivíduo voltado para si consegue se dirigir ao próximo a ponto de amá-lo?

A noção de *vita socialis* não é o objeto central da tese de doutorado de Hannah Arendt e sim, como vimos, o conceito de amor ao próximo (*dilectio proximi*). A autora é enfática ao apresentar a estrutura bem como a metodologia de sua pesquisa: “este trabalho tentará mostrar em três partes os *três sistemas conceituais* nos quais o problema do amor desempenha *um papel decisivo*, e relacionará cada um destes sistemas precisamente com a questão *do sentido e da significação do amor ao próximo*” (ARENDR, 1997, p. 7; grifos nossos)⁴¹. Seu recorte visa expor precisamente três dimensões nas quais a temática do amor, em Agostinho, é tratada como determinante para o entendimento deste conceito. Arendt, portanto, inicia seu estudo a partir do seguinte questionamento: “o que é que significa amar Deus e amar-se a si mesmo?” (ARENDR, 1997, p. 8). No âmbito da fé cristã – que é o mesmo espaço de reflexão da filosofia agostiniana –, ao examinar dois dos três polos da tríade estabelecida pelo mandamento bíblico (o *amor a Deus* e o *amor a si*), a autora é conduzida, naturalmente, ao conceito de *dilectio proximi*⁴². Esta condução ocorre por que as três formas de

⁴¹ Na segunda edição: “Na área definida por este tema, as três partes servirão para mostrar três contextos conceituais nos quais o problema do amor possui um papel decisivo. Continuamente guiada pela questão do sentido e importância *do amor ao próximo* em particular, nós devemos seguir em cada um destes três contextos até este fim [...]”/ “In the area defined by its theme, the three parts will serve to show three conceptual contexts in which the problem of love plays a decisive role. Continuously guided by the question of the meaning and importance of neighborly love in particular, we shall pursue each of the three contexts to this end” (ARENDR, 1996, p. 3; grifo nosso; tradução nossa).

⁴² O mandamento cristão completo (BÍBLIA, Mateus, 22, 37-40) no qual Agostinho se baseia e, por consequência, Hannah Arendt, é apresentado por meio da seguinte tríade: (I) amor a Deus;

amor estão interligadas entre si, porém, sendo este último conceito o seu objeto de análise, ela deve estabelecer, primeiramente, as fundações a partir das quais o visualizará⁴³. Tais fundações devem estar estruturadas sobre os dois conceitos previamente dispostos, que são o de amor a si e o de amor a Deus.

De acordo com a autora, Agostinho apresenta dois tipos de argumentos para a questão do amor ao próximo (*dilectio proximi*): o pré-teológico e o teológico. O segundo justifica o primeiro no interior da revelação divina, no entanto, o primeiro argumento trata-se, por si só, da “lei gravada no coração dos homens” (AGOSTINHO. *Confissões*, II, 4; ARENDT, 1997, p. 10)⁴⁴. Esta lei natural à qual todos somos remetidos, de uma forma ou de outra, não está à mercê de nossa interpretação individual, mas é objetiva e, por isso, deve servir ela mesma como um princípio norteador das próprias relações humanas. Consequentemente, ela também se aplica às nossas escolhas, se associando com as categorias morais do bem e mal⁴⁵, por isso é, simultaneamente, um princípio ético. Antes de trabalhar com o mandamento divino, Agostinho faz referência à esta lei de caráter *pré-teológico* em sua obra *A Doutrina Cristã*:

Certos homens, adormecidos ou, por assim dizer, não inteiramente possuídos pelo sono da estultice, mas sem poderem despertar para a luz da sabedoria; em face da inumerável variedade de costumes, julgaram não poder existir uma justiça subsistente em si própria, mas que para cada nação seus próprios costumes seriam os justos. Ora, como os costumes são diferentes em cada povo e a justiça deve ser invariável, pareceu-lhes evidente não existir justiça por si própria, em parte alguma. *Não compreenderam que há uma máxima – para não citar senão uma: ‘Não faças a outro o que não queres que te façam’ (Tb 4,16; Mt 6,12), que não pode variar em absoluto, por muita que seja a variedade das nações. Todas*

(II) amor a si; (III) amor ao próximo. Não é possível amar a Deus sem amar o próximo e amar a si, posto que estas duas últimas expressões do amor são exteriorizações do amor a Deus, assim como não somos capazes de amar ao próximo e a nós mesmos verdadeiramente sem amarmos a Deus.

⁴³ “Assim, a questão sobre a relevância do próximo sempre se volta a uma crítica simultânea do conceito predominante de amor e da atitude do homem com relação a si mesmo e a Deus. Pois está escrito, ‘Amarás ao teu próximo como a ti mesmo’, e somente aquele apreendido por Deus e seu mandamento é capaz de fazê-lo” / “Thus the question about the neighbor’s relevance always turns into a simultaneous critique of the prevailing concept of love and of man’s attitude toward himself and toward God. For it is written, ‘Thou shalt love thy neighbor as thyself,’ and only one seized by God and His commandment is able to do so” (ARENDT, 1996, p. 3; tradução nossa).

⁴⁴ “lex scripta in cordibus hominum” (AUGUSTINI. *Confessionum*, II, 4, 9).

⁴⁵ “Bem e mal são bom e mau para aquele que quer viver feliz” (ARENDT, 1997, p. 19).

as ignomínias extinguem-se ao referencial do amor de Deus; todos os delitos desaparecem ao referencial do amor do próximo (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, III, 14, 22; grifo nosso).

Contudo, se temos uma lei natural, pré-teológica – ou seja, inscrita em nossa consciência e que dispensa a revelação divina – que guia nossas atitudes e vínculo para com o próximo, então qual é a necessidade da lei teológica? Qual é a utilidade do mandamento cristão⁴⁶? Para Agostinho, conforme compreende Arendt, o mandamento é a autoridade que regula aquilo que nossa lei natural deveria regular por si própria, mas não o faz por causa da corrupção humana, sendo aquilo que nos torna incapazes de identificá-la. Segundo o bispo de Hipona, o pecado original aprisiona a humanidade em hábitos e paixões mundanas, distraíndo-a do que é verdadeiro e imutável. A justiça presente na consciência de cada um seria acessível se o indivíduo não estivesse tão distante de si mesmo, e tão próximo do mundo. Se o amor ao próximo e o amor a Deus forem tratados sob a luz da autoridade do mandamento cristão, desvanecem todo o crime e toda a ação humilhante, promovendo perfeita harmonia entre os seres. Desta maneira, Arendt organiza o *problema* de sua tese da seguinte forma:

O mandamento explícito do amor ao próximo [teológico] é pois ele próprio precedido por um outro mandamento [pré-teológico], independente de toda a revelação divina tal como foi realizada em Cristo; trata-se dessa lei inscrita nos nossos corações [...]. O mandamento cristão reforça esta lei (natural) e, assim, apenas reconduz o ser-conjunto dos homens à sua singularidade mais perfeita, onde são eliminados todos os crimes (*facinora*). Poderemos, portanto, delimitar de forma não dogmática o quadro da nossa interpretação de duas maneiras: por um lado, interrogando essa esfera pré-teológica, por outro, procurando apreender aquilo que a interpretação de Santo Agostinho inclui de especificamente novo na formulação cristã (ARENDDT, 1997, p. 10).

⁴⁶ Hannah Arendt também realiza a mesma pergunta: “e porque é que esta lei de Deus é a *única via para a verdade própria da existência humana* quando esta regressa a si mesma (a questão que pus a mim mesmo, *quaestio mihi factus sum*), verdade que se encontra já pré-indicada na consciência (*conscientia*)?” (1997, p. 10; grifo nosso). Na segunda edição: “Além disso, nós devemos perguntar por que, para uma existência humana que reflete sobre si mesma (‘Eu me tornei uma questão para mim mesmo’), esta lei divina deveria ser o único caminho para sua própria verdade, à verdade prescrita a ele, em consciência” / “Furthermore, we shall ask why, for a human existence reflecting on itself (‘I have become a question to myself’), this divine law should be the only way to its own truth, to the truth prescribed to it in conscience” (ARENDDT, 1996, p. 5; tradução nossa).

A filósofa alemã *não estruturou* sua tese a partir de uma ordem linear, mas a ramificou tendo como ligame o conceito de amor ao próximo (*dilectio proximi*). As duas primeiras partes seguem a proposta de análise segundo as esferas pré-teológica (lei natural) e teológica (mandamento cristão). Ambas estão subdivididas em três capítulos: no primeiro ela se ocupa em “*recordar a esfera pré-teológica*, indispensável para a compreensão das definições do amor como desejo (*appetitus*), ou a relação da criatura com o Criador na sua origem” (ARENDDT, 1996, p. 11; grifo nosso); enquanto no segundo a autora buscou “*compreender a inversão específica do cristianismo*, no qual se fundem, apesar das diferenças decisivas, as visões fundamentais que precedem toda a interpretação especificamente teológica” (ARENDDT, 1996, p. 11; grifo nosso); e, no último, Arendt realiza a exemplificação de suas reflexões anteriores, as quais apontam para um Agostinho que, embora tenha se convertido ao Cristianismo, não abandonou seus pensamentos de caráter filosófico⁴⁷.

Na última parte de seu trabalho, ela se aprofunda na questão da importância do próximo sob a ótica do amor agostiniano em relação ao elemento que funda a vida humana em sociedade. Estes três exames gerais delimitam o esquema ao qual Arendt se propôs a investigar. Sua intenção não é explorar todo o pensamento do bispo de Hipona, mas mostrar que a abrangência da reflexão do autor está unida à noção do amor e, especificamente, do amor ao próximo (*dilectio proximi*)⁴⁸. Ela entende que, no interior da estrutura prevista para o seu trabalho, seus leitores poderiam reconhecer uma possível falta de coesão, como se todas as partes estivessem soltas e o vínculo entre elas inexistisse ou fosse de difícil discernimento. Por isso, Arendt antecipa:

Esta falta de unidade é apenas aparente: por um lado, este trabalho organiza-se em torno da questão central do autor, por outro lado, reflecte no fundo a ausência de unidade da obra

⁴⁷ Precisamos lembrar que a partir do século II d.C. a fé cristã migrou de uma mentalidade hebraica para a mentalidade grega, se apropriando da filosofia da época para a construção do seu saber teológico. Vários filósofos teólogos se ocuparam dessa tarefa, entre eles Clemente e Orígenes de Alexandria, bem como o próprio Agostinho de Hipona.

⁴⁸ “Apenas a questão da importância do próximo – que para Santo Agostinho se põe em absoluto por si mesma – une as diferentes partes [de seu pensamento]” (ARENDDT, 1997, p. 8).

agostiniana, o que lhe confere ao mesmo tempo a sua espantosa riqueza e o seu encanto (1997, p. 8; grifo nosso).⁴⁹

A autora sugere a leitura das obras agostinianas a partir de uma das interpretações apresentadas, dado que, em suas análises, Arendt busca adentrar naquilo que Agostinho não torna explícito em sua filosofia, nos veios mais profundos de seu pensamento⁵⁰. Seu intento não é construir um *sistema* sobre o conceito de amor, pois, para ela, esta atitude incorreria em sério risco de delimitar o pensamento de seu filósofo dentro de uma dimensão artificial, descaracterizando suas ideias. Ao mesmo tempo, ela entende que não pode conceder-lhe fluidez excessiva, pois também recairia no mesmo tipo de problema da descaracterização. O bispo de Hipona possui um modo próprio de filosofar, o que deve ser observado e levado em consideração. A metodologia de Arendt visa a uma interpretação fundamentada na promoção de conexões entre as reflexões agostinianas que, à primeira vista, parecem desconexas, o que justifica a importância de seu aprofundamento. Ela avalia que interpretar é “tornar explícito aquilo que Santo Agostinho apenas diz implicitamente, mostrando por esta explicação como, num mesmo contexto, diferentes pontos de vista se juntam e interagem” (ARENDDT, 1997, p. 9). Consequentemente, sua tarefa hermenêutica exige um perspicaz discernimento dos pontos de encontro entre os cerne dos três conceitos principais por ela trabalhados (*appetitus, dilectio proximi e vita socialis*), o que engendrará a coesão total de seu projeto.

Em consequência de sua proposta, Hannah Arendt identifica não apenas uma ausência de unidade na totalidade do pensamento agostiniano como

⁴⁹ Na segunda edição: “Esta desarticulação é meramente aparente porque uma única questão colocada pelo autor serve como um elo conector, e esta desarticulação repousa fundamentalmente na desarticulação do próprio trabalho de Agostinho, a qual, ao mesmo tempo, contribui para sua abundância e fascínio particulares” / “This disjointedness is merely apparent because a single question posed by the author serves as a connecting link, and this disjointedness rests fundamentally on the disjointedness of Augustine’s work, which at the same time makes for its particular abundance and fascination” (ARENDDT, 1996, p. 4; tradução nossa).

⁵⁰ De forma alguma a autora visualiza esta repartição como proveniente da própria estrutura agostiniana de pensamento. Ela (1997, p. 8; grifo nosso) deixa claro: “Mas o facto de tratar em três capítulos outros tantos pontos de vista fundamentais, independentes uns dos outros, *não significa* que se possa repartir os escritos de Santo Agostinho em três ordens onde ele teria exposto pormenorizadamente a sua posição”. Seu esquema é parte integrante de sua criatividade hermenêutica, na qual optou por delinear um certo quadro compositivo que oriente a leitura das obras de seu autor, embora não seja determinante da própria divisão da filosofia agostiniana.

também avalia que esta falta estaria realçada em sua interpretação⁵¹. Para a jovem estudante, tal carência é justificada através do histórico de vida de seu autor, que passou por diversas situações as quais o fizeram mudar de opinião, rever suas conclusões e reavaliar constantemente suas reflexões. Além disso, a filósofa detecta uma evolução inerente não apenas em sua filosofia como em seu modo de vida. Segundo Arendt, ele “sofreu, na sequência da sua conversão, a influência de representações cristãs e da matéria de fé religiosa no decurso de um longo processo biograficamente datável, e que, de retórico antigo e escritor de talento, se transforma cada vez mais em ‘Padre da Igreja’” (ARENDDT, 1997, p. 11). Ela atenta para o fato de que desconsiderar o conteúdo religioso que a filosofia agostiniana adquire ao longo de sua trajetória de vida seria um delito grave para qualquer tentativa de interpretação de seu pensamento. Contudo, a autora se defende argumentando que Agostinho nunca deixou de ser filósofo, afinal “nada do património filosófico da antiguidade e da antiguidade tardia que Santo Agostinho assimilou nas diversas épocas da sua vida, de *Hortensius*, de Cícero, à tradução de Plotino de *Victorinus Rhetor*, nunca foi verdadeira e radicalmente eliminado do seu pensamento” (ARENDDT, 1997, p. 11-12). Arendt percebe que, após a conversão, as ideias agostinianas são pinceladas por uma camada de conteúdo teológico, porém, suas reflexões permanecem sendo filosóficas, ainda que estejam vinculadas à fé⁵². Isto significa que, em sua visão, qualquer interpretação inteiramente filosófica de seus escritos não tornará seu pensamento menos autêntico ou inferior.

⁵¹ “A análise pretende mostrar como estes pontos de vista fundamentais redefinem e chegam mesmo a desviar cada enunciado num contexto que já não é explicitamente transparente. Por isso, a análise *mostra*, apesar do que tem de sistemático nos pormenores, a *ausência de uma unidade do conjunto* [da filosofia agostiniana]” (ARENDDT, 1997, p. 9; grifos nossos).

⁵² Segundo Arendt, estes traços não são característicos do pensamento agostiniano senão do próprio pensamento cristão, que assimila diversos conceitos filosóficos para refletir sobre seus problemas. Deste modo os “rudimentos neoplatônicos, embora escondidos, permanecem ativos em cada conjunto dos problemas cristãos, transformando-os peculiarmente (e mesmo ocultando-os [os problemas cristãos]) de um ponto de vista *puramente* cristão” / “Neoplatonic rudiments, though hidden, remain active in each set of Christian problems, peculiarly, transforming them (even concealing them) from a purely Christian point of view” (ARENDDT, 1996, p. 7; grifo nosso; tradução nossa).

1.3 As críticas à tese

Já é fato conhecido que o trabalho de Arendt, após a sua defesa, rendeu-lhe diversas críticas por parte da banca e, inclusive, de seu orientador. Ao longo deste primeiro capítulo apresentamos alguns dos comentários realizados por Jaspers, mas o que nos interessa neste momento são as considerações gerais que lhe foram direcionadas. Ao publicar sua primeira versão pela J. Springer, Hannah Arendt precisou escolher de quais revistas teria seu texto lido e resenhado. Jaspers (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 9) sugeriu incluir, dentre elas, revistas de teologia também, as quais lhe renderam algumas das críticas mais severas. Laure Adler ilustra algumas das peculiaridades do trabalho de Arendt, as quais forneceram subsídios para algumas das divergências:

De fato, Hannah escreve uma tese que aborda a *totalidade do continente agostiniano*, sem outra ordem aparente senão a das descobertas instintivas de uma estudante persuadida de que seu enfoque – o conceito de amor – é pertinente. A tese é tudo, *menos um trabalho universitário*: nos textos de Agostinho que escolhe para interpretar, Hannah opera por capturas sucessivas, à mercê de suas intuições. Não que ela deturpe Agostinho – ela mostra o maior respeito pelo seu léxico teológico e seu fomentador pensamento –, *mas o torna seu. Tenta tirar Agostinho do pathos cristão, e prefere se interessar pelo Agostinho íntimo*. Revela nele noções que remetem às suas preocupações: amor, desejo, desejo do amor. Nesse texto em que coabitam passagens impregnadas da influência de Goethe ou de Kierkegaard com capítulos de reflexões filosóficas, o mais marcante é a impaciência de Hannah. Porque Hannah, desde então, não quer se restringir a comentar a história da filosofia, mas inventar conceitos: o Outro e o viver juntos já estão presentes no trabalho inacabado, porém ardente dessa estudante apaixonada. [...] Ela quer lutar com ele para melhor compreender seus próprios tormentos. Com Agostinho, vai tentar entender a sua própria verdade (ADLER, 2007, p. 89; grifos nossos).

A personalização da filosofia agostiniana conduziu Arendt a um caminho distante daquele estabelecido pelas diretrizes das academias filosófica e teológica alemãs no que concerne à análise realizada. Este confronto entre os estudiosos de Agostinho e uma nova maneira de interpretá-lo resultou tanto em avaliações positivas quanto negativas. Seu trabalho não apenas vai na corrente contrária à uma tradicional concepção do pensamento agostiniano e de seus conceitos

como é, em si, uma ruptura com a tão louvada imparcialidade acadêmica. Arendt lança seus problemas pessoais como combustíveis de sua investigação e, mesmo em face de algumas das críticas que se dirigiram, precisamente, à esta atitude da autora, sua versão em inglês continua mantendo o teor individualista de sua análise – embora ela tenha sentido a necessidade de corrigir outros pontos importantes que lhe foram ressaltados.

Ao publicar sua tese, em 1930, ela recebeu três resenhas de três periódicos diferentes: (1) Johannes Hessen publicou, em 1931, sua crítica na revista alemã *Kantstudien* (*Estudos Kantianos*), volume 36, de Filosofia; (2) H. Eger publicou, em 1930, sua *review* na *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (*Revista de História da Igreja*), volume 49, de Teologia; (3) Max Zepf publicou, em 1932, sua resenha na *Gnomon: Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* (*Gnomon: Revista Crítica de todo o campo de conhecimento da Antiguidade Clássica*), volume 8, de Estudos Clássicos. Joanna V. Scott e Judith C. Stark mais uma vez se destacam ao apresentar, de maneira resumida, os principais pontos das críticas dos três autores:

[...] J. Hessen reconhece a ‘*meticulosidade e a mente afiada*’ de Arendt, porém pergunta *por que ela ignorou o trabalho de estudiosos anteriores* e argumenta ‘*ela poderia ter aprendido bastante deles*’ (Hessen 1931, 175). [...] Uma resenha mais longa de Max Zepf no *Gnomon* põe em questão a tentativa de Arendt em pegar um aspecto do pensamento agostiniano como objeto de estudo e argumenta depois que “*o aspecto em questão não é sequer um componente essencial e fundamental do mundo intelectual desta pessoa [Agostinho]*” (Zepf 1932, 101). Perdendo completamente o ponto de Arendt, *Zepf acha que Arendt tomou a abordagem errada* e sugere que o estudo teria sido melhor se ela tivesse examinado as razões para as inconsistências agostinianas. [...] Zepf chama a dissertação de Arendt de um ‘*trabalho instrutivo e penetrante*’, todavia – enquanto reconhecia que ela pode ter descoberto algo novo sobre o conceito de amor em Agostinho – ele conclui que suas ‘*crenças gerais foram muito determinadas pela experiência contrária de sua educação intelectual a fim de produzir quaisquer ideias verdadeiramente novas, especialmente neste campo*’ (ibid., 104). Finalmente, H. Eger [...] *contesta toda a abordagem que Arendt faz de Agostinho, especialmente sua reivindicação de que irá analisar Agostinho filosoficamente sem lidar com os elementos doutrinários em seu pensamento*. A insistência de Arendt de que ela poderia fazê-lo sem perder o que é essencial no pensamento de Agostinho atinge o crítico como não-

convincente (Eger 1930, 257-59) (SCOTT; STARK, 1996, p. xvi-xvii; grifos nossos; tradução nossa).⁵³

Além deles, houveram outras críticas posteriores, sobretudo após a publicação da edição em inglês. Laure Adler comenta que entregou à Lucien Jerphagnon, filósofo francês e reconhecido estudioso da filosofia agostiniana, a obra de Arendt traduzida para a língua francesa. À espera de seus comentários, Adler o visita e o questiona a respeito do livro. Jerphagnon reconhece o esforço de Arendt, sobretudo na leitura de grande parte das obras agostinianas, porém, estranha a ausência de qualquer menção ao *De magistro* (389), escrito em que Agostinho explora extensivamente a questão do conhecimento (ADLER, 2007, p. 90-91). Existe alguma relação entre o amor e conhecimento em Agostinho? É interessante constatar que Karl Jaspers também observou a mesma falta (ADLER, 2007, p. 90), e relembremos que o recorte de Arendt é bem exclusivo, direcionado aos seus próprios questionamentos.

No entanto, independentemente das justificativas que apresentemos para explicar esta delimitação, seu distanciamento da epistemologia de Agostinho ainda soa meio enigmática, ainda que tenha sido voluntária. Em razão dela ter trabalhado com a obra agostiniana *Oitenta e três diferentes questões*, é de se intrigar que, dentre toda a explanação do autor, ela tenha se utilizado de algumas de suas argumentações a respeito da posse e do amor, e da definição de amor que Agostinho apresenta. Nesta mesma questão na qual ela vasculha (a questão trinta e cinco), o bispo de Hipona expressa alguns dos vínculos existentes entre amor e conhecimento, os quais serviriam de entrada para ela aprofundar um pouco mais no tema – que tanto Jaspers como Jerphagnon notam a ausência.

⁵³ “J. Hessen acknowledges Arendt’s ‘meticulousness and sharp mind,’ yet also asks why she ignored the work of earlier scholars and argues ‘she could have learned quite a lot from it’ (Hessen 1931, 175). [...] A much longer review by Max Zepf in *Gnomon* calls into question Arendt’s attempt to take one aspect of Augustine’s thought as the object of study and argues further that ‘the aspect in question is not even an essential and fundamental component of that person’s {Augustine’s} intellectual world’ (Zepf 1932, 101). Missing Arendt’s point completely, Zepf thinks Arendt has taken the wrong approach and suggests that the study would have been better had she examined the reasons for Augustine’s inconsistencies. [...] Zepf call’s Arendt’s dissertation an ‘instructive and penetrating work,’ yet – while acknowledging that she may have discovered something new about Augustine’s concept of love – he concludes that her ‘overall beliefs were determined too much by the contrary experience of her intellectual education in order to come to any truly new ideas, especially in this field’ (ibid., 104). Finally, H. Eger [...] objects to Arendt’s entire approach to Augustine, especially to her claim that she will analyze Augustine philosophically without dealing with the doctrinal elements in his thinking. Arendt’s insistence that she could so without losing what is essential in Augustine’s thought strikes the reviewer as unconvincing (Eger 1930, 257-259)”.

Contudo, temos acesso apenas às conjecturas daquilo que levou Arendt a ser tão seletiva em sua investigação, e a principal delas é que a autora não estava preocupada em analisar a totalidade da filosofia agostiniana. Seu interesse era focal, e foi justamente este ponto central que atraiu todo o seu esforço.

Em seguida, Lucien Jerphagnon aponta que leu o texto como “uma tentativa de auto-retrato”, indicando que “Hannah Arendt deve ter sido seduzida pela errância espiritual de Agostinho, que só podia cativá-la nesse momento em que ela própria estava em busca de sua identidade. Mas, na realidade, ela se mostra mais heideggeriana do que agostiniana” (ADLER, 2007, p. 91). Sua interpretação pecou por conceitualizar e redirecionar uma jornada de pensamento que, na realidade, é fruto das experiências vividas pelo bispo de Hipona. Situações reais que aconteceram a ele se tornaram ideias, foram abstraídas de seu contexto, criando, desta maneira, um estereótipo não convincente e retirado da verdadeira pessoa de Agostinho. Como dissemos, se trata do Agostinho *de* Arendt, e não do pensador em que “a filosofia é a vida com Deus, a vida em Deus” (ADLER, 2007, p. 91).

Young-Bruehl também ressalta a crítica da abstração, da conceitualização excessiva, e menciona: “Hannah Arendt deve ter sentido essa abstração como uma fraqueza” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434) em sua revisão da edição inglesa, a qual tenta corrigir acrescentando “várias referências à vida de Agostinho” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434). Arendt é clara em suas intenções com relação ao trabalho, e sua opção por distanciar Agostinho de sua base religiosa ilumina seu desejo em mantê-lo em uma dimensão *inteiramente* filosófica. Afinal, somente assim ela poderia “alcançar as experiências existenciais, as experiências temporais de que se origina o pensamento filosófico” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434).

Patrick Boyle retrocede ao início da pesquisa de Arendt sobre Agostinho, e avalia o quanto que a autora se sentia ligada ao problema de sua investigação e o tanto que este questionamento era interno, proveniente de suas próprias indagações existenciais acerca da vida e do mundo.

De um ponto de vista pessoal, a mudança [de Marburg para Heidelberg] e a pesquisa pode ter proporcionado a ela, ‘reservada e preocupada consigo mesma’ – como ela confidenciou à Heidegger logo antes de começar a dissertação

– meios de lidar com sua própria ‘ansiedade sobre a existência em geral’ e estabelecendo, ou ao menos preparando, sua própria estrutura para escrever sobre a existência humana em sociedade e o domínio público (BOYLE, 1987, p. 82; tradução nossa)⁵⁴.

Como forma de canalização de suas energias intelectuais, sua tese serviu também de fundamento para Arendt começar a construir aquelas ideias que viriam a provocar polêmicos debates com respeito à própria atividade política. Em direção à esta consideração, é oportuno ler a breve interpretação que Eugênia Sales Wagner realiza sobre o que é pensar criticamente para a filósofa alemã: “O pensamento crítico é, segundo H. Arendt, *aquela que se encontra fundado na experiência, é modesto, não-dogmático doutrinário e coloca em exame o próprio pensar*” (WAGNER, 2006, p. 28; grifos nossos). Não é de admirar que a tese de Arendt reúna este conjunto de traços: originada a partir de seus problemas de um ente que se encontra no mundo; sem exigir da filosofia agostiniana mais do que ela pode lhe fornecer, sendo que, o que carece às suas compreensões é visualizado à própria maneira da autora de pensar; e também recusando qualquer vínculo que possa prejudicar a atividade do pensar, posto que tais conexões poderiam conduzi-la à conclusões fortemente ligadas às ideias e pouco voltadas aos questionamentos e entendimentos da vida. São qualidades como estas que caracterizam tanto a sua filosofia quanto o seu trabalho doutoral, tornando-o continuamente peculiar.

⁵⁴ “From a personal standpoint, the change and the research may have provided her, ‘reserved and preoccupied with herself,’ as she had confined to Heidegger shortly before commencing the dissertation, with a means of addressing her own ‘anxiety over existence in general’ and establishing, or at least preparing, her own framework for writing about human existence in society and the public realm”.

2 A ESTRUTURA DO AMOR: AMAR É DESEJAR (*APPETITUS*)

Neste capítulo, nos lançaremos ao estudo da primeira parte da tese de doutorado de Hannah Arendt. Nossa intenção não é somente realizar uma nova interpretação sobre um trabalho que é, em si, interpretativo. Pretendemos evidenciar a atitude de Arendt frente ao pensamento de Agostinho que, inspirada pelas filosofias heideggerianas e husserlianas, atribui à uma pequena parte da ética do autor um novo significado. Tendo como base nosso objetivo maior, que se direciona à investigação realizada pela Filosofia Moral, não podemos focar nas linhas mestras do pensamento fenomenológico e da Filosofia da Existência. De modo geral, recorreremos à ética como o espaço no qual se concentrará esta dissertação.

Este capítulo seguirá a ordem da primeira parte da tese. O acompanhamento não será de todo estrito, mas se concentrará em pontos que consideramos importantes para a discussão ética que a autora levanta. Assim, no primeiro tópico trataremos da questão fundamental: o que é o amor? Em conjunto, apontaremos algumas das articulações que Arendt desenvolveu entre os conceitos agostinianos com o objetivo de expor as antíteses de seu autor. Para isso, precisamos começar com uma análise da definição agostiniana do amor que, segundo Arendt, é a única definição dada pelo autor em toda a sua filosofia. Atravessaremos a problemática central desta parte, em que é discutida a ideia de um amor desordenado, expondo assim a reviravolta do desejo, isto é, o momento em que deixamos de amar cobiçosamente para amar caridosamente. Finalizaremos com o entendimento agostiniano de como deve ser a organização do amor para que ele se expresse em sua verdadeira condição no interior do indivíduo. A estrutura do amor não comporta apenas esta ordenação final – ela pode se expressar conforme a individualidade de cada um, porém, a *caritas* exige como fundamento teórico-prático o amor ordenado. Não obstante esta estrutura (amor como desejo), que não se reduz à *caritas*, ao ser envolvida na própria experiência individual, ela auxilia no amadurecimento da faculdade do querer presente no amante e que culmina, por fim, no amar corretamente. Desejar algo se trata, portanto, de um processo que coincide com o aprendizado.

Assim é necessário apontar primeiramente o caos do amor como um componente fundamental da própria vida no mundo, em que o desejo se mistura com as paixões humanas, se transformando rapidamente em medo e angústia. A solução para isso está na própria forma de amar, que deve ser coerente a um espírito guiado pela Sabedoria absoluta e não pelas expressões do corpo diante de objetos temporais.

Uma vez tendo esclarecido a desordenação do amor e de que forma ela se estabelece na alma, uma nova fase se apresenta na vida do indivíduo, que percebe ser necessário colocar em prática uma nova organização. Neste momento, o amor se verticaliza, isto é, se direciona a Deus. Então, como o amante manipulará as formas de amor de modo que, ao Criador, seja conferida toda a sua atenção? Hannah Arendt irá estabelecer e desenvolver com maior acuidade a relação entre criatura e Criador na segunda parte de sua tese. No entanto, esta relação é apresentada logo na primeira parte, principalmente no tópico em que trata a respeito do nível estrutural da caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*). Neste capítulo, optamos por apenas introduzir a noção de caridade e cobiça, pois são duas formas de amar que compõem o amor. Somado a isso, também discutiremos o papel do mundo nesta nova relação que o amante assume ao amar caridosamente. A autora explica que o ambiente terreno que se abre à existência do indivíduo perde sua relevância original. Então, qual é a nova posição do mundo na *caritas*?

A filósofa alemã também apresenta a ideia de isolamento e de que forma o amante encara sua relação com o mundo e com Deus. Estas duas conexões são intermediadas por uma dependência. No primeiro caso, do mundo, no segundo, do Criador. No entanto, a busca pela felicidade – objetivo do desejo – se dirige à carência de autonomia. Ao amarmos algo, buscamos naquilo o que pode nos conferir liberdade, independência. Esta é a questão que leva o amante à busca por segurança, uma independência em que não existem perdas. Somente uma dimensão em que o medo e a angústia inexistem poderá proporcionar a concretização do desejo humano, um ambiente em que poderemos ser, finalmente, felizes. Sem medo e sem angústia, poderemos nos apegar às coisas e elas não desaparecerão. Além disso, nossa vida não estará ameaçada constantemente pela morte, sendo uma vida plena. Poderemos ser

livres e, enfim, nossas ações não terão limites. No entanto, alguns problemas sérios derivam desta visão defendida por Agostinho e analisada por Arendt: seria o eterno uma ilusão? Se o eterno realmente existe, como encarar a ideia da morte e da perda no mundo? O que a eternidade significa para o amante?

O isolamento é tido como a distância entre o amante e seu objeto de desejo, distância essa em que o amor simplesmente não existe⁵⁵. A filósofa alemã compreende que precisamos ultrapassar esta distância (inerência) para sairmos do isolamento, e isto ocorre no ato de amar. Todavia, na caridade, nos isolamos do mundo. Deixamos de amá-lo para buscar somente a Deus. Esta é a questão maior que impulsionará a filósofa a compreender a visão agostiniana acerca do amor ao próximo (*dilectio proximi*). Como retornamos ao mundo, uma vez que, para amar o Criador precisamos nos desvencilhar de tudo aquilo que nos torna seres mundanos? Na *caritas*, precisamos esquecer nosso passado no mundo pois isto não importa mais diante da expectativa futura da eternidade e que a autora coloca como sendo o futuro absoluto. Esta pergunta orientará a autora em toda a sua argumentação até o final de sua pesquisa.

Nesta primeira instância não detalharemos a questão do amor ao próximo, pois é uma discussão que se concentrará, integralmente, no terceiro capítulo. Porém, para a analisarmos com cuidado, necessitaremos destrinchar os pormenores que levarão a tal questionamento. Este primeiro estudo constituirá o segundo capítulo bem como será retomado no início do terceiro.

2.1 O conceito de desejo

Na primeira parte de sua tese, Arendt inicia conceituando o que é o amor na visão de Agostinho, e afirma: “‘Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma.’ E, indo um pouco mais longe: ‘Pois o amor é desejo (*appetitus*).’” (ARENDR, 1997, p. 17). O desejo, no sentido conferido por Agostinho, está mais próximo de uma ânsia, a expressão da vontade, do querer

⁵⁵ É preciso tomar cuidado com esse conceito pois na segunda parte de sua tese Hannah Arendt trabalhará novamente o conceito de isolamento, no entanto, este estará orientado para outra definição. Neste momento, a ideia de isolamento remete à compreensão do amor como um motor que faz o indivíduo sair de si mesmo em direção ao seu objeto de desejo. Enquanto o amor não surgir, o indivíduo estará isolado, deixando de existir.

algo. Nas *Confissões*, em uma de suas famosas passagens, o bispo de Hipona declara o ardor de seu amor: “Tarde Vos *amei*, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos *amei!* [...] Eu vos saboreei, e *agora tenho fome e sede de Vós*” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 27, 38; grifos nossos). Como fome e sede de algo que se manifesta o desejo, que busca ser preenchido, saciado, para fins de possuir algo, conhecer ou simplesmente amar⁵⁶.

Conforme Arendt⁵⁷, o desejo é determinado por aquilo que é desejado, isto é, ele não surge espontaneamente, mas de forma imediata ao objeto que o desperta. No contato com o mundo, os indivíduos vivenciam situações, se familiarizam com elas e, neste processo, objetos despertam suas respectivas atenções, que podem se transformar ou não em desejos por eles. O amante não pode desejar o que não vê, o que não experiencia, o que não conhece. O objeto está sempre aberto a ele. Ele sabe o que quer. O “desejo dirige-se para um mundo conhecido” (ARENDDT, 1997, p. 17), e “como um movimento [o desejo] é definido pelo objetivo em direção ao qual se move” (ARENDDT, 1996, p. 9; tradução nossa)⁵⁸. Deste modo, desejar implica movimentar-se em direção àquilo que se deseja. A noção de movimento é de grande relevância para a compreensão do conceito de amor, pois amar é desejar, e o ato de desejar é, por si só, se orientar a algo já conhecido⁵⁹.

O objeto que o amante deseja é, segundo Arendt, um bem (*bonum*) pois o desejo se dirige a ele por ele próprio e não por qualquer outro motivo ou através de qualquer outra coisa (ARENDDT, 1996, p. 17). Além disso, o bem é também uma qualidade conferida ao objeto em si: ele não é algo mau (AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 31). O bem (*bonum*) possui um fim em si mesmo. Quando alguém deseja riquezas ou até mesmo um bem material por exemplo, este objeto por si desperta o seu interesse independentemente de sua relação com outros

⁵⁶ Consideramos ser importante observarmos que Hannah Arendt não explora a questão do amor a Deus por meio do conhecimento, dando a entender que o desejo pelo Criador se manifesta unicamente pelo próprio amor como posse concreta de algo (diferente da concepção de que podemos possuir algo através do conhecimento, por exemplo). O problema da fé é mencionado na última seção, mas sem muita profundidade. Todavia, o encontro com o Criador que se origina do encontro consigo mesmo é expansivamente elaborado em sua tese.

⁵⁷ “É este objecto do desejo que, antes de mais, fez nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direcção. [...] Não encontra este determinado espontaneamente; é-lhe sempre dado antecipadamente” (ARENDDT, 1997, p. 17).

⁵⁸ “as a movement is set by the goal toward which it moves”.

⁵⁹ “Nosso desejo objetiva a um mundo que conhecemos; ele não descobre nada novo” / “Our craving aims at a world we know; it does not discover anything new” (ARENDDT, 1996, p. 9; tradução nossa).

fenômenos do cotidiano. É ao bem que ele visa e nada mais. Neste sentido, quando falamos de desejo, em termos agostinianos, também falamos de movimento, de coisa conhecida, de bem (objeto isolado).

Uma característica fundamental que vai promover todo o conflito do desejo e que será analisado neste tópico é que o bem a que o indivíduo deseja é *necessariamente* algo que ele não possui. Ele não *re-deseja* algo, e o que ele quer amar é *sempre* algo que não tem, como Arendt afirma:

O traço distintivo deste bem que desejamos é que não o possuímos. Uma vez que tenhamos alcançado o objeto, nosso desejo acaba, a menos que sejamos ameaçados pela sua perda. Neste caso o desejo de possuir (*appetitus habendi*) se transforma em medo da perda (*metus amittendi*) (ARENDR, 1996, p. 9).⁶⁰

Este é o drama do *appetitus*. Hannah Arendt compreende que o amante deseja coisas e quando as alcança, teme perdê-las (ARENDR, 1996, p. 9-10). Deste modo, o desejo (*appetitus*) é contraposto pelo medo, constantemente. Não é possível desejar sem sentir medo de fazê-lo, porque o indivíduo está inserido em um mundo determinado pelo tempo e as coisas estão sujeitas ao desaparecimento e/ou ele é passivo de mudanças. Portanto, os efeitos advindos deste movimento não são de pleno contentamento e satisfação pois a própria plenitude exige uma constância que não está presente neste mundo.

Mas como justificar a validade do desejo diante das coisas temporais? Neste caso, não seria mais fácil erradicá-lo das atitudes humanas se ele causa tanta dor e sofrimento? Leomar Antonio Montagna entende que “Para Agostinho, o amor está na própria natureza humana” (MONTAGNA, 2009, p. 66). Na filosofia agostiniana, o amor e, por consequência, o desejo, é um sentimento inerente à condição humana de existência, bem como está atrelado à liberdade individual. Se a pessoa amar corretamente tudo o que deve ser amado, ela alcançará a eterna Sabedoria. Porém, ela também pode amar de maneira errada, fazendo uso de sua capacidade de escolha para deliberar acerca do que quer ou não quer, controlando seu desejo, seu apetite (*appetitus*). Isto só demonstra o quanto

⁶⁰ “The distinctive trait of this good that we desire is that we do not have it. Once we have the object our desire ends, unless we are threatened with its loss. In that case the desire to have (*appetitus habendi*) turns into a fear of losing (*metus amittendi*)”.

que desejar algo implica em uma atitude humana de decisão. Logo, o conflito⁶¹, de acordo com Agostinho, não está presente no desejo, na vontade, no amor, no bem; mas no próprio amante, que pode amar de forma correta ou incorreta, pode tanto se dirigir ao Criador como pode se orientar, *somente*, às coisas do mundo. O problema está na forma como o amante faz uso de seu livre-arbítrio, conforme Montagna comenta:

[...] seria um equívoco querer separar do homem o seu amor. Pois, se há um problema, este não diz respeito ao amor como tal, nem à necessidade de amar, mas unicamente à escolha do objeto a ser amado, ou melhor, ao valor ou intensidade que se dá ao objeto amado, pois, em si, o objeto é um bem. Portanto, *o problema da liberdade é o da reta escolha das coisas amadas, da intensidade ou medida em que se amam as coisas, isto é, da reta ordem do amor* (MONTAGNA, 2009, p. 66; grifo nosso).

Esta reta ordem do amor, que Hannah Arendt apresenta em seu termo original: *ordinata dilectio*, será apresentada ainda neste capítulo. Adiantamos, entretanto, que se trata de uma hierarquia pré-existente⁶², que o bispo de Hipona organiza e reúne em categorias os bens que devem ser amados e como o indivíduo deve amá-los. Agostinho entendia que as coisas dependem da forma como as desejamos, portanto, a vontade nos conduz aos devidos caminhos do amor⁶³.

⁶¹ Este conflito seria facilmente resolvido se conferíssemos à razão o seu lugar devido em todas as nossas escolhas. Em sua obra *O Livre-arbítrio*, Agostinho (I, 8, 18 – 9,19) explica: “[...] quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar [...]. Quando um homem está assim constituído e ordenado, não te parece ser ele sábio?”. Não obstante, Agostinho entende que quando não permitimos que a razão assuma o seu posto de reguladora de nossas paixões, estas últimas ocupam o lugar que deveria ser entregue à razão, e começam a atuar sobre nossas atitudes regulando-as e as orientando em direção contrária à sabedoria. No entanto, é “a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 12, 25), que nos leva a um amor ordenado, portanto, correto. A atuação da boa vontade é fundamental para que o amante seja capaz de nortear seu interesse e, por conseguinte, seu desejo, conforme a ordem apresentada pelo bispo de Hipona. Contudo, existe algo que conduz o amante à vontade boa e agradável, que é a própria disposição (vontade) em segui-la, alcançando assim a almejada felicidade. “Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também o querem. Mas sim, porque *os justos o quiseram com retitude, o que os maus não quiseram*” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 14, 30; grifo nosso). É preciso ter vontade para amar e seguir a boa vontade.

⁶² Ela está presente no mandamento de Jesus Cristo, descrito na narrativa do livro bíblico de Mateus, capítulo 22, versículos 37 a 40. Agostinho esclarece como praticar esta ordem na vida cotidiana.

⁶³ O autor avalia existirem dois tipos de seres humanos, e que cada um é norteador por vontades diferentes as quais os levarão a caminhos diferentes de desejo: “uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. [...] é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E *nada, a não ser a vontade*, poderá destronar a alma das alturas

Uma pessoa pode desejar algo com grande intensidade, assim como pode desejá-lo com pouca ou até desprezá-lo – não desejá-lo. Assim, podem ser conferidos diferentes graus ao desejo, que não se manifesta de uma forma única e absoluta. Estes graus variam conforme o valor que é dado ao objeto de interesse. É possível, através da razão, controlar o desejo (*appetitus*), aplicando-o às coisas corretas e em graus adequados:

[...] não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 27, 28).

É importante considerar que, conforme Hannah Arendt, Agostinho compreende o desejo e, por conseguinte, o amor, a partir de um horizonte existencial⁶⁴, e que está diretamente ligado à grande busca humana em torno da felicidade. “O desejo, ou ainda mais o amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem” (ARENDR, 1997, p. 18), logo, de ser feliz. Neste movimento, o amante não lida apenas com esperanças negativas – de perda – mas positivas, de felicidade. Então, a pergunta que surge é: para ser feliz, o amante precisa aprender a lidar com a angústia de perder o que deseja? Este é o paradoxo no qual adentraremos no tópico seguinte, mas de imediato podemos sustentar que esta seria uma ilusão humana: acreditar que alguém é capaz de lidar com a perda ao permanecer na cobiça⁶⁵.

O ato de desejar consiste, de acordo com a filósofa alemã, em dois movimentos: um em direção ao *para* e outro em direção ao *por* (ARENDR, 1997, p. 18). Quando se deseja algo, o indivíduo não apenas se orienta em relação ao bem-amado, mas em relação a si mesmo como ser desejoso, às suas

de onde domina, e afastá-lo do caminho reto” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 16, 34; grifo nosso).

⁶⁴ Não estamos realizando aqui nenhuma referência às correntes filosóficas de pensamento: Existencialismo ou Filosofia da Existência, mas ao próprio adjetivo existencial, que denota um tema direcionado ao plano da existência do ser humano. Diante do significado que o termo adquiriu na filosofia contemporânea, consideramos não ser possível fazer qualquer relação entre ela e o pensamento agostiniano no que concerne a tratá-lo como um existencialista ou alguma categoria do tipo.

⁶⁵ Uma outra pergunta interessante e pertinente ao tema seria: a *caritas* não é uma forma de trabalhar, no indivíduo, a questão da perda? Não seria uma forma de aprender a lidar com ela, com a morte?

expectativas. Sendo uma via de mão dupla, o desejo expressa uma conexão inicial entre o que se quer e o si que deseja. O que intermedia este desejo é a busca humana pela felicidade, como a autora esclarece:

É porque conhecemos a felicidade que queremos ser felizes, e desde que nada é mais certo do que nosso querer ser feliz (*beatum esse velle*), nossa noção de felicidade nos guia na determinação dos respectivos bens que poderão se tornar em objetos de nossos desejos. Desejar, ou amar, é uma possibilidade do ser humano de ganhar a posse do bem que o fará feliz, isto é, de ganhar a posse daquilo que lhe é mais próprio (ARENDR, 1996, p. 9; tradução nossa).⁶⁶

Deste modo, quando se deseja algo, o movimento de retorno a si implica na consciência imediata de que aquele objeto conduzirá o amante à felicidade. Este duplo caminho do desejo é coorientado pela felicidade aliado ao bem que se almeja.

A princípio, um indivíduo pode se equivocar confundindo o objeto de seu desejo como sendo um meio para alcançar a felicidade. No entanto, como algo que possui fim em si mesmo pode servir de intermédio para ele ser feliz? Ora, o ponto central da discussão, tanto para Arendt como para Agostinho, é que a felicidade consiste, precisamente, na posse do objeto (ARENDR, 1997, p. 9; AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, II, 10). Não existe um para-além disso, que transcende o desejo, tornando a felicidade uma dimensão externa e de maior relevância⁶⁷. Não é desta maneira que funciona a dinâmica entre desejoso-felicidade/desejo-bem⁶⁸. A interação entre os quatro elementos não se expande

⁶⁶ "It is because we know happiness that we want to be happy, and since nothing is more certain than our wanting to be happy (*beatum esse velle*), our notion of happiness guides us in determining the respective goods that then became objects of our desires".

⁶⁷ É importante frisar que estamos discutindo aqui a estrutura do conceito de amor e ainda não adentramos nas formas específicas de amar. Ao nos encaminharmos para a discussão a respeito da ordem do amor, nos introduziremos às duas novas definições de Agostinho vinculadas à sua ética social: o *uti* e o *frui*, ou seja, existem coisas que devem ser utilizadas e coisas que devem ser fruídas. Estes dois conceitos estão interligados e apontam para a existência de coisas que não devem ser amadas, dentre elas, algumas devem servir como meios para alcançar o verdadeiro bem, que representa a Sabedoria, a felicidade verdadeira. Este Bem Supremo (*Summum Bonum*) deve ser aquilo que desejamos com maior interesse, é o que devemos fruir.

⁶⁸ O desejoso é o indivíduo que deseja algo e que, tendo em vista a sua busca por ser feliz, acredita que esta felicidade está na posse de seu objeto de desejo, de seu bem. É formada, então, a rede de interdependências, em que o desejoso depende da posse do bem para ser feliz e o desejo depende da busca pela felicidade e do bem que lhe determina, sendo o bem dependente do indivíduo que o visa e lhe confere valor.

para limites exteriores a este nível de desejo que foi apresentado. O entendimento desta dinâmica é fundamental para a compreensão do raciocínio desenvolvido por Hannah Arendt acerca das duas formas de amar: a caridade (*caritas*) e a cobiça (*cupiditas*), que analisaremos no terceiro tópico deste capítulo.

2.2 O amante em direção ao medo: o problema da perda

Compreendendo o desejo como posse de um bem, algo que conduzirá o amante à felicidade, podemos entender que a perda deste bem pode acarretar na perda de sua felicidade – ou da expectativa que ele tem em conquistá-la com a posse. Todo este cenário expressa uma questão: o que a pessoa espera alcançar com a posse de um bem, ou seja, com a busca pela felicidade? A felicidade possui um valor devido ao que ela representa. O que a felicidade representa para o ser humano, na visão de mundo agostiniana?

Este problema foi exposto e discutido extensamente na obra *A Vida Feliz*, de Agostinho. O bispo de Hipona entende que a felicidade está atrelada, necessariamente, à qualidade da escolha feita pela vontade que guia o desejo e, conseqüentemente, visa a posse de algo (AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, II, 25, 74). Se a escolha for boa, o amante será agraciado com a felicidade que tanto almeja, mas se for má, ele cairá em miséria – ainda que em muitos dos casos ele não perceberá que isso aconteceu, pois, mesmo a cegueira envolve uma vontade, que implica em não querer enxergar o que é verdadeiro. Assim, existe uma diferença entre bem – objeto de desejo – e bem – qualidade da escolha de determinado objeto de desejo⁶⁹.

⁶⁹ Arendt também apresenta o problema da relatividade desta qualidade moral. Dificilmente um bem específico, considerando o conjunto amplo de todas as individualidades humanas, conduz todos à felicidade: “Apesar de todos os homens quererem viver felizes, cada um significa e busca algo diferente por felicidade, e pelos bens que a constitui. Conseqüentemente, as questões aparecem: o que é bom? O que é mal? *Cada um compreende alguma coisa diferente por eles*” / Although all men want to live happily, each one means and seeks something else by happiness, and by the goods which constitute it. Hence the questions arise: what is good? What is evil? *Each one understands something different by them*” (ARENDR, 1996, p. 10; tradução nossa; grifo nosso).

No início deste capítulo, acompanhamos a reflexão de Hannah Arendt acerca do desejo e chegamos a um paradoxo em que, no desejo às coisas temporais, por estarem sujeitas ao tempo, estão entregues à possibilidade da perda. Nesta relação, o desejo abandona o seu caráter original e se transforma em medo. No entanto, para o indivíduo ser feliz, ele precisa lidar com a angústia de perder o que deseja? Seria contraditório se respondêssemos afirmativamente a esta pergunta, justamente porque, para Agostinho, a felicidade não está na posse de qualquer objeto, mas de um bem eterno, que não está sujeito à perda⁷⁰. Portanto, para ser feliz, a pessoa precisa aprender a amar. Étienne Gilson entende esta relação da seguinte forma:

Todos os movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais: o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*). Ora, *desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade (GILSON, 2006, p. 253; grifo nosso).*^{71 72}

⁷⁰ “Por que andar de contínuo por caminhos difíceis e trabalhosos? Não há descanso onde procurais. Procurais a vida feliz, onde nem sequer vida existe?” (AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 12).

⁷¹ Hannah Arendt apresenta um contraponto a duas destas paixões. Acreditamos que a perda motiva a tristeza, sendo esta paixão o contrário do desejo, do amor. A autora percebe que, na realidade, o medo é o antônimo do desejo, e mesmo ele impulsionará o desejo da não-perda, como veremos adiante. “A felicidade (*beatitudo*) consiste na posse, em ter e segurar (*habere et tenere*) nosso bem, e ainda mais em estar certo de que ele não será perdido. A tristeza (*tristitia*) consiste em ter perdido o nosso bem e em sofrer a sua perda. Entretanto, para Agostinho a felicidade de possuir não é contrastada pela tristeza, mas pelo medo da perda” / “Happiness (*beatitudo*) consists in possession, in having and holding (*habere et tenere*) our good, and even more in being sure of not losing it. Sorrow (*tristitia*) consists in having lost our good and in enduring this loss. However, for Augustine the happiness of having is not contrasted by sorrow but by fear of losing” (ARENDRT, 1996, p. 10; tradução nossa).

⁷² Agostinho (*Confissões*, X, 14) denomina estas paixões de perturbações da alma (*perturbationes animi*), seguindo o raciocínio de Cícero que, de acordo com Nilo Batista da Silva e Paula Oliveira e Silva (2012, p. 110), é apresentado da seguinte forma: “A expressão latina utilizada por Cícero para designar as paixões perturbatórias do espírito humano é *perturbatio animi*, e com ela conota a desordem daqueles que negligenciam sua educação e sucumbem a maus hábitos de juízo”, sendo que esta divisão agostiniana remete diretamente à mesma divisão ciceroniana, em que o ânimo que é perturbado pelas paixões está localizado fora da razão (SILVA; SILVA, 2012, p. 110). A importância da compreensão da influência destas paixões no que concerne o tema do amor reside na ideia de que amar corretamente o que deve ser amado (*caritas*) requer, anteriormente, uma boa sintonia entre a alma e o corpo, como destacam Silva e Silva (2012, p. 113): “A saúde do corpo depende inteiramente do estado de lucidez da parte

O movimento da alma é conduzido, segundo Agostinho, pela vontade (AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, VIII, 9). É preciso que o amante queira sair de sua posição inicial para que esteja apto a alcançar alguma coisa, temer alguma coisa, alegrar-se e, sobretudo, ir em direção da felicidade. Assim, na análise de Arendt, ao aceitar o movimento da vontade que se desloca em direção a um objeto, o amante estará sujeito à alegria da posse e, se este objeto for dependente do tempo, logo será ameaçado pelo medo, isto é, pelo movimento de uma vontade que evitará alcançá-lo (ARENDR, 1997, p. 18). A tristeza se expressará na eventual perda deste objeto, tendo em vista ser esta uma ocasião que ninguém pode controlar, embora o desejo do amante fosse contrário a este mal.

A tristeza não é uma paixão imediatamente posterior ao desejo (*appetitus*) de alcançar algo. Esta paixão, que surge logo após a posse do objeto ou, no momento em que a vontade busca alcançá-lo, é o medo, que também se opõe ao próprio *appetitus*. “Do querer possuir e do querer manter o desejo nasce o medo da perda. No instante em que é possuído, o desejo transforma-se em medo” (ARENDR, 1997, p. 18). Este medo é, na verdade, o receio da tristeza ou a atitude de temer o mal representado pela perda, contra a vontade, do objeto de desejo. Um exemplo prático da manifestação deste medo ocorre com a perda de uma pessoa amada. Quando uma pessoa conquista a amizade de alguém, por exemplo, e sendo esta amizade cultivada com primor, proporcionalmente ao amor que este indivíduo sente pelo outro, ele começa a recear a possibilidade de perdê-lo, seja pelo rompimento voluntário deste laço ou, pela morte da pessoa amada. Hannah Arendt interpreta este medo como uma tentativa da vontade de redirecionar o seu caminho diante da ameaça da perda, que contraria o movimento do desejo. Caso esta situação não seja resolvida, o amante pode ser, em dado momento, afetado pela tristeza do mal que o acometeu – a perda – e que afastou o medo, uma vez que o objeto de seu desejo já não está mais com ele.

racional da alma. Uma vez que, para Agostinho, o corpo se encontra ligado à alma, se esta se encontra ‘cega’ pela insensatez ou pela loucura – se tem olhos e não se vê –, torna-se presa fácil das paixões”. Esta visão dualista agostiniana entre corpo e alma estará bastante presente em nossa discussão acerca da *caritas* e da *cupiditas*.

Enquanto o homem deseja as coisas temporais (*res temporales*), expõe-se continuamente a esta ameaça, e ao desejo de possuir corresponde incessantemente o medo de perder. Os bens temporais nascem e morrem independentemente do homem que a eles está ligado pelo desejo. Constantemente ligado pelo desejo e pelo medo de um devir do qual se desconhece o que trará, o presente perde toda a quietude, toda a possibilidade de prazer e, na mesma medida, a sua significação original. (ARENDDT, 1997, p. 18).

A perda é um evento que está recorrentemente presente na vida humana uma vez que todo indivíduo é um ser que deseja. Hannah Arendt visualiza que, a partir do momento em que o amante deixar-se guiar por sua vontade, ocorrerão momentos em que ela tentará se desviar da concretização das ameaças, que poderão culminar no mal. Estas ameaças geram angústia no indivíduo, que deixa de ter prazer na busca pela felicidade, uma vez que esta jornada parece estar, desde o início, ameaçada pelo fracasso (ARENDDT, 1996, p. 13). Nenhum amante sabe lidar com aquilo que o afeta e está fora de seu alcance. “Esta enorme importância da segurança – de que nada que está sujeito à perda poderá ser um objeto de posse – é devido à condição do homem e não do objeto que ele deseja” (ARENDDT, 1996, p. 10; tradução nossa)^{73 74}.

Adentrando na questão que iniciou este subtópico, o que é a felicidade segundo Agostinho? A felicidade, em termos arendtianos, é a posse de um bem que não está sujeito à perda (ARENDDT, 1997, p. 19) ou, em termos agostinianos, “quem possui a Deus é feliz!” (AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 11). Ser feliz é estar em posse de um bem seguro, estável. No entanto, não é possível possuir a Deus da mesma forma como o indivíduo possui um objeto qualquer. Agostinho já

⁷³ “This enormous importance of security – that nothing subject to loss can ever become an object of possession – is due to the condition of man and not to the objects he desires”.

⁷⁴ A relação entre desejo e medo é consequência da capacidade de escolha que o ser humano possui, naturalmente, em suas mãos. O livre-arbítrio permite que, dentre os inúmeros objetos a serem amados, a alma, guiada pelo desejo de fruição, escolha aqueles que de alguma forma a remete a uma noção de felicidade intensa: “Dado que a alma permanecerá naturalmente guiada por um desejo de gozo que nela subsiste, o desejo é necessariamente acompanhado pelo medo. Este, por seu turno, não surge como algo da natureza do próprio desejo, mas emerge em virtude do tipo de bens para o qual aquele se encaminha. O medo surge quando o desejo se orienta na direção da posse de bens que não se podem ter sem perigo de se perder. Ou seja, o desejo entendido como paixão fundamental, leva o homem a querer satisfazer a sua tendência ao gozo ou à felicidade. Porém, quando coloca o desejo na posse de bens que se podem perder, o próprio desejo fica sob o domínio do medo: medo de perder as coisas que possui e que o próprio medo leva a proteger” (SILVA; SILVA, 2012, p. 118; grifos nossos). O problema do medo acompanha assim, a própria condição humana e não está relacionado à temporalidade dos objetos, mas, fundamentalmente, à escolha humana por amar objetos sujeitos ao tempo.

compreendia que Deus não está à disposição do amante para ser *possuído*. Aliás, para Arendt, em sua jornada em direção à felicidade o amante encontrará, antes de se deparar com Deus, muitas outras coisas que o distrairá dele, como por exemplo, a sua própria vida (ARENDR, 1997, p. 26). A felicidade é, então, representada inicialmente pela posse de inúmeros objetos temporais, sendo relativa a compreensão que cada indivíduo tem a respeito do que é ser feliz:

Santo Agostinho mostra que todos os homens querem viver felizes, mas o que cada um entende por felicidade e pelos bens que o levam à felicidade, que portanto deseja, é algo de diferente. No entanto, todos estão de acordo em relação a este querer viver. Por isso, a vida feliz (*beata vita*) é a verdadeira vida compreendida de maneira diferente por cada um. A vida constantemente ameaçada pela morte não é vida, uma vez que nunca deixa de correr o risco de perder o que é, aquilo que até sabe que tem de perder um dia. [...] *A vida feliz encontra-se lá onde o nosso ser não terá morte* (ARENDR, 1997, p. 19; grifo nosso).

O problema do medo e, por consequência, do desejo é que a busca pela felicidade envolve, acima de tudo, um anseio humano pela segurança de uma eternidade. O medo não está ligado somente à possibilidade da perda de objetos materiais, mas, principalmente, da própria vida. A morte é a maior ameaça que o medo procura evitar, tendo em vista que a vontade se desvia dela constantemente.

Para Hannah Arendt (1997, p. 19), Agostinho visualiza a vida no mundo como uma vida já entregue à morte, uma vida morredoura (*vita mortalis*) ou, uma morte vivente (*mors vivente*). Diante disso, parece que nada mais tem para se fazer e que a busca pela felicidade é, de fato, uma mera ilusão à qual o ser humano se apegava para fugir de seu medo mais profundo e que, de um modo ou outro, sabe que está sujeito: a morte. A “vida torna-se um constante medo”, visto que “Todos os medos face a males precisos são regidos por este medo fundamental [a morte]” (ARENDR, 1997, p. 19).

Sendo esta determinação tão inerente à própria vida no mundo, a morte adquire, segundo a autora, duas significações distintas: (i) ela sinaliza a ausência de controle e poder que temos sobre nossa própria vida e (ii) ela é, em si, um mal certo e considerado como sendo o mais radical, a maior perda que um amante pode sentir (ARENDR, 1997, p. 20; 1996, p. 12). A vida, objeto de desejo

dos seres humanos, se transforma com o advento da morte temerosa. Ela deixa de ser desejada para ser, em si, evitada. Ela se transforma no próprio medo (ARENDDT, 1997, p. 20).

No entanto, a própria significação da morte aponta para um outro caminho de compreensão: de que não faz sentido o indivíduo se apegar às coisas temporárias e, portanto, à sua própria vida. Viver uma vida de angústias e medos é uma jornada que tentamos evitar, justamente porque, para Agostinho, todos queremos ser felizes. Se a felicidade consiste em, primeiramente, procurar por algo que não está sujeito à perda, ao tempo, então a morte se torna uma propulsora desta busca, que se inicia a partir de uma reorientação do desejo. É “a experiência da perda que deve guiar a determinação do objeto adequado ao amor (o *amandum*)” (ARENDDT, 1996, p. 12; tradução nossa)⁷⁵. Com isso, um novo problema se apresenta: é possível, por meio do desejo, alcançar algo que não esteja entregue, de imediato, à perda?

A filósofa alemã apresenta este mesmo problema da seguinte forma (ARENDDT, 1997, p. 21): a própria vida humana é mortal visto que está dominada pelo tempo. Ela é formada por um passado, um presente e um futuro. O passado reside na memória, enquanto que o futuro é regido pelas expectativas do amante. Deste modo, todo o futuro é incerto, pois ele não é nada mais do que um aglomerado de esperanças. Logo, sendo capaz de desejar, de amar, o amante acredita que, através do amor, ele estará se apegando ao mundo e se distanciando da morte. Mas isto não é verdadeiro, pois a morte se aproxima da mesma maneira de todos os amantes. “O amor, que, entre as coisas terrestres, tende a ser qualquer coisa de firme, de que se pode dispor, não passa de uma ilusão, uma vez que *tudo está consagrado à mortalidade*” (ARENDDT, 1997, p. 22; grifo nosso). O presente se manifesta como o que a autora chama de ‘ainda-não’, em que “Toda ‘posse’ é governada pelo medo, toda ‘não-posse’ pelo desejo” (ARENDDT, 1996, p. 13; tradução nossa)⁷⁶. Diante da ameaça definitiva

⁷⁵ “the experience of loss that must guide the determination of love’s adequate object (the *amandum*)”.

⁷⁶ “All ‘having’ is governed by fear, all ‘not having’ by desire”.

da morte, o fim da estrada da vida, tudo é demarcado pela temporalidade, pela ilusão⁷⁷, então, qual o sentido do amor? O indivíduo ama apenas para sofrer?

Ocorre uma reviravolta. Hannah Arendt traduz esta negação do objeto de desejo como uma espécie de *turning point* na compreensão do amor. Ele deriva de um momento em que o amante percebe que nada mais há para ser amado. Tudo o que está relacionado ao tempo perde o seu valor, exceto o seu ideal de segurança, o desejo de se libertar do medo⁷⁸. Então, eis uma nova questão: o que não está sujeito à perda? Neste instante o amante avalia que “o que faz o bem do amor é o não poder ser perdido” (ARENDR, 1997, p. 20). Somente um caminho conduz a esta beatitude⁷⁹, a esperança por algo que excede a morte e qualquer temporalidade. Algo que não é constituído por passado, presente e futuro, mas que é um eterno presente, um ainda-não que nunca se concretiza, uma pura e perfeita ausência de medo:

O bem, que só deve ser compreendido como um correlato do amor definido como desejo, e que para a vida mortal não tem sentido, é projectado para fora, começando após a morte, é o presente que constitui o futuro absoluto da vida terrestre. Mas este bem, enquanto desejado, encontra-se diante disto, como qualquer bem esperado do futuro, como perto da vida, conduzindo até este futuro absoluto toda a sua expectativa, não pode mais ser desiludido. No entanto, o bem conserva a sua negatividade e não tem conteúdo, é a quietude pura, o *puro meto carere*, que é visado. Negatividade e ausência de conteúdo resultam do facto do desejo não ter sentido para uma vida

⁷⁷ O problema do tempo e da existência que Hannah Arendt discute com maiores detalhes em sua segunda edição da tese não será objeto de discussão de nosso trabalho, tendo em vista o cuidado para com o foco e aprofundamento na análise da autora a partir de uma perspectiva ética. Mas não podemos deixar de citar o que a autora comenta sobre esta relação: “Agostinho prossegue em despir o mundo e todas as coisas temporais de seus valores e torná-los relativos. Todos os bens mundanos são mutáveis (*mutabilia*). Dado que não vão durar, eles não existem realmente. Não pode-se confiar neles. [...] Mas mesmo se as coisas durassem, a vida humana não irá. Nós a perdemos diariamente. À medida em que vivemos, os anos passam através de nós, e eles nos desgastam até o nada. [...] Pode-se dizer que a vida existe de fato?” / “Augustine proceeds to strip the world and all temporal things of their value and to make them relative. All worldly goods are changeable (*mutabilia*). Since they will not last, they do not really exist. They cannot be relied upon. [...] But even things should last, human life does not. We lose it daily. As we live the years pass through us and they wears us out into nothingness. [...] Can life be said to exist at all?” (ARENDR, 1996, p. 14). Agostinho adentra nesta discussão ao trabalhar a questão do tempo, nas *Confissões*.

⁷⁸ “Nesta frustração o amor se volta sobre si e seu objeto se torna uma negaçãode modo que nada é para ser desejado exceto a libertação do medo” / “In this frustration love turns about and its object becomes a negation, so that nothing is to be desired except freedom from fear” (ARENDR, 1996, p. 13; tradução nossa).

⁷⁹ A autora (1997, p. 19) define a beatitude como “na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não perda”.

essencialmente compreendida a partir da morte, e para quem quiser dispor do seu objecto isso não é mais do que um simples absurdo. (ARENDDT, 1997, p. 22).

O bem a que almeja uma vida mortal perde seu conteúdo. Este conteúdo é definido pelo sentido que é conferido a ele, um sentido repleto de valor. Diante do amor, que é determinado pelo desejo por algo, o amante começa a entender a incoerência que existe em seu desejo a coisas que nunca poderá alcançar. Estes objetos, dispostos ao seu redor, não podem ser amados. Qual é a finalidade deles então? Intrigado, o amante reorienta o seu desejo.

É importante atentarmos que, com esta nova percepção do mundo, a autora ainda não introduziu o conceito de encontro com uma Verdade absoluta. Ela descreve, antes disso, o processo em que o desejo se volta para si mesmo, na intenção de descobrir qual é, afinal, o bem que deve ser desejado. Este é o limiar no qual o amor converte-se de sua forma, anterior, *cupiditas*, para *caritas*, sua nova expressão. Assim, para que possamos compreender a dinâmica entre estas duas formas de amar – este será o assunto de nosso próximo tópico – é fundamental que a via do desejo seja explicada conforme todas as transformações pela qual o amante passa em seu interior. Neste caso, a próxima etapa da busca do amante em direção à felicidade será a investigação do que representa o que deve ser amado que, como analisamos, é aquilo que não pode ser perdido. É nesta nova fase que ocorre o encontro com o Criador.

2.3 Caritas, cupiditas e a busca por autonomia

2.3.1 A dicotomia do amor na projeção da vida feliz

Finalizamos o tópico anterior demonstrando a virada que ocorre após o amante descobrir que está preso, inevitavelmente, ao tempo e, portanto, à perda de sua própria vida. Esta nova angústia impulsiona o seu desejo, que deixa de ser atraído pelas coisas do mundo e começa a fugir deste ambiente terreno, se aproximando da busca pela segurança, acompanhando o medo da morte. Como foi discutido, o medo também é vontade. Ele se refere ao *querer* impedir ou desviar-se do mal iminente. A vontade gerada por meio do medo é desejo pelo que não pode ser arrebatado pelo tempo. A perda se torna um problema, o qual deve ser solucionado antes que a própria vida seja envolvida pela temporalidade

e mutabilidade das coisas no mundo, entregando-se a si mesma ao desespero e à angústia⁸⁰.

Várias questões e dilemas surgem deste novo e incipiente querer, dentre elas: é possível a existência de algo eterno? Qual a relação entre o eterno e o mundo? O eterno pode ser possuído, amado? No entanto, uma questão em especial se transforma na pergunta central daquele que compreende que sua felicidade excede a temporalidade das coisas: como o amante conhece – e reconhece – este eterno, sobretudo se está sujeito à finitude da vida? Esta última questão advém de uma contradição do próprio desejo que, na tentativa de possuir o que está além do mundo, descobre que ele próprio está envolto pela temporalidade.

“A vida é o bem que devemos buscar, isto é, *a vida verdadeira*, que é o mesmo que Ser e, entretanto, dura para sempre. Este bem, que não é obtido na terra, é projetado no interior da eternidade e, portanto, se torna novamente aquilo que está à frente a partir de fora” (ARENDDT, 1996, p. 16; tradução nossa; grifo nosso)⁸¹. A autora caracteriza o bem a que o desejo busca como algo que está sempre de fora. Ela entende que o desejo não termina em si mesmo, ele se movimenta em direção às coisas que estão além dele próprio. Deste modo, a vida eterna, como um objeto, torna-se o novo alvo deste desejo, que começa a buscá-la como se pudesse possuí-la. A vida verdadeira é projetada, refletida, dentro da concepção criada pelo amante de eternidade. Não se trata de uma vida a ser vivida no mundo, mas que está fora deste mundo, transcende-o em tempo e espaço (ARENDDT, 1997, p. 31). Por isso, o desejo pela vida eterna não se transforma em um desejo por si mesmo, ou pela própria vida que o amante vive, mas em um desejo por algo concreto. No entanto, é esta mais uma ilusão de nossa consciência, estimulada por uma esperança que nos aproxima, cada vez mais, da morte?

⁸⁰ “O amor que deseja um objeto mundano, seja ele uma coisa ou uma pessoa, é constantemente frustrado em sua própria busca pela felicidade” / “Love that desires a worldly object, be it a thing or a person, is constantly frustrated in its very quest for happiness” (ARENDDT, 1996, p. 19; tradução nossa).

⁸¹ “Life is the good we ought to seek, namely true life, which is the same as Being and therefore endures forever. This good, which is not to be obtained on earth, is projected into eternity and thus becomes again that which lies ahead from outside”.

O amor, segundo a noção agostiniana, é dividido em duas formas: cobiça (*cupiditas*) e caridade (*caritas*)⁸². As duas são distinguidas por aquilo que é desejado⁸³, mas as duas são definidas pelo *appetitus* – não existem diferentes tipos de desejo. A dinâmica entre amor e amante é formalizada, de acordo com o bispo de Hipona, por uma tríade amante-amor-amado, em que o amor é o fundamento que intermedia o amante e o amado⁸⁴: “O amor, porém supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor” (AGOSTINHO. *A Trindade*, VIII, 10, 14). A cobiça visa o mundo e a caridade visa o eterno. O amor continua sendo um só, no entanto, ou o indivíduo ama o mundo ou ama a verdadeira vida, que se encontra fora do mundo. Deste modo, Arendt expressa que, por se dirigir àquilo que é eterno, a caridade assume, por si só, esta característica, se tornando eterna, enquanto que a cobiça determina a sua própria corruptibilidade⁸⁵ (ARENDRT, 1997, p. 25).

A verdadeira beatitude é estar satisfeito junto do objecto desejado, a supressão da separação. A cobiça visa o que está de fora (foris), fora de mim (extra me). Não se quer a si própria, quer o mundo e possuindo-o, quer ser ela própria mundo (ARENDRT, 1997, p. 26; grifo nosso).

Ao longo da discussão acerca da relação entre cobiça-vida-caridade, surge um novo elemento que, outrora, estava obscurecido pela dinâmica desejoso-felicidade-desejo-bem, embora estivesse presente: a questão da autonomia. Apontamos que a busca humana vai em direção à felicidade no sentido de

⁸² “[...] é evidente que há duas espécies de homens: uns, amigos das coisas eternas; e outros, amigos das coisas temporais” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 14, 32). Os amigos das coisas eternas são os que amam caridosamente, enquanto que os amigos das coisas temporais são os que ama cobiçosamente.

⁸³ “Elas [*caritas* e *cupiditas*] são distinguidas pelos seus objetos, mas não são diferentes tipos de emoções” / “They are distinguished by their objects, but they are not different kinds of emotion” (ARENDRT, 1996, p. 18; tradução nossa).

⁸⁴ Hannah Arendt também trabalha este tópico ao descrever a dinâmica da seguinte forma: “O desejo interpõe-se entre o sujeito e o objeto, e aniquila a distância entre eles ao transformar o sujeito e um amante e o objeto no amado. Pois o amante nunca está isolado do que ele ama; ele pertence a ele [o amado]” / “Desire mediates between subject and object, and it annihilates the distance between them by transforming the subject into a lover and the object into the beloved. For the lover is never isolated from what he loves; he belongs to it” (ARENDRT, 1996, p. 18; tradução nossa).

⁸⁵ “Na *cupiditas*, o homem lança os dados que o faz perecível. Na *caritas*, na qual o objeto é a eternidade, o homem se transforma em um eterno, um ser não-perecível” / “In *cupiditas*, man has cast the die that makes him perishable. In *caritas*, whose object is eternity, man transforms himself into na eternal, nonperishable being” (ARENDRT, 1996, p. 18; tradução nossa).

alcançar o que ela representa. Deste modo, se analisarmos a representatividade da felicidade a partir, unicamente, do conceito agostiniano de desejo, permaneceremos sob uma incógnita, visto que o próprio autor confirma sua relatividade. O amante pode desejar muitas coisas e cada uma delas pode simbolizar o que ele entende por felicidade. Todavia, no interior das novas concepções de amor, em que o desejo se torna um intermédio entre aquele que busca e aquilo que é buscado, a felicidade, como tema central de nossa investigação, carece de uma *representatividade definitiva*.

Tanto na *caritas* como na *cupiditas*, o elemento primordial que se desvela como um dos problemas centrais em ambas as formas de amar é a questão da autonomia humana. A autora (1997, p. 25) observa que o amor é um ato de ultrapassagem do isolamento que caracteriza⁸⁶ a vida humana, afinal “onde nada é amado, não existe amor algum” (AGOSTINHO. *A Trindade*, IX, 2, 2). Estar isolado, para a filósofa alemã, significa dizer que o indivíduo está distante de tudo o que o rodeia e que pode orientá-lo à beatitude (ARENDRT, 1997, p. 26). Sendo a beatitude a *eliminação* da separação entre amante-amado, ao buscar a felicidade, o amante quer alcançar a segurança na posse, logo, a autonomia. Hannah Arendt compreende que esta segurança reúne dois traços importantes: (i) a ausência da perda não é um ato momentâneo, mas eterno (ARENDRT, 1996, p. 17). Ela implica, com isso, que o objeto estará *sempre* ao lado daquele que o ama e nem o amante, nem o amado, sofrerão qualquer mudança que poderá destituir o primeiro de sua posse; (ii) a beatitude é um ideal no sentido de que mesmo quando desejamos determinado objeto e, ao possuí-lo, ainda existirá uma distância significativa entre amante e amado que impedirá a posse absoluta. Esta distância é demarcada pelo *medo*. Ao mesmo tempo em que o amante deseja possuir algo ou alguém, ele foge de seu desejo desejando⁸⁷ se afastar da ameaça que pode acometê-lo. O desejar é, por si só, uma atitude que agrupa

⁸⁶ “[...] ele [o homem] é visto por Agostinho em seu isolamento como separado de coisas bem como de pessoas. No entanto, é precisamente este isolamento que ele não pode suportar. [...] Consequentemente, ele é levado a sair deste isolamento pelos termos do amor. [...] Somente na posse o isolamento realmente acaba, e este fim é o mesmo que a felicidade” / “[...] he is seen by Augustine in his isolation as separated from things as well as from persons. However, it is precisely this isolation he cannot bear. [...] Hence, he is driven to break out of his isolation by means of love. [...] Only in possession does isolation really end, and this end is the same as happiness” (ARENDRT, 1996, p. 18-19; tradução nossa).

⁸⁷ A repetição aqui é proposital, uma vez que o medo é também desejo, o desejo da não-perda. Então, a fuga é uma reorientação do desejo a algo para outro bem: a ausência do medo.

vários desejos distintos e contraditórios entre si. A supressão da distância (beatitude) significa, acima de tudo, a *supressão do medo*, que distancia o amante de seu amado (ARENDR, 1996, p. 27). Na realidade, conforme Arendt argumenta, ninguém quer sentir medo e insegurança ao viver no mundo e, tampouco, depender daquilo que ama para ser feliz⁸⁸.

A cobiça se manifesta, portanto, como o desejo mais carnal e espontâneo do ser humano, se tornando o primeiro ato daquele que busca sair de seu isolamento. A cobiça é o que leva à ilusão de que o amante pode alcançar a beatitude em meio às coisas no mundo e, através dela, se convencer cada vez mais de que a felicidade está fora dele (*extra me*)⁸⁹. É neste sentido que a filósofa visualiza o mundo como um grande oásis, lugar em que tudo desperta o interesse deste novo amante. No entanto, “Como o bem lhe é exterior, escapa ao seu poder, assim como viver não está no seu poder, o que significa que a cobiça está à mercê do que é desejado, o que escapa principalmente ao seu poder” (ARENDR, 1997, p. 26). Se, na visão de Agostinho, o ser humano é conduzido pelo que ama⁹⁰, a cobiça o levará à dependência do mundo anulando qualquer possibilidade de conquistar sua autonomia, a segurança em si mesmo.

Não obstante, se o indivíduo está isolado, já não terá conquistado sua autonomia neste mesmo estado anterior ao desejo? Autonomia e isolamento são duas concepções diferentes. O ser humano quer ser independente estando *próximo* das coisas que ama, e não distante delas (isolado). A autora reconhece que no isolamento não temos autonomia, mas *solidão*, por isso “A vida quer continuamente sair deste isolamento através do amor e passar pela caridade e cobiça, justamente porque esta auto-suficiência lhe falta” (ARENDR, 1997, p. 27). Percorrendo esta trajetória, tentando escapar do distanciamento das coisas

⁸⁸ Esta é uma questão particularmente delicada, pois podemos questionar a possibilidade desta autonomia, se ela não é mais um ideal que criamos, dentre tantos outros ao longo de nossa existência. Mesmo em Deus, por meio da *caritas*, continuamos dependentes, ainda que esta dependência assuma uma conotação diferenciada (ARENDR, 1997, p. 39).

⁸⁹ “Portanto, na *cupiditas* o homem não quer a si mesmo, mas ao mundo, e tendo o mundo ele deseja se tornar parte e uma parcela dele. [...] É precisamente na busca pelo que está fora de mim que a *cupiditas* faz com que perca meu objetivo – eu mesmo” / “Thus in *cupiditas* man wants not himself but the world, and in having the world he desires to become part and parcel of it. [...] It is precisely by the pursuit of what is outside myself that *cupiditas* makes me miss my aim – myself” (ARENDR, 1996, p. 20; tradução nossa).

⁹⁰ “O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva” (AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 9).

ao seu redor, o ser humano encontra o que é externo a si, isto é, o mundo, as coisas ao seu redor. “No desejo [cobiça], ela tem necessidade do mundo e de dele se tornar escrava” (ARENDT, 1997, p. 27). O amor define o amante, portanto, se amamos o mundo, o mundo nos tornamos. A redondeza da existência humana é preenchida apenas por coisas externas a ela, mundanas e temporais⁹¹. A “*cupiditas* o [o amante] transforma em um habitante deste mundo” (ARENDT, 1996, p. 19; tradução nossa)⁹². Dessa forma, podemos interpretar que a possibilidade de autonomia está presente no amor, uma vez que o desejo por ela deriva da fuga do isolamento de si. No entanto, ao buscá-la, o amante apenas encontra escravidão, submissão, pois as coisas ao seu redor o aprisionam e o distraem de seu verdadeiro foco. Na cobiça ele deixa o estado de isolamento para se tornar servo do mundo através do desejo.

Contudo, consideramos, a partir do trabalho de Arendt, que o problema do mundo – e, conseqüentemente, de ser servo dele – é que em seu interior o amante se lança, continuamente, em temores e angústias. Sua existência, em presente sofrimento, começa a ser questionada a partir do limite que a morte impõe à vida mundana – até porque, a morte só existe no mundo. Afinal, qual é o objetivo de uma vida que está marcada, desde o início, pela finitude? Para que servem todas estas coisas no mundo senão para nos lançar ao medo e à dor? Qual a finalidade desta espécie de servidão se estamos todos sujeitos ao mesmo fim? É neste instante que “Deus surge como *summum esse*, a plenitude do ser, o absolutamente autônomo que não precisa de nada, isto é, que não depende de um mundo, de um fora que lhe seria por princípio exterior” (ARENDT, 1997, p. 27).

A ausência de medo e a autonomia não são sinônimos para uma mesma expectativa humana. São duas expectativas diferentes que estão presentes em na concepção humana de felicidade. Ser feliz é alcançar a beatitude e, para isso, o medo da perda precisa ser aniquilado e a possibilidade de autossuficiência se

⁹¹ “Desde que o homem não é auto-suficiente e por isso sempre deseja algo externo a si mesmo, a questão de quem ele é somente pode ser resolvida através de seu objeto de desejo [...]. Estritamente falando, *aquele que não ama e deseja é um ninguém*” / “Since man is not self-sufficient and therefore always desires something outside himself, the question of who he is can only be resolved by the object of his desire [...]. Strictly speaking, *he who does not love and desire at all is nobody*” (ARENDT, 1996, p. 18; grifo nosso; tradução nossa).

⁹² “*cupiditas* turns him into a denizen of this world”.

tornar, no mínimo, uma promessa real. O “que é preciso amar é, tanto depois como antes, a ausência de medo, assimilada à auto-suficiência” (ARENDT, 1997, p. 27). Para a autora, o medo leva à dependência, logo, ao suprimi-lo, a autonomia deixa de ser um conceito para se fazer presente (ARENDT, 1997, p. 28).

Não é pelo facto de ser amado que o mundo é mal e que o desejo se transforma a si mesmo em cobiça, porque orienta-se para o de fora; é este, o de fora enquanto de fora, que o torna escravo. A liberdade é ser livre do medo e reside na autonomia. [...] a caridade é livre precisamente porque não tem medo (*timorem foras mittit*) (ARENDT, 1997, p. 28).

Ora, a escravidão do desejo e, conseqüentemente, do mundo, não é ocasionada pelo ato de desejar em si, tampouco pela vontade de amar algo, mas porque no amor ao que é externo a nós, nos prendemos àquilo que desejamos. Arendt esclarece que é o objeto de desejo que torna o amante escravo na medida em que deposita nele toda a sua expectativa de ser feliz – o que não significa afirmar que este objeto seja mal em si, mas a escolha do amante por ser aprisionado. Neste caso, a caridade se diferencia da cobiça justamente pela ausência de medo, considerando que ela própria se caracteriza pelo amor à verdade plena e absoluta que se encontra dentro do si e não fora dele. No entanto, antes deste encontro com o si, a autora afirma que o amante se dispersa (*dispersio*) (ARENDT, 1997, p. 28), tentando buscar no mundo o objeto de sua felicidade.

O desejo vive no divertimento – a fuga de si, a vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência. Esta perda caracteriza-se pela curiosidade (*curiositas*), a concupiscência do olhar (*concupiscentia oculorum*), que procura um saber inútil. [...] A esta fuga perante si próprio, Santo Agostinho opõe o *se quaerere*, o procurar si mesmo (*quaestio mihi factus sum*). Neste regresso a si, ele encontra Deus (ARENDT, 1997, p. 28-29).

Ao vincularmos nosso estudo anterior, da reviravolta do desejo, aplicando este movimento à prática da caridade e da cobiça, perceberemos que esta mudança radical consiste justamente na passagem do amor cobiçoso para o caridoso. Do momento em que o amante descobre as ilusões em que estava envolvido ao acreditar que no fora de si encontraria aquilo que, na realidade, está presente apenas no dentro de si. “Este encontrar-se a si mesmo e encontrar Deus funcionam conjuntamente. Do mesmo modo, não posso encontrar-me a mim

mesmo sem a ajuda de Deus. Mas a partir do momento em que começo a procurar-me, já não pertenço ao mundo [...] mas a Deus” (ARENDR, 1997, p. 29). O deus de Agostinho se manifesta como uma luz interior que guia o indivíduo no processo deste despertar-se para si. A fuga, ao se tornar um tormento, deixa de ser uma necessidade para dar lugar ao próprio reconhecimento de si, onde reside a expectativa da felicidade, da paz futura e do amor pleno.

2.3.2 O medo e a servidão: a questão do mundo e a esperança da *caritas*

Um novo problema surge desta situação. Hannah Arendt conduz a discussão acerca das formas de amar a um ponto crucial: o mundo.

O amor concede pertença, e o amor de Deus concede pertença à eternidade. *O homem ama Deus como aquilo que é eterno e que não é, como aquilo que lhe pertence e nunca lhe poderá ser arrebatado.* O mundo é-lhe arrebatado na morte. O que é eterno, o que permanece, para ele é o interno (*internum*) (ARENDR, 1997, p. 29-30; grifo nosso).

Se Deus aparece como sendo o novo objeto de desejo deste amante que, outrora, se dedicava a se aproximar e a possuir as coisas do mundo, qual o novo significado que o mundo recebe diante deste novo panorama? Esta é uma questão central na análise da autora em sua tese de doutorado, tendo vista sua conexão íntima com a concepção agostiniana de *vita socialis* e, portanto, de amor ao próximo. Para Agostinho, Deus é aquele que deve ser amado, unicamente, mas e o mundo? No interior deste mundo também residem os outros, o relacionamento interpessoal. Será que o outro perde valor perante a expectativa do amor ao que é eterno? Se ele for negligenciado, de que modo o cristão é capaz de corresponder à ordem de amar ao outro como a si mesmo (BÍBLIA, Mateus, 22, 37-40)? Ainda mais, como ao amante deve viver se toda a sua esperança residir na expectativa de fruição de uma outra realidade em que o espaço-tempo inexistente e que, por isso mesmo, o mundo não compartilha? Com estas perguntas, adentramos na segunda parte deste tópico, no intuito de destrinchar o problema que o mundo se torna, formando a base necessária para a compreensão posterior do amor ao próximo (*dilectio proximi*) e do amor a si.

Na busca e encontro do si, o amante caridoso se depara com um novo objeto de desejo que, como mencionamos, é o eterno. No entanto, esta imutabilidade não está presente nele, como ser-do-mundo, uma vez que a “vida terrestre é determinada pela morte, pelo seu fim, pelo facto de ser efémera e mutável; o bem da vida não pode ser aí encontrado. Ele é, pois, projectado para fora, no futuro absoluto desejado” (ARENDR, 1997, p. 30). Novamente nos defrontamos com um problema similar àquele lançado pela cobiça: o objeto de desejo encontra-se fora (*extra me*). Porém, Hannah Arendt aponta que este objeto só pode ser descoberto a partir de dentro da própria vida (ARENDR, 1997, p. 31-32). Então, não se trata de uma fuga de si para suprir o desejo de posse, como vimos no amor cobiçoso, mas de um retorno a si para, em si próprio, encontrar o que é externo, a eternidade.

Notemos que a filósofa alemã faz referência a Deus como sendo uma representação da eternidade e, portanto, da felicidade. Ao encontrar a Deus, o novo amante não estava buscando-o exatamente, mas sim a segurança e ausência da morte, que só existe nele. O amor a Deus é uma consequência do desprezo do mundo ocasionado pela reviravolta do desejo. É um encaminhar-se a uma nova jornada de vida, que ultrapassa a morte, ignorando-a. Por isso, é um processo que, portando a dinâmica do desejo de ir em direção ao *por* e ao *para*⁹³, simultaneamente, requer que o amante se esqueça para se transformar no próprio desejo que deseja. A autora visualiza não ser possível desejar a eternidade e, ao mesmo tempo, fugir dela se orientando para as coisas do mundo (*dispersio*). Este último momento é caracterizado como um “esquecimento de si próprio próximo do mundo” (ARENDR, 1997, p. 31), isto é, o amante abandona-se a si mesmo para estar no mundo, para desejá-lo. Não é desta espécie de esquecimento que estamos tratando aqui, porém, a justificativa é a mesma: não é possível amar ao mundo e ao eterno no mesmo instante. Em ambos os casos, o indivíduo deverá se distanciar de tudo aquilo que o distrai a direções contrárias de seu desejo, despertando novos interesses. Além disso, esquecer-se na caridade implica, acima de tudo, ignorar a própria finitude e desconsiderar a presença da morte como um fim último da própria vida. Ele é “um esquecimento

⁹³ Relembrando que o movimento do desejo não apenas se dirige para frente, na tentativa de alcançar o objeto amado, mas retorna ao indivíduo, que busca amar e determina aquilo que será desejado.

'próximo' de qualquer coisa, próxima daquilo para que se caminha" (ARENDT, 1997, p. 31). O esquecimento é um adeus à existência, para que ela se reduza, integralmente, à expressão do desejo. É neste fim que o amante encontra a Deus, como Arendt também descreve:

[...] o esquecimento enquanto tal é um *fim existencial*. Encontrá-lo é também encontrar Deus. *No desejo de eternidade que é amar, esqueço-me de mim mesmo*. O desejo, que encontra a sua origem na retrospectiva em si, *pela correlação com a vontade de ser feliz*, transforma-se e esquece-se naquilo que deseja. *Aquele que deseja já só existe no desejo*. Aquele que ama na caridade já só está na eternidade futura. *Neste esquecimento, ele deixa de ser ele próprio, um ser particular. Perde a sua modalidade ontológica de ser mortal, sem ser Deus ou eterno*. Ele está na modalidade ontológica do 'desde-para', onde o 'para', a direcção, faz esquecer o 'desde'. Neste esquecimento do 'desde', do ponto de partida, o passado também é esquecido. [...] esquece e despreza a diversidade do mundo e o seu próprio passado mundano (ARENDT, 1997, p. 31-32; grifos nossos).

Entendemos que no desejo à eternidade, o mundo perde o seu valor original e a existência recebe uma nova configuração, ultrapassando o plano temporal do presente e atingindo o cume de um futuro absoluto, de uma permanência que não pode ser encontrada no mundo. O amante se descaracteriza, deixando de ser apenas um mortal entregue à morte desde o nascimento para esperar justamente o fato concreto que o levará a infinitude e à felicidade. O ponto nuclear desta análise é que a filósofa deixa claro que o amante caridoso entra em um tipo de nível intermediário, em que ele deixa de se reconhecer como um mero mortal, mas, também não é eterno. Repetindo o que ela afirmou no trecho citado acima "Ele está na modalidade ontológica do 'desde-para', onde o 'para', a direcção, faz esquecer o 'desde'" (ARENDT, 1997, p. 32). No desejo que leva à caridade, a vontade de amar à eternidade exige que, no regresso a si, o amante se abandone para apenas seguir a direcção de seu amor, para ser somente um 'para' e nada mais. Assim, "Esquecendo o tempo, esquecemo-nos da nossa mortalidade, esquecemo-nos a nós próprios *para* a eternidade" (ARENDT, 1997, p. 32-33; grifo nosso).

Nesta ultrapassagem do humano, como a própria autora (ARENDT, 1997, p. 33) categoriza, a caridade liga o amante a Deus da mesma forma da cobiça,

que vincula o amante ao mundo⁹⁴. A dependência do mundo se eleva, para a dependência de Deus⁹⁵. Esta conexão, no entanto, não se refere a uma origem, mas a uma pertença. O ser humano nasce no mundo, mas não pertence a ele. Do contrário, ele não nasce em Deus, mas a ele pertence. Deste modo, a autora apresenta uma breve síntese do que foi discutido até então acerca do amor *caritas* e *cupiditas* e de suas respectivas relações com o mundo e com o si:

A procura do bem é a procura de uma vida que não conhece a morte, a realidade plena da sua própria vida que está ao abrigo de toda a perda. *Esta vida sem morte é Deus*, Deus amado e procurado enquanto eternidade. Esta eternidade é o futuro absoluto; *se o homem deseja a realidade plena da sua própria vida, procura-se e deseja-se como porvir e não ama o eu na primeira pessoa*, que encontra como dado na realidade terrestre. [...] *O critério do amar justo ou mau não é a renúncia ao si absoluto mas uma renúncia pelo amor do eterno que nos espera.* [...] Amor de Deus e amor a si caminham lado a lado e não se contradizem. *No amor de Deus, o homem ama-se a si próprio, ao homem que há-de vir, na pertença desejada a Deus*, logo, a si mesmo enquanto aquilo que será eterno (ARENDDT, 1997, p. 33-34; grifos nossos).

Algumas ponderações finais deste tópico devem ser realizadas. É importante assinalarmos que o amor não termina em si mesmo, mas prossegue para um nível maior de concretização, que é a fruição dele próprio. “Todo o amor é tensão dirigida para essa realização” (ARENDDT, 1997, p. 35). Deste modo, o amor requer a espera para que possa se estabelecer por completo por intermédio do gozo. Não existe possibilidade alguma deste amor se concretizar na realidade mundana (ARENDDT, 1997, p. 35)⁹⁶, e este é um dos pontos principais da ética

⁹⁴ Relacionado à esta definição, existe o conceito de inerência (*inhaerere*), apresentado por Arendt como sendo a via que permite ao amante alcançar a felicidade: “A felicidade é conquistada somente quando o amado se torna um elemento *permanentemente inerente* do próprio ser do indivíduo. Agostinho indica esta aproximação do amante e amado ao utilizar a palavra *inhaerere*, a qual é usualmente traduzida como ‘agarrar-se à’ e ocorre principalmente como *inhaerere Deo*, ‘agarrar-se à Deus’, expressando um estado de ser na terra que não é desamparado de Deus” / “Happiness is achieved only when the beloved becomes a permanently inherent element of one’s own being. Augustine indicates this closeness of lover and beloved by using the word *inhaerere*, which is usually translated as ‘clinging to’ and occurs chiefly as *inhaerere Deo*, ‘clinging to God’, expressing a state of being on earth that is not Godforsaken” (ARENDDT, 1996, p. 19; tradução nossa; grifo nosso).

⁹⁵ “[...] todo o desejo é determinado pelo seu objecto e está a ele submetido” (ARENDDT, 1997, p. 33).

⁹⁶ Hannah Arendt inclusive observa que o apóstolo Paulo afirmava o amor ágape como a possibilidade de amar que permitiria esta concretização do amor ainda em vida terrena. Ela também comenta que, Agostinho, por outro lado, não visualizava o amor ágape desta mesma maneira (ARENDDT, 1997, p. 35).

agostiniana, a de que o amor caridoso é uma finita expectativa que caminha em direção à morte e, atravessando-a, se consuma. A filósofa alemã interpreta a fruição agostiniana como o “estar perto do objecto desejado, firme e sem inquietude” (ARENDT, 1997, p. 36), o que significa que, enquanto estivermos no mundo, a fruição é apenas uma esperança e nunca uma realidade concreta. “O fim do amor é o bem junto do qual justamente o amor deixa de ser enquanto tal” (ARENDT, 1997, p. 36), se transformando em fruição. Deste modo, a fruição (*frui*) é o contrário do uso (*uti*), dois princípios que mencionamos anteriormente serem as linhas-guia do amor ordenado (*ordinata dilectio*).

Para a compreensão inicial da relação, entre *uti* e *frui*, é necessário visualizar que, segundo a estrutura formulada por Arendt, toda a vida terrestre é lançada a uma tensão (por-amor-de, ou *propter*) preenchida por novas expectativas sobre o que cada um acredita que ocorrerá após a morte. Estas expectativas remete o indivíduo a um estado de espera que, como demonstramos, nada mais é do que uma situação intermediária entre o *para* e o *desde* na qual o *desde*, o regresso a si, é esquecido. O debate se encaminha, naturalmente, para um questionamento acerca do mundo. O que ele se torna então, visto que tudo aquilo que o caracteriza, a temporalidade e o espaço, são desprezados frente à possibilidade da eternidade? O fim último do amor, a fruição, transforma qualquer objeto de desejo em meio para se alcançar a caridade. Como analisamos, o que determina um bem é, dentre outras coisas, o fato dele possuir um fim em si mesmo, ou seja, não ser desejado por qualquer outra coisa ao ponto da felicidade consistir na posse absoluta deste objeto. O desejo caminha para a fruição. Se o amante não pode fruir de algo, devido à ameaça da perda, então este algo deve ser um meio para que ele possa desejar o que é eterno. Isto implica que, no horizonte do futuro absoluto, os bens terrestres devem ser utilizados (*uti*), uma vez que nunca poderão ser fruídos (*frui*). “A via da beatitude que é o amor vai do uso (*uti*) à fruição. O objecto do uso determina-se do próprio objecto da fruição (*fruendum*)” (ARENDT, 1997, p. 37). Se a beatitude consiste na supressão da distância entre o amante e seu objeto de desejo, não é no mundo que ela encontrará o seu fim, mas no além-mundo, ultrapassando-o.

O amor caridoso (*caritas*) adquire uma enorme relevância neste decurso, pois o amante cobiçoso desconhece completamente a finalidade do mundo, sua ordem, sua utilidade e acredita, com isso, que o plano terrestre deve servir aos seus propósitos particulares de felicidade. Na tentativa de dominar o mundo, este o domina e governa sobre ele. Por outro lado, o próprio bispo de Hipona defende que o amante caridoso precisa compreender de que forma ele deve se servir do mundo⁹⁷, para que a esfera terrena não alcance uma posição superior ao que lhe foi estabelecida por meio de uma ordem divina. Segundo esta ordem, Deus é aquele que deve ser amado, por ser o bem supremo, o eterno⁹⁸. Deste modo, no “uso do mundo, o mundo é posto em relação com Deus. Utilizado, o mundo perde a sua autonomia para o homem [...]. A justa relação com o mundo é o *uso*” (ARENDDT, 1997, p. 37; grifo nosso), ou como Agostinho afirma:

Assim, pois, as mesmas coisas podem ser usadas diferentemente: de modo bom ou mal. E quem se serve mal é aquele que se apegua a tais bens de maneira a se embaraçar com eles, amando-os demasiadamente. Com efeito, submete-se àqueles mesmos bens que lhe deveriam estar submissos. Faz dessas coisas bens aos quais ele mesmo deveria ser um bem, *ordenando-as e fazendo delas bom uso* (AGOSTINHO. *O Livro-arbítrio*, I, 15, 33).

Esta nova expressão do mundo, como algo a ser usado, o coloca em um lugar que favorece a interação do indivíduo com sua própria mortalidade humana. Para Arendt, o problema da perda desaparece da dimensão terrena (ARENDDT, 1997, p. 38) e o amante começa a se preocupar somente com a nova tensão (*propter*) na qual está inserido.

O que a caridade deseja é eterno e, por isso, advém absolutamente do medo. Uma vez que a eternidade é um bem futuro para o amor do qual apenas a vida terrestre e a sua procura têm um sentido, a morte é ela própria relativizada. A morte está morta, já não tem qualquer significado para o vivente. Não mais temê-la é alcançar a liberdade, alcançar um ser livre do medo e da perda (ARENDDT, 1997, p. 38).

⁹⁷ “A caridade, tomada no por-amor-de (*propter*), exprime-se no uso e na fruição justos” (ARENDDT, 1997, p. 37). Lembremos que o *por-amor-de* é o conceito que expressa a tensão do amor em relação ao futuro absoluto e, por consequência, com tudo o que deve ser amado.

⁹⁸ “[...] é perfeito o homem quando orienta toda sua vida para a Vida imutável e adere a ela com todo o seu afeto” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 22,21).

Destacamos que o medo da perda é anulado diante do devir ao qual o amante caridoso aguarda. No entanto, o que, a princípio, parece ser simples – o próprio amor caridoso – é, na verdade, de maior densidade e complexidade. Embora o medo da perda desapareça, no sentido de que o amante cobiçoso encontra apenas e unicamente no mundo o lugar de sua possível felicidade, com a caridade, a filósofa alemã argumenta que o mesmo medo ressurgue, porém, adaptado à nova perspectiva do objeto que este amor deseja (ARENDRT, 1997, p. 39). Ora, um caminho alternativo sobressai diante do dilema da perda, quando o amante começa a desconfiar de sua relação com o mundo, dinâmica esta que o levará à busca por aquilo que o mundo não representa, não possui. No entanto, na caridade, este dilema assume um novo contorno, em que o amante receia perder de vista o eterno, se distanciando de Deus. O medo casto⁹⁹ (*timor castus*) é apresentado por Arendt como o que impede o amante caridoso de ceder à ameaça do retorno ao mundo, à cobiça. “O medo casto teme perder aquilo para o qual se tende” (ARENDRT, 1997, p. 39), e exprime com isso a enorme relevância que existe na ordem do amor (*ordinata dilectio*). Amar caridosamente nada mais é do que saber, na prática, o que há de ser amado, portanto, qual deve ser o lugar de cada coisa no âmbito de nossos desejos.

2.4 O amor verticalizado (*ordinata dilectio*)

Até então fomos introduzidos à constituição do amor e de que forma esta composição altera consideravelmente nossa relação com o que está ao nosso redor. Desejamos coisas, outros seres, ideias e outros bens. No entanto, nossa busca constante por algo que nos possibilite o conforto da segurança, da estabilidade, da autonomia e, por fim, a expressão da pura liberdade, é o que motiva nossa vontade a percorrer inúmeros caminhos. Queremos ser felizes,

⁹⁹ “Aquele outro temor (o servil) não existe na caridade, *mas este temor, o casto, não se afasta dela*. Se não amas, teme te perderes; se amas, teme desagradares a Deus. A caridade expulsa aquele temor. Com o temor casto, a caridade entra correndo para instalar-se em teu interior” (AGOSTINHO. *A Virgindade Consagrada*, 38, 39; grifo nosso).

embora, em boa parte de nossa vida não saibamos, exatamente, o que isto significa¹⁰⁰.

Hannah Arendt converge seus questionamentos ao horizonte da existência humana, em busca de compreender o que significa viver e, especialmente, o que significa viver *neste mundo e em conjunto*. Por outro lado, a autora não confere ao tema da felicidade a mesma importância dada pelo próprio Agostinho, e o foco de seu trabalho se volta para outra questão, como descrevem Scott e Stark: “A ênfase que a dissertação coloca no retorno, natalidade e fundação, sinaliza o interesse precoce de Arendt no dilema moral do observador com respeito ao mundo público, embora não tenha referências políticas diretas” (SCOTT; STARK, 1996, p. 184; tradução nossa)¹⁰¹. O interesse da autora nas relações humanas – as quais não se restringem apenas às intersubjetivas – é demonstrado diretamente na concepção que ela possui da *caritas*. Segundo Scott e Stark, Arendt a entende como sendo um amor ao próximo (*neighborly love*), que liga o amante ao outro através do vínculo com Deus, o Criador (SCOTT; STARK, 1996, p. 181)¹⁰². É neste sentido da caridade que o mundo adquire uma participação especial, como sendo o espaço em que todas essas conexões se realizam, tornando a ética também social.

Neste contexto da ética social, o amor ordenado (*ordinata dilectio*) adquire sua relevância no sentido de instituir os fins do amor, verticalizando-o. O que o amante deve amar? É a pergunta que deve ser feita quando ele pensa em como alcançar a almejada liberdade que culmina no ser feliz. Assim, antes de

¹⁰⁰ “O ser humano nem sempre sabe qual é o sumo bem, mas pode se enganar a respeito e tomar por um objetivo final o que, na verdade, guarda apenas um significado relativo. O erro se mostra no fato de o bem supostamente supremo, quando alcançado, não acarretar a esperada felicidade” (BRACHTENDORF, 2008, p. 18).

¹⁰¹ “The emphasis the dissertation places on return, natality, and foundation signal Arendt’s early interest in the moral dilemma of the observer with respect to the public world, even though there are no direct political references”.

¹⁰² Na visão de Agostinho, esta ligação entre criatura e Criador – a qual aprofundaremos no próximo capítulo – é inevitável pois a origem humana, bem como de todo o mundo está em Deus. O que a *caritas* possibilita é que o indivíduo seja capaz de manter seus olhos virados para o alto ao enxergar e ao se relacionar com as coisas ao seu redor e que estão preenchidas por Deus. A visão que Agostinho possui do mundo como lugar criado toma forma na seguinte explicação: “Olhei depois para as outras coisas e vi que Vos deviam a existência. Vi que tudo acaba em Vós, mas não como quem termina num espaço material. Vós sois Aquele que tudo conserva na Verdade como se tudo sustivésseis na palma da mão. Por isso todas as coisas são verdadeiras enquanto *existem*” (AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 15; grifo do autor). Se tudo termina em Deus, o fim do amor deve almejar alcançá-lo plenamente. Uma boa pergunta é: se tudo está preenchido por Deus, porque o amor às coisas mundanas distancia o amante dele?

respondê-la, primeiramente necessitamos investigar do que se trata esta ordem do amor, qual a sua natureza – se ela foi sistematizada por mentes humanas ou se nasceu conosco e nós apenas a identificamos –, que princípios a norteia e, por fim, qual é a dinâmica do amor (*appetitus*) ali presente. Este é o caminho que desenvolveremos neste tópico, não necessariamente nesta ordem.

Como já apontamos, o amor ordenado refere-se a um simples sistema vertical de bens¹⁰³ os quais devemos amar e que qualificará o amor como cobiça ou caridade. Ele é, portanto, o elemento necessário para identificarmos o princípio do amor como uma ética.

Hannah Arendt entende que tanto a cobiça como a caridade possuem uma ordem específica de amor, porém, na primeira não existe qualquer definição de bens, como ela mesma afirma: “a hierarquia mundana ama e deseja qualquer coisa ou qualquer um por si próprios, embora os níveis de intensidade variem” (ARENDR, 1996, p. 36; tradução nossa)¹⁰⁴. Ao contrário, na caridade, os bens não só são definidos como também é formulada a força do amor que o amante deve conferir a cada conjunto de coisas. Logo, entendemos que a chave para a compreensão do amor ordenado está no fim que é conferido ao desejo, ou seja, quais bens são desejados e como eles são/serão amados. Este fim vai determinar se o amante alcançará o que previu através do futuro antecipado¹⁰⁵ ou não, vinculando-se diretamente com suas expectativas em relação à eternidade. Neste sentido “A liberdade futura, antecipada na *caritas*, serve como o guia e último padrão para o *correto* entendimento do mundo e a correta estima de tudo o que ocorre nele – tanto de coisas como de pessoas” (ARENDR, 1996, p. 36; grifo nosso; tradução nossa)¹⁰⁶. A *caritas*, sob a ótica do pensamento

¹⁰³ A simplicidade está na divisão estipulada, teoricamente, por Agostinho acerca do que deve ser amado (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 23, 22): Deus, nós, o próximo e o que está abaixo de nós. A complexidade está no exercício prático deste amor.

¹⁰⁴ “the worldly hierarchy loves and desires whatever or whomever it loves and desires for its own sake, although the degree of intensity will vary”.

¹⁰⁵ Em relação a este conceito a autora escreve que “no desejo o futuro é remetido ao presente uma vez que este futuro é esperado como um bem que chega” (ARENDR, 1997, p. 43). Vivenciamos, por meio do desejo, aquilo que esperamos alcançar por intermédio da concretização do mesmo, após a morte, a qual simboliza a própria insegurança humana em permanecer e se sentir do mundo. Ele se diferencia da ideia de futuro absoluto, sendo este último a imagem da própria eternidade que buscamos.

¹⁰⁶ “The future freedom, anticipated in *caritas*, serves as the guide and ultimate standard for the right understanding of the world and the right estimation of everything that occurs in it – of things as well as persons”.

agostiniano, se torna um meio para alcançar um fim que não é externo a ela, mas a abriga como um intermediador necessário – na cobiça, os próprios bens são desejados por si próprios, enquanto que na caridade Deus é o fim desejado. O amor ordenado se faz presente naquele que orienta o seu desejo pela mente¹⁰⁷, determinando o que é preciso amar para que obtenha o fim esperado, como afirma Agostinho:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E *quem as estima exatamente mantém amor ordenado*. Dessa maneira, não ama o que não é digno do amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 27; grifo nosso).

Como vimos, a proposta do amor ordenado não se aplica apenas àquilo que deve ser amado, mas também à intensidade com que os bens são amados. É necessário inserir nesta balança o correto peso do amor para alcançar o equilíbrio naquilo que é desejado. O que deve ser amado, que seja amado. O que não deve ser amado, que não seja amado. O que deve ser pouco amado, que seja pouco amado, e o que deve ser muito amado, que seja muito amado. “É necessário que ele os pese, aprecie-os em seus valores justos, subordine os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma (no homem) e, depois, na alma, submeta os sentidos à razão e a razão a Deus” (GILSON, 2006, p. 249). Este

¹⁰⁷ Étienne Gilson apresenta em sua obra *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho* o sério problema epistemológico que implica em tornar a mente o motor primário de nossos desejos, em termos de orientação e determinação do que deve ser amado. Hannah Arendt não trabalha este problema, por isso também não nos aprofundaremos nele. No entanto, perguntamos, o que significa orientar o desejo através da mente? Que tipo de interação deve ocorrer entre as duas substâncias, o homem interior e o homem exterior, para que possamos ser capazes de desejar corretamente o que deve ser amado? Este conflito pode ser sintetizado na seguinte visão: “O homem se vê e se conhece como uma parte do universo regido por Deus; sabe que é convocado a colocar-se em seu lugar numa ordem universal, à qual ele tem o dever de se subordinar reportando qualquer coisa ao fim comum, e não a si mesmo como fim. Suponhamos, então, que ele se recuse a aceitar essa ordem e que, reportando as coisas a ele, prefira a parte ao todo. Como se poderia qualificar esse comportamento insano, mas muito explicável, já que agora a parte que o homem prefere é ele mesmo? É um tipo de apostasia, de negação de Deus, cuja raiz é um orgulho que se transforma prontamente em avareza. Com efeito, a partir do momento em que o pensamento prefere-se ao todo, ele pode, e deve, usar as razões eternas, somente nas quais conhece toda a verdade, mas ele subjuga as idéias universais a fins particulares; então, ele entra em luta contra elas; fazendo seu o que é para todos, ele toma tudo para si” (GILSON, 2006, p. 230). A solução seria subordinar o pensamento ao todo, utilizando da verdade para enxergar o fim que deveria alcançar através do amor. Estando à frente do corpo, a mente o guiaria na atividade deste amor.

equilíbrio ideal é justamente o problema no qual o próprio amante se insere pois ele precisa se concentrar e, como o bispo de Hipona afirmou logo acima, realizar uma perfeita avaliação das coisas tendo em vista a possibilidade lançada pelo futuro antecipado que “estabelece a ordem e a medida do amor” (ARENDR, 1996, p. 36; tradução nossa)¹⁰⁸. Existem dois conflitos nesta visão: (i) como é possível enxergar o futuro antecipado e, acima de tudo, confiar nele, ou seja, ter fé¹⁰⁹ de que ele representa as possibilidades concretas de atingir o eterno? (ii) como o futuro antecipado define a medida e a ordem do amor?

Discutimos amplamente acerca da ideia do futuro antecipado nos tópicos anteriores ao tratarmos da relação entre desejo e *caritas* na busca humana por segurança e autonomia. Entretanto ainda não apresentamos a esperança de fruição (*frui*) do amor, um ponto crítico da relação do amante com a sua respectiva abertura para o eterno (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 33, 37). O amor ordenado não é algo estrategicamente organizado pela razão, mas é revelado a nós a partir da própria compreensão de amor que adquirimos através da iluminação moral. Pe. Henrique de Lima Vaz explora esta questão ao entender que:

A ordem da vida moral é, pois, regida pela ordem do *amor* (*ordinata dilectio*, I, 27, 28) que se desdobra na esfera do uso como amor de *si mesmo* (alma e corpo) e dos *outros* segundo o reto modo e os graus correspondentes (I, 26, 27-28, 29), e se eleva finalmente à esfera da fruição como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo (I, 29, 30). É essa, portanto, a estrutura geral que subjaz à ética de Santo Agostinho naquela que pode ser considerada sua forma definitiva (VAZ, 1999, p. 193; grifos do autor).

Conforme Agostinho, a *ordinata dilectio* é constituída de dois princípios: uso (*uti*) e fruição (*frui*), os quais foram mencionados anteriormente neste trabalho. O amante deve usar do outro bem como também deve usar das coisas do mundo e de si mesmo – embora cada um destes usos se diferencie com relação ao amor (intensidade e qualidade) que é aplicado a eles. O uso é uma expressão agostiniana para indicar a relação entre meios e fins, determinante da *ordinata dilectio*. No entanto, o amor acompanha esta ordem por ser o sentimento que

¹⁰⁸ “establishes the order and measure of love”.

¹⁰⁹ A espera no futuro antecipado é uma questão de fé, de acreditar no que desconhecemos, vivenciando já no presente a possibilidade do eterno que essa expectativa promove para nós.

possibilitará que esta relação aconteça. Nos recordemos que o vínculo do indivíduo com qualquer coisa que esteja ao seu redor e, principalmente com Deus, só ocorre porque ele é portador da capacidade de amar. Em sua análise, Arendt entende que se relacionar é, basicamente, amar (ARENDR, 1996, p. 17).

Deste modo, o que o futuro antecipado determina é o que deve ser usado e o que deve ser fruído, influenciando diretamente na orientação do que há de ser amado e com que intensidade as coisas ao nosso redor devem ser amadas. Ressaltamos que esta ordem não é relativa, não varia conforme a individualidade de cada um, mas padrão, única e válida para todos. Por outro lado, Arendt menciona ser esta uma ordem que cada um descobre a partir de sua experiência de retorno, de encontro com o homem interior e, por consequência, do ser desperto pela Verdade (ARENDR, 1996, p. 37). Tanto ela como Agostinho argumentam que o mundo é colocado em xeque, uma vez que perante o desejo ao Bem Supremo, ele se torna secundário, embora não deixe de ser prezado pelo amante caridoso¹¹⁰. Na ordem da *caritas*, o amor ao mundo visa algo maior, um fim último que está em Deus e não mais no próprio mundo (ARENDR, 1996, p. 37).

Em seguida, contamos também com duas faces do amor¹¹¹ que estão inseridas na caridade – apesar de estarem na cobiça também: (i) o amor ao outro (*dilectio proximi*) (ii) e o amor a si (*amor sui*). Tanto um quanto o outro vão de encontro ao problema da fruição. Para Agostinho, “gozamos de uma coisa se a amamos por ela própria” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 31, 34). Hannah

¹¹⁰ “Um bem temporal é mais amado antes de ser possuído. Depois, perde seu valor, pois não saciou a alma para a qual o eterno somente é o verdadeiro e seguro descanso. O bem eterno, ao contrário, é amado com tanto maior ardor ao ser possuído do que fora ao ser desejado. Pois a ninguém que a deseja, a beatitude concedida é menor do que a desejada” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 39, 43). O autor, bem como Hannah Arendt compreendem que o mundo se torna uma difícil incógnita no seio da caridade, visto que precisamos encaixar sua respectiva relevância no interior de uma intrincada hierarquia solidamente organizada e distinta. Ao mesmo tempo que ele não pode ser amado como fruição, ele também não pode ser ignorado. Então qual é o valor do mundo na caridade? É um valor que somente uma atenta compreensão e aplicação da *ordinata dilectio* pode revelar. Mundo não é apenas o espaço composto por objetos, tampouco é somente o lugar da natureza, criação, mas é também a dimensão onde ocorrem as conexões humanas, onde se evidencia a chamada *societas*, portanto, onde deve estar presente o amor, ainda que não seja na modalidade de gozo (*frui*).

¹¹¹ Arnaldo do Espírito Santo evoca a impressionante diversidade do que denominou “imagens do amor” na filosofia agostiniana, e escreve: “A noção de amor em Santo Agostinho envolve matizes complexos e diversificados, pois que nos são dadas ao longo de sua obra definições que relevam do plano ontológico, outras que se inclinam para o domínio dos afectos e das emoções, outras que se situam no campo da ética religiosa, outras ainda que entram no âmbito da gnoseologia” (ESPÍRITO SANTO, 2002, p. 101).

Arendt aponta que tanto o amor ao próximo como o amor a nós mesmos não deve visar a fruição, o gozo. Agostinho também reconhece que não podemos inserir em nenhuma destas duas faces o fim de nosso amor (AGOSTINHO. *A Trindade*, VIII, 8, 12). Isso se torna um problema quando nos indagamos que tipo de amor é o *amor sui*¹¹² e o *dilectio proximi* e, sobretudo, quando tentamos lidar com um amor que é desejo (*appetitus*). Nos lembremos que a ideia de *appetitus* remete, por si só, ao desejo de posse. Quando o amante deseja um bem, ele coloca nele o fim de seu amor. Então, como amar o próximo e a si mesmo sem excluir Deus desta equação? Como foi explicitado anteriormente, a ideia de *uti* e *frui* serve exatamente para exprimir esta conexão trinitária. O amor é um só, mas se expande entre três substâncias, conforme ordena o mandamento.

Na primeira edição da tese, Hannah Arendt explica que “O amor do próximo e de si é determinado pelo uso. No entanto, o uso não significa que a pessoa se torne num meio, é apenas um indicador da relativização que impõe a ordem, que, portanto, preexiste ao amor” (ARENDR, 1996, p. 44). Sob este ponto de vista, podemos afirmar, com segurança, que o amor do próximo e o amor de si se localizariam no espaço do uso (*uti*). Contudo, na segunda edição de sua tese, a autora afirma:

[...] se tornou manifesto que as categorias agostinianas de oposição que é, a oposição entre o uso e o gozo (*uti* e *frui*), entre meios e fins, não são mais adequadas e que estamos lidando com um tipo de amor que atualmente não pode ser entendido ou definido como ânsia. Obviamente, somente o que está acima de mim ou abaixo pode ser enquadrado neste esquema. O que está ao lado e próximo de mim, eu mesmo e meu próximo, não é para ser ‘usado’ nem ‘fruído’. Este amor pode, na verdade, ser explicado somente em outro contexto completamente diferente (ARENDR, 1996, p. 40; tradução nossa).¹¹³

¹¹² Hannah Arendt (1996, p. 37) explica que o *amor sui* pode ser interpretado de duas formas: (i) como amor de si, levando o amante ao questionamento de si mesmo (em referência à pergunta agostiniana *quaestio mihi factus sum* (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 33), traduzida como: me tornei uma questão para mim mesmo/a ou “transformei-me, para mim mesmo, num enigma” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 33) e (ii) como o amor de si que é produto do amor ordenado presente na *caritas*. Este último tipo de amor de si não leva ao assombro do eu, mas resulta e guia o amante ao próprio amor de Deus.

¹¹³ “[...] it becomes manifest that Augustine’s categories of opposition, that is, the opposition between use and enjoyment (*uti* and *frui*), between means and end, are no longer adequate and that we dealing with a kind of love that actually cannot be understood or defined as craving. Obviously, only what is above me or beneath me can be fitted into this scheme. What is beside and next to me, I-myself and my neighbor, is neither to be ‘used’ nor to be ‘enjoyed’. This love can actually explained only in an altogether different context”.

Na visão da autora, aparentemente o uso desta relação de meios e fins para tentar explicar o amor de si e o amor do próximo foi uma saída que Agostinho encontrou para manter o sentido da ordem do amor (*ordinata dilectio*) (ARENDDT, 1996, p. 43), e por isso ele é um argumento que apresenta certa incoerência¹¹⁴. Entretanto, é uma inconsistência que suscita, de imediato, a pergunta: se o *amor sui* e o *dilectio proximi* não podem ser localizados no amor como desejo (*appetitus*), visto que ninguém pode conferir a si e ao outro o fim do seu amor e, tampouco, pode se situar e ao outro no campo do uso (*uti*), pois não é possível tornar o outro e nem a si mesmo um meio para alcançar determinado fim, o que é o *amor sui* e o *dilectio proximi*? Este é um dos problemas que trataremos no próximo capítulo.

¹¹⁴ Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho inicia sua síntese moral já apontando, de imediato, este mesmo problema, isto é, de que modo devemos amar ao próximo e, inclusive, se o próximo deve ser amado. O autor reconhece que: “Assim, constitui grande questão saber se os homens devem gozar ou usar uns dos outros, ou se podem ao mesmo tempo gozar e usar deles. Com efeito, um preceito nos foi dado: amar-nos mutuamente. Trata-se, porém, de saber se o homem deve amar seu semelhante por ele próprio ou por outro fim. Se for por ele próprio, nós gozamos dele, se for por outro motivo, nós nos servimos dele. *A mim parece que ele deve ser amado por outro fim*. Isso porque aquele que deve ser amado por si mesmo constitui em si a vida bem-aventurada. Ainda que não possuamos até então essa bem-aventurança, contudo, sua esperança consola-nos nesta vida. E está dito nas Escrituras: ‘Maldito o homem que confia no homem’ (Jr 17,5)” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 22, 20; grifo nosso).

3 A ÉTICA AGOSTINIANA COMO VÍNCULO SOCIAL

No capítulo anterior discutimos a análise que Hannah Arendt faz do amor como desejo (*appetitus*), o qual direciona o amante à felicidade. Não existe outra direção para o amor que não seja a vida feliz e, como vimos, é esta concepção que varia entre os indivíduos. Existem os amantes que se *satisfazem* na cobiça, porém, existem os amantes que buscam a verdadeira vida e percebem que no mundo só encontrarão morte e desolação. Estes últimos entenderam que, se colocarem o fim de seu amor nas coisas do mundo, perderão suas vidas tentando encontrar nelas a *autonomia* e a *segurança* que inexistem.

Explicamos que a autonomia e a segurança somente existem em uma dimensão que não é dominada pela morte, pelo fim. Enquanto o mundo estiver sujeito ao tempo, tudo o que nele existir estará, inevitavelmente, mergulhado nesta mesma finitude e não faz sentido procurar nesta limitação o caminho para a felicidade. Quando o amante reconhece que quer ser feliz, ele não está afirmando que deseja possuir a felicidade para depois perdê-la ou que sequer irá alcançá-la uma vez que a mutabilidade do mundo impede que encontremos nele qualquer plenitude. A via da vida feliz envolve o preenchimento do *appetitus*, a satisfação, a posse efetiva¹¹⁵, e só existe em algo que é totalmente bom, eterno e imutável, isto é, em Deus.

¹¹⁵ A questão da posse foi pouco discutida neste trabalho. A própria autora não discorre sobre esta questão uma vez que interpretá-la envolveria esmiuçar um pouco mais o problema epistemológico do amor bem como a ideia agostiniana de livre-arbítrio e, portanto, do amor como ética. Frisamos novamente que o interesse da autora consiste em evidenciar a *dilectio proximi* no interior do pensamento moral agostiniano e, por isso mesmo, ela adentra no campo da ética mas não é este o seu foco maior. No entanto, com relação à posse, Agostinho (*Eighty-three different questions*, 35, 1) entendia que ela não envolve somente a posse física (tomar o objeto para si com as próprias mãos), mas também pode abranger a posse através do conhecimento (que é o caso do amor a Deus). Além disso, o amor leva a posse, mas nem toda posse é motivada pelo amor, sendo o caso daquele que deseja obter certos conhecimentos para alcançar riquezas, poder ou influência por exemplo. Também existe o amor sem posse, como o amor à vida feliz. No entanto, a posse através do conhecimento é a única que não pode ser retirada e nem perdida com o tempo, como o bispo afirma: “Portanto, que tipo de objeto deve um amor amar, senão aquele tipo de objeto que não se pode faltar enquanto amado? Este objeto é o que é possuído no conhecimento dele. Mas quanto ao ouro e qualquer outra coisa material, posse não é o mesmo que conhecimento delas; logo não devem ser amadas” / “Therefore, what kind of object should a love love, unless it be that kind of object which cannot be absent while being loved? That object is what is possessed in the knowing of it. But as for gold and any material thing possessing them is not the same as knowing them; so they should not be loved” (AGOSTINHO. *Eighty-three different questions*, 35, 1; tradução nossa).

Entretanto, a autora destaca que complicações surgem quando tentamos abrir este círculo do amor – que envolve apenas o amante-Deus e Deus-amante. Neste processo devemos inserir as duas outras figuras mencionadas no mandamento cristão (BÍBLIA, Mateus, 22, 37-40) e que Agostinho (*A Doutrina Cristã*, I, 23, 22) entende constituírem o segundo nível da ordem do amor na *caritas*. No entanto, a dúvida a respeito de qual amor bem como a intensidade com que devemos amar o próximo e a nós mesmos torna a ordem do amor incoerente por si própria. Isso ocorre se aplicarmos à ordem do amor todo o raciocínio que a autora desenvolveu acerca do amor como desejo (*appetitus*). Conseqüentemente percebemos que na dimensão do *appetitus* não existe espaço para nada mais além de Deus e o amante. Inserir neste contexto as figuras necessárias do outro e de si incorreria em duas possibilidades: (i) ou precisaríamos colocar este segundo nível do amor no âmbito do uso (*uti*) ressaltando que isto não torna o outro e nem a nós mesmos um meio para alcançarmos a Deus; (ii) ou deveríamos colocar o outro como o fim do nosso amor, excluindo a Deus desta dinâmica.

O problema desta dissertação se acentua, pois, a ideia é apresentar o conceito de amor como uma ética que é também social a partir do princípio da *dilectio proximi* exposto por Hannah Arendt¹¹⁶. Todavia, até o momento a autora não conseguiu evidenciar este vínculo¹¹⁷, ao contrário, apenas demonstrou a

¹¹⁶ A proposta do *amor sui* evidencia a ética agostiniana como amor de si mesmo, portanto, como uma forma de individualização do amor, embora o próprio amor ao próximo exige como requisito o amor a si. Por isso, é somente nesta última condição que exploraremos com mais detalhes a ideia do amor a si na possibilidade de constituição da vida em sociedade. Na primeira condição, teríamos de adentrar na discussão acerca da vida contemplativa e vida ativa, bem como da explicitação do *amor sui* como critério para o questionamento de si, logo, do isolamento do amante caridoso do mundo. Na perspectiva arendtiana, esta condição impossibilita qualquer relação com o próximo, o que, conseqüentemente, desviaria o foco deste trabalho.

¹¹⁷ Hannah Arendt (1996, p. 65) inicia a segunda parte de sua tese explicando que o amor de si e o amor ao próximo estão, na realidade, presentes em outra dimensão do amor e não se associam à noção de amor como desejo. Ainda, ela comenta que acreditava conseguir expor o quão contraditório era a ideia agostiniana da exigência do amor de si, na caridade, tendo em vista o encontro do amante com Deus – retomando a discussão do capítulo anterior acerca do isolamento do indivíduo que a caridade requer para que o amante encontre a ordem do amor na intimidade da luz interior. Ela percebe que o amor a si, a partir do preceito da caridade, “só pode subsistir no amor ordenado (*ordinata dilectio*), se o amor de si não se ligar a nada pelo desejo” (ARENDR, 1997, p. 65). Entretanto, se o amor de si não se ligar a nada pelo desejo, Deus é automaticamente removido da caridade e a mesma perde seu caráter originário (o amor a Deus). Assim, em seu ponto de vista, não é possível que o amor de si sobreviva à ordem do amor sem que esta permanência caia no absurdo. Isso ocorre se olharmos este vínculo apenas a partir da estrutura do amor como desejo.

incoerência da relação indivíduo-indivíduo e indivíduo-si na caridade. Neste capítulo discutiremos, portanto, um novo âmbito do amor que não mais se direciona à forma de amor como desejo – colocando no outro e em si o fim último do querer. Neste caso, o *appetitus* se direciona unicamente a Deus e, por isso, abordaremos a possibilidade prática da *dilectio proximi* e do *amor sui* a partir da proposta agostiniana de visar a Deus como fim último do amor. Se trata da ideia de amar o outro e a si face a Deus (*coram Deo*).

Retomando as duas primeiras questões de nosso problema, como foi expresso na introdução desta dissertação: (i) o que é o amor e como ele se constitui? (ii) e de que modo este sentimento funciona, em Agostinho, como uma *ética social* a partir da interpretação oferecida por Arendt? Podemos afirmar que ele foi parcialmente respondido. Após analisarmos o princípio do amor como desejo, sua função ética foi apresentada através das discussões sobre o livre-arbítrio e, principalmente, busca humana pela felicidade. Esta busca irá guiar nossas ações e fundamentará a qualidade das mesmas. Em seguida, introduzimos a uma nova situação – que é a do amor como retorno a Deus-Criador – a qual constitui a última parte desta investigação. No início deste capítulo, atravessaremos a segunda camada de raciocínio por intermédio da exposição do amor face a Deus (*coram Deo*) e da compreensão social que dele deriva, assim como de suas complicações teóricas.

Alcançaremos com isso, a terceira camada, que se constitui na pergunta: (iii) é possível a fundação de uma vida comum (*vita socialis*) através, unicamente, do amor? Nela pesquisaremos a possibilidade, segundo a leitura realizada por Hannah Arendt da ética agostiniana, do amor por si só formar uma comunidade humana. A autora visualiza a possibilidade de formação da *vita socialis*, mas discorda da tese agostiniana de que esta vida pode ser originada a partir do amor *somente*¹¹⁸. Para ela, um outro fundamento precede o princípio do amor e

¹¹⁸ São vários os indícios de que Agostinho acreditava no poder unificador do amor como mantenedor de uma comunidade humana – e como o que distingue a comunidade humana da cidade de Deus (*civitas Dei*). Em sua tese de doutorado, Sarah Elizabeth Spengeman investiga o trabalho doutoral de Arendt no que concerne as influências agostinianas sobre o pensamento da filósofa alemã. Nele Spengeman afirma: “A capacidade para amar, para Agostinho, define a pessoa humana. O amor é central não apenas para a formação da comunidade cristã, mas para unir as comunidades seculares. [...] ele [o amor] é o objeto que distingue a cidade dos homens da Cidade de Deus” / “The capacity to love, for Augustine, defines the human person. Love is central not only for forming the Christian community, but for uniting secular communities as well. [...] it [love] is the object of love that distinguishes the city of man from the City of God”

confere forma ao vínculo social entre os indivíduos. O pressuposto é que o amor ao outro na *caritas* não constitui, por si só, uma conexão entre os indivíduos¹¹⁹, sendo necessário um passo anterior para que este vínculo surja, que se trata da origem comum entre todos os seres humanos. Sob esta perspectiva, ninguém nasce isolado, e sim nasce vinculado a uma comunidade humana através dos elementos que regem esta origem¹²⁰. Finalizaremos nossa pesquisa expondo estes elementos e indicando, simultaneamente, algumas implicações da conclusão de Arendt tendo em vista dois parâmetros: (i) filosófico e (ii) teológico¹²¹.

3.1 O amor como retorno: encontrando a Deus

3.1.1 Tempo e memória na relação entre Criador-criatura

(SPENGE MAN, 2014, p. 72; tradução nossa). Além dela, Montagna também reconhece: “Para Agostinho, o que está na base de todas as sociedades humanas, sejam quais forem, sem dúvida, é o amor. O amor é uma força capaz de unir os homens entre si, este os une em torno daquilo que amam” (MONTAGNA, 2009, p. 105). No entanto, Arendt questiona este poder do amor a partir da própria concepção agostiniana da *caritas*: “O simples ser-se de Deus, no qual todos crêem, não é suficiente para formar uma comunidade de crentes. A partir de que ponto de vista o puro ser-conjunto dos crentes se torna uma comunidade da fé (*fides communis*) que faz de todos os irmãos, mesmo os descrentes, tornarem-se cada um num próximo?”. Retornaremos a este mesmo questionamento ao longo deste capítulo.

¹¹⁹ Brachtendorf aponta o problema que Arendt expõe no final de sua tese: “Para Agostinho, ela explica, o indivíduo permanece frente a Deus como um indivíduo – ou seja, como absolutamente isolado – e isto não esclarece como pode existir um próximo para o ser humano que concebe a si mesmo ou a si mesma como uma criatura de Deus em seu sentido radical. O próximo não possuiria relevância direta para o indivíduo que permanece sozinho perante a Deus” / “For Augustine, she explains, the individual stands before God as an individual – that is, as absolutely isolated – and it is not clear how there could be a neighbor for the human who conceives of himself or herself as a creature of God in this radical sense. The neighbor would possess no direct relevance for the individual standing alone before God” (BRACHTENDORF, 2012, p. 483; tradução nossa). Aliás, em sua obra *A Condição Humana*, Arendt afirma o amor como um sentimento antipolítico, devido à relação de exclusividade que ele propicia entre o amante e o amado, impedindo, desta maneira, que o amante enxergue um além-mundo, uma exterioridade ao seu amor (ARENDR, 2014, p. 299-300).

¹²⁰ Esta origem comum não reduz a relevância da *dilectio proximi*, ao contrário, a justifica, apontando o motivo pelo qual o outro deve ser amado, motivo este que não está no amor em si, mas naquilo que o gera.

¹²¹ Entendemos ser de grande relevância apontarmos as implicações teológicas sobretudo porque elas fazem coro com a crítica ao próprio trabalho de Arendt. Afinal, nem todos concordam com sua visão de que Agostinho era apenas um filósofo. Além disso, a leitura que ela realizou da ética agostiniana e as contradições que apontou resultam de alguns equívocos com relação à compreensão da doutrina cristã.

Hannah Arendt (1997, p. 44; ARENDT, 1996, p. 44) percebe a mudança de cenário ao investigar o paradoxo que a ordem do amor impõe à estrutura do desejo (*appetitus*) no contexto da *caritas*. Se esta estrutura é insuficiente para explicar a dinâmica trinitária do amor, existe algum outro raciocínio que Agostinho realiza para esclarecer este movimento? A resposta a esta pergunta foi explorada por Arendt na segunda parte de sua tese. Acerca deste novo cenário no pensamento de Agostinho, Scott e Clark escrevem: “Agostinho modifica o terreno a partir de uma paixão-guiada pela *caritas* que busca uma união futura com o Criador para uma *caritas* ‘inteiramente diferente’ motivada pela memória e gratidão pela própria vida” (SCOTT; CLARK, 1996, p. 181; tradução nossa). No entanto, gostaríamos de entender também se Agostinho busca, nesta forma alternativa da *caritas*, mudar completamente sua linha de raciocínio ou se apenas percebe a necessidade de tornar sua visão mais clara às suas leitoras e leitores? Esta é uma pergunta importante tendo em vista que, diante deste novo plano de reflexões, Hannah Arendt estaria analisando um novo conceito de caridade ou se trata apenas de uma forma diferente de explicá-la? Qual é a relação entre os dois pontos de vista em que, no primeiro, a *caritas* é tratada como uma estrutura do desejo e, no segundo, ela é vista a partir da discussão agostiniana a respeito do tempo e da memória? Esta questão nos acompanhará em nossa interpretação e análise desta parte da tese.

No início da segunda edição de sua tese, Arendt explica que:

[...] onde o amor é definido como desejo, o ser humano direcionou a sua conduta no mundo presente a partir do futuro. Seu modo presente de existência foi de esperança e antecipação. No entanto, pela virtude do amor ele pode antecipar a posse do ‘Bem Supremo’ e, ao retornar, como se tivesse vindo da eternidade, ele pode, objetivamente, estabelecer a ordem e a extensão do desejo a ser conferido às coisas deste mundo. *Neste ordenamento, o amor de si originário e, com ele, o amor ao próximo, são ignorados*. Apesar de todos os desejos não somente objetivarem alguma coisa, mas se referirem novamente ao sujeito que procura a felicidade, a realização antecipada do ‘Bem Supremo’ do indivíduo, o qual se localiza no futuro absoluto, apaga o amor de si, portanto, invalida todas as normas e motivações presentes para amar e desejar (ARENDT, 1996, p. 45; grifo nosso; tradução nossa)¹²².

¹²² “[...] where love was defined as desire, man took the bearings for his conduct in the present world from the future. His present mode of existence was hope and anticipation. However, by

Para a filósofa alemã, a estrutura do amor como desejo possibilita ao amante encontrar a Sabedoria mas, para isso, ele precisará ultrapassar e até anular a si mesmo e ao próximo para ser capaz de enxergar a Deus e se manter nele. Esta dinâmica impossibilita o desenvolvimento de qualquer relacionamento humano entre indivíduo-indivíduo e indivíduo-mundo. Entretanto, um caminho ainda parece estar em aberto e que surge quando o amante retorna ao mundo, desta vez sob nova perspectiva. É somente “a partir do bem supremo atingido, que esta relação [amor de si e amor ao próximo] encontra seu verdadeiro lugar” (ARENDR, 1997, p. 65), tendo como via a própria ordem do amor. Por outro lado, é preciso estar atento ao fato de que, aquilo que está fora da expectativa derivada do futuro antecipado recebe, na *ordinata dilectio*, menor valor, devendo, portanto, ser desejado de outra forma – como uso (*uti*) e não como fruição (*frui*). Ora, de que modo poderemos então validar o mandamento cristão e visualizar o amor como um vínculo social por intermédio do desejo? A autora esclarece que: “O mandamento ‘ame ao seu próximo como a ti mesmo revelou-se como sem sentido se o amor é definido como desejo, isto é, como uma emoção cujo objeto, por definição, reside no futuro” (ARENDR, 1996, p. 45; tradução nossa)¹²³. Deste modo, ela mesma conclui (ARENDR, 1996, p. 45), desconstruindo e refutando a definição agostiniana de amor (AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 35, 2), que o amor não pode ser conceituado apropriadamente apenas como desejo se quisermos analisar seu papel dentro da *vita socialis*¹²⁴.

virtue of love he could anticipate the possession of the ‘highest good’, and by returning, as it were from eternity, he could objectively establish the order and the extent of desire to be bestowed on the things of this world. In this ordering, the original self-love and with it the love of his neighbor were bypassed. Even though all desires not only aim at something but refer back to the subject that seeks happiness, the anticipated attainment of man’s ‘highest good’, which lies in an absolute future, blots out self-love and thus invalidates all present standards and motivations for love and desire”.

¹²³ “The commandment ‘Love thy neighbor as thyself’ disclosed itself as meaningless if love is defined as desire, that is, as an emotion whose object by definition lies in the future”.

¹²⁴ Talvez aqui caiba uma crítica à análise da autora, dado que ela generaliza inserindo a caridade e a cobiça no mesmo conjunto chamado de amor. O problema que a autora expressa é claro, o amor agostiniano, na forma da *caritas*, não pode ser adequadamente compreendido em sua relação com o próximo e na relação do amante consigo mesmo pois, nesta forma, impera a ordem do amor (*ordinata dilectio*). O mesmo não ocorre com a cobiça, em que as relações intersubjetivas bem como do próprio amante com o mundo estão presentes e aparentes, ainda que de forma desordenada. Esta última relação pode ser vista na autobiografia do bispo de Hipona, na qual ele narra que antes de se encontrar na caridade, ele viveu muitos anos na cobiça (AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 6). Nesta vida anterior à conversão ele passou por uma terrível perda de um amigo, que lhe ensinou o perigo de se colocar no outro o fim último do desejo (AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 4).

Devemos observar que, no interior da análise da autora acerca deste novo contexto do amor, não parece que ela está trabalhando com um conceito totalmente novo de *caritas*, o qual se diferencia integralmente do que foi investigado na primeira parte. Não é como se houvesse uma *caritas-appetitus* e uma *caritas-temporalis*. Trata-se, neste caso, de duas perspectivas interligadas em que a caridade, como sentimento único, assume uma posição de destaque¹²⁵. Na perspectiva do desejo entendemos de que forma a caridade propicia o contato do amante com Deus a partir da ânsia, do apetite por aquilo que o tempo não pode tomar para si, ainda que ela não nos forneça informações sobre como o amante caridoso pode se ligar a si mesmo e ao próximo após retornar ao presente. Já na perspectiva do tempo e da memória a caridade aparece no contato inicial do amante com Deus¹²⁶. Antes de amar a Deus, o indivíduo precisa conhecê-lo, identificá-lo. Hannah Arendt entende que este processo se desenrola através do tempo e do espaço, além de não ser demarcado por uma ânsia pelo eterno, como ela mesma esclarece: “O desejo implica também um amor *que não é uma relação desiderativa*, mesmo que não o inclua no amor ordenado senão apenas como um elemento bem posicionado” (ARENDR, 1997, p. 65; grifo nosso). Este horizonte temporal do amor está inserido no campo do desejo, embora esteja fora da *ordinata dilectio*. Assim, a acompanharemos em seu intento com fins de entender de que forma a *dilectio proximi* está presente neste horizonte.

Hannah Arendt entende, como foi exposto no segundo capítulo desta dissertação, que o desejo possui dois movimentos sendo, de tal maneira, uma via de mão dupla (ARENDR, 1996, p. 45). Ao mesmo tempo em que ele se projeta para frente, com o objetivo de possuir determinado objeto, ele também retorna ao indivíduo, amante, à sua vontade de ser feliz. Desta forma, é um caminho que vai desde aquele que ama para o objeto em vista (desde-para), retornando ao amante. No desejar o indivíduo “precisa perder a referência

¹²⁵ “[...] todos os desejos parecem contar com um tipo de amor que é não-desejoso” / “[...] all desires seem to reckon with a kind of love that is nondesirous” (ARENDR, 1996, p. 45; tradução nossa).

¹²⁶ Infelizmente a ligação entre os dois contextos do amor não é devidamente explorada pela autora, que deixa a relação entre ambos subentendida passando, instantaneamente, a tratar do conteúdo que lhe interessa. Ela apenas informa que a relação desiderativa exige um amor que não é determinado pelo desejo (ARENDR, 1997, p. 65), isto é, que a própria estrutura do desejo requer um amor que não é definido pelo mesmo.

original de volta ao desejo de si mesmo no próprio processo do desejo por causa de sua absoluta falta de fiabilidade” (ARENDDT, 1996, p. 45; tradução nossa)¹²⁷.

Podemos entender, a partir da visão de Arendt, que no desejo de si a busca pela felicidade ameaça o próprio desejar dado que o amante não pode confiar em si próprio para alcançar sua meta final. Não faz sentido desejar-se e, simultaneamente, desejar ser feliz, uma vez que este desejo implicaria na posse da própria vida determinada pela perda através da morte – como o próprio bispo de Hipona questiona: “Procurais a vida feliz, onde nem sequer vida existe?” (AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 12). É um paradoxo da existência humana. O ser humano quer ser feliz em um mundo onde sequer pode firmar seus pés. A felicidade, em si mesma, implica a plenitude¹²⁸, uma condição que está disponível apenas aos que não estão sujeitos ao tempo e às vicissitudes da vida. É por isso que, na filosofia agostiniana, a felicidade é encontrada apenas em Deus, expressa por meio de toda a sua imutabilidade.

Poderíamos afirmar, então, que a ideia e a esperança terrena da felicidade são ilusões da mente humana? Na projeção para um futuro absoluto, a existência presente deixa de ter valor e se direciona integralmente para a esperança, a expectativa da fruição (*frui*), ao local onde reside a vida feliz. No entanto, como saber que este futuro esperado é certo e confiável? O que garante que, na espera dele, é possível realmente alcançar a felicidade almejada? É neste momento que entra o novo contexto do amor, a *rememoração*. A filósofa alemã argumenta:

[...] para poder esperar o futuro da vida feliz do desejo, *é preciso já ter tido a experiência dessa vida*, mesmo antes de tudo aquilo sobre o qual o desejo pode recair, ainda que este seja sempre dirigido para o futuro. Este já-vivido da vida feliz exprime-se nesta particularidade do amor, já enquanto desejo, de remeter

¹²⁷ “must lose the original reference back to the desiring self in the very process of desire because of its utter unreality”.

¹²⁸ Agostinho também menciona o conceito de plenitude (presença de sabedoria) como o antônimo perfeito de indigência (ausência de sabedoria) em sua discussão na obra *A Vida Feliz*. De acordo com o seu argumento, existem aqueles que carecem de sabedoria, sendo estes os infelizes, os indigentes. Considerando a carência como a “palavra que significa ‘não possuir’” (AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, IV, 29), o indigente, ou estulto, é assim denominado por não possuir a sabedoria, logo a felicidade. Ao contrário, também existem aqueles que, preenchidos por sabedoria, são felizes. Estes alcançaram a plenitude, visto que a sabedoria, para Agostinho é não precisar de mais nada além da própria sabedoria (AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, IV, 31 e 33). Portanto, não só podemos afirmar, a partir do raciocínio do bispo de Hipona, que a felicidade implica a plenitude como a felicidade é, por si, plenitude de sabedoria na alma.

para o que é anterior. *Este reenvio é um reenvio para o passado que permite por si só à vida feliz entrar no campo do desejo, e, portanto, ser projetada no futuro* (ARENDDT, 1997, p. 66; grifos nossos).

Nos recordemos que, na primeira parte de sua tese, Arendt afirma que “o desejo dirige-se para um mundo conhecido” (ARENDDT, 1997, p. 17)¹²⁹. A felicidade projetada ao futuro absoluto já é conhecida pelo amante e, por isso mesmo, ele a deseja. No entanto, como conhecer esta felicidade pela qual ele anseia? O bispo de Hipona também realiza este mesmo questionamento, ao indagar de onde veio a ideia de felicidade a ponto dela ser buscada com tamanha ânsia:

Como procurar a vida feliz? Não a alcançarei enquanto não exclamar: ‘Basta, ei-la’. Mas onde poderei dizer estas palavras? Como procurar essa felicidade? Como? Pela lembrança, como se a tivesse esquecido, e como se agora me recordasse que a esqueci? Pelo desejo de travar conhecimento com uma vida, para mim incógnita, ou porque nunca a cheguei a conhecer, ou porque já a esqueci tão completamente, que nem sequer me lembro de a ter esquecido? Então, não é feliz aquela vida que todos desejam, sem haver absolutamente ninguém que não a queira? *Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para a amarem?* (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 20; grifos nossos).

O autor conclui, logo depois, que não pode afirmar de onde veio nossa ideia de felicidade, porém este questionamento o levará à proposta da rememoração e da memória. Isto significa que, embora o amante não possa avaliar se deseja a vida feliz porque, em algum momento, sua alma foi feliz, a ideia de felicidade consta como uma recordação tendo em vista que ele deseja a vida feliz por saber o que ela é. Afinal “se não a conhecêssemos, não a podíamos amar” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 20). Logo, a expectativa da eternidade, sob a ótica da reflexão agostiniana (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 20 e 21), não é infundada e tampouco se fia em uma convicção cega. Ela deriva de uma identificação de si em relação a Deus por intermédio da ideia de felicidade, e se resume, em último termo, de uma vontade humana, natural, de estar nele¹³⁰. Esta

¹²⁹ Na segunda edição da tese, Arendt também pontua: “Eu só posso procurar aquilo cuja existência eu tenho algum tipo de conhecimento” / “I can only seek that thing of whose existence I have some kind of knowledge” (ARENDDT, 1996, p. 46; tradução nossa).

¹³⁰ Nas *Confissões*, Agostinho explora bastante esta relação do amante com Deus por meio de sua própria experiência de vida – sendo este, conforme explicamos, um dos pontos que despertou o interesse de Arendt por estudá-lo. Em um dos trechos ele visualiza que o espaço onde a alma deve estar é o local de onde ela veio. Para demonstrar isso, ele utiliza o verbo

identificação ocorre através da recordação da experiência da felicidade em momentos de alegria.

Ora, nós, tendo conhecimento da felicidade, amamo-la. Mais ainda: queremos *possuí-la*, para sermos felizes. [...] Recordá-la-emos, então, como a alegria? Sim, talvez. Lembro-me da alegria passada, mesmo quando estou triste e penso na felicidade, quando me encontro desolado. Nunca vi, nem ouvi, nem cheirei, nem gostei, nem apalpei a alegria com os sentidos corporais. Simplesmente a experimentei na alma, quando me alegrei. A ideia de alegria enraizou-se-me na memória para mais tarde a poder recordar, umas vezes com enfado, outras com saudade, segundo as circunstâncias em que me lembro de ter estado alegre (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 21).

Agostinho imagina a memória como um palácio da alma onde estão guardadas inúmeras imagens as quais são requeridas em diversos momentos da vida para nos lembrar de conhecimentos, ideias, experiências e Deus (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 8). Para ele, algumas imagens, ao serem chamadas, surgem com facilidade em nossa mente, outras se confundem dentre as várias que se apresentam, se tornando de difícil identificação. Estas representações resultam de impressões geradas a partir das percepções sensíveis e das coisas que o indivíduo aprendeu ao longo de sua história. Assim, o “grande receptáculo da memória – sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão – recebe todas estas impressões, para as recordar e visitar quando for necessário” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 8). Por consequência o autor (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 8-19) entende existirem vários tipos de memórias dentro deste palácio, várias formas de recordar e várias espécies de representações.

Hannah Arendt aprofunda-se no tema da memória ao inserir o elemento do tempo, o qual está em intensa e contínua comunicação com o ato de

redeãs (AUGUSTINI. *Confessionum*, IV, 11, 16) – que significa “voltes, retornes” na seguinte passagem: “Não sejas vã, ó minha alma, nem ensurdeças o ouvido do coração, com o tumulto da tua vaidade. Ouve também: *o mesmo Verbo clama que voltes* [redeãs]. O lugar do descanso imperturbável está onde o Amor não é abandonado, a não ser que o Amor nos abandone primeiro” (AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 11). A cobiça se trata de um distanciamento voluntário de Deus, movimento este guiado pela vontade do próprio indivíduo, que busca nas coisas do mundo a felicidade. Da mesma forma o retorno, o aproximar-se de Deus, também é consequência de uma ação voluntária e guiada pela mesma vontade de ser feliz. A decisão é uma: ou nossa alma descansa no mundo ou ela retorna e descansa em Deus. A escolha por qualquer uma das opções implica em total mudança de comportamento com relação a si, ao próximo e ao mundo.

rememorar. Ela (ARENDR, 1997, p. 66) demonstra existirem dois paralelos de recordação da vida feliz: (i) a memória de um passado extramundano e (ii) a memória de fatos em que a felicidade foi vivenciada no tempo e espaço do mundo. Em seguida, comenta:

Este paralelismo diz qualquer coisa de bem preciso sobre o modo de recordar extramundano: a vida feliz não é rememorada como puro passado, que enquanto tal não a nada obriga a vida factual; *ao contrário, ela é, enquanto passado rememorado, uma possibilidade do futuro* (tal como, nos momentos de tristeza, nos recordamos da alegria a partir da experiência que se teve como um possível que pode ser reencontrado em momentos actuais de tristeza) (ARENDR, 1997, p. 67; grifo nosso).

É esta possibilidade que torna a esperança factual, presente no mundo. A mecânica da memória, segundo Arendt, faz com que o passado se oriente para o futuro constantemente, se transformando em uma *possibilidade* de realização presente. “O passado é presentificado pela memória como aquilo através do qual se pode refazer a experiência” (ARENDR, 1997, p. 67). Um fato vivido pode ocorrer novamente, logo, a recordação da experiência traz à tona a expectativa de que aquela situação se apresente em uma nova situação de vida. “O passado é guardado na memória porque nesta presentificação torna-se um *dever* possível” (ARENDR, 1997, p. 67; grifo nosso). No entanto, observemos que estamos trabalhando aqui com o conceito de *expectativas* e não de concretizações. O fato de que algo pode se tornar concreto não implica, automaticamente, que ele se realizará na história presente, mundana e temporal do indivíduo. No caso da vida feliz, parte do argumento é que sua plenitude permanece como expectativa enquanto a vida mundana for mortal, o que não o impede de saber como ela será¹³¹.

A relação entre desejo, memória e tempo está elucidada na seguinte afirmação: “é da natureza da memória transcender a experiência presente e

¹³¹ “No entanto, ‘é realmente maravilhoso (*mirabile*) que a mente humana possa ver, por si própria, o que ninguém vê,’ por exemplo, ‘o que significa ser justo’. Da mesma forma nós, que procuramos a vida feliz e não temos como saber o que ela é, sabemos de sua possível existência a ponto de procurá-la e desejá-la. A forma como entendemos como é a vida feliz é sabendo que ela seria impossível se a imortalidade fosse incompatível com a natureza humana” / “However, ‘it is indeed wondrous (*mirabile*) that the mind should see in itself what it saw nowhere else,’ for example, ‘what is means to be just.’ In the same way we who seek the happy life and have no way of knowing what it is like know enough of its possible existence to seek and desire it. The way we know what the happy life is like is to know that it would be impossible if immortality were incompatible with human nature” (ARENDR, 1996, p. 46; tradução nossa).

guardar o passado, assim como é da natureza do desejo transcender o presente e alcançar o futuro” (ARENDR, 1996, p. 47; tradução nossa)¹³². Ora, sem a memória, o desejo da vida feliz sequer existiria pois o indivíduo não saberia o que ela significa – mais uma vez lembrando que a ânsia (*appetitus*) se dirige somente a um mundo conhecido pelo amante. Por outro lado, sem o desejo (*appetitus*), a atividade da memória seria de pouca ajuda, uma vez que o amante não teria o motor interior que o impulsionaria em direção àquilo que conhece. Neste último caso, ele apenas se recordaria *sem querer* possuir as coisas ao nosso redor. “Somente porque esta recordação precisa, na verdade, transcender a vida presente neste mundo que ela pode se tornar a garantia para um futuro transmundano” (ARENDR, 1996, p. 47; tradução nossa)¹³³. Com a atuação da memória em conjunto com o desejo o indivíduo poderá, enfim, esperar pela plenitude da vida feliz. Neste último raciocínio da filósofa podemos identificar, portanto, uma relação intrínseca entre o desejo e a memória, além de já anteciparmos a dinâmica que fomenta a *caritas* agostiniana. Este é um primeiro passo de compreensão antes de alcançarmos o raciocínio que nos levará ao amor de si e amor ao próximo.

A autora explica que, embora a vida feliz seja algo que todos desejamos, não é este desejo que acionará a memória (ARENDR, 1997, p. 68). Ao buscar a felicidade a pessoa não rememora de onde a sua ideia veio para, em seguida, a procurar. Ela apenas a deseja. No entanto, a memória é um elemento essencial para que o amante possa alcançar aquilo que tentará identificar: sua origem. Esta origem está acessível somente através de suas lembranças a partir da projeção que ele realiza do sentido que a felicidade possui. “A vida feliz encontra-se, em primeiro lugar, na memória; através dela, o homem está em relação com o seu ser mais apropriado, a sua origem” (ARENDR, 1997, p. 68). Nesta origem, o futuro amante se descobre ao questionar de onde veio e, ao se descobrir, descobre a Deus, seu Criador. “Passarei, por, além da memória, para poder atingir Aquele que me distinguiu dos animais e me fez mais sábio que as aves do céu. *Passarei, então, para além da memória, para Vos encontrar*”

¹³² “it is the nature of memory to transcend present experience and guard the past, just as it is the nature of desire to transcend the present and reach toward the future”.

¹³³ “Only because this recollection actually must transcend the present life in this world can it become the guarantee for a transmundane future”.

(AGOSTINHO. *Confissões*, X, 17; grifo nosso). Hannah Arendt entende ser este o verdadeiro conteúdo do desejo humano de ser feliz: o querer estar em Deus (ARENDR, 1997, p. 68-69) ¹³⁴.

3.1.2 Caridade e cobiça em um novo contexto

Finalizamos o tópico anterior trabalhando a questão da memória e como ela está vinculada à rememoração do momento em que o amante foi criado, isto é, da identificação de si como ser-criatura e que, portanto, é dependente de seu Criador. A autora entende que esta recordação envolve “ultrapassar todas as experiências intra-mundanas que estão à sua [do amante] disposição, e, por outro lado, é reenviado para a última fronteira do passado, ou seja, para a sua origem última” (ARENDR, 1997, p. 68). Ainda de acordo com ela (ARENDR, 1996, p. 48), a vida feliz é o que possibilita a ativação e abertura da memória extra-mundana, para a possibilidade do encontro do amante com Deus, seu Criador¹³⁵, conforme a autora resume:

E o que leva à memória, ao recolhimento e à confissão não é o desejo pela ‘vida feliz’ – embora a felicidade também possa ser descoberta e, acima de tudo, garantida como legítima apenas na dimensão da memória – mas a busca pela origem da existência, a busca pelo Uno que ‘me fez’. Consequentemente, transcender estas faculdades da percepção, as quais nós temos em comum com os animais, e elevando gradualmente ‘para Aquele que me fez’, Agostinho chega aos ‘campos e vastos palácios da memória’. Ali ele encontra a noção de ‘vida feliz’, a qual é sua origem e como tal é a quintessência de sua existência. O futuro absoluto se torna o passado último e o caminho para alcançá-lo é através da rememoração. Recordando um passado que é anterior a todas as possibilidades da terra, experiência mundana, o homem que foi criado e não fez a si mesmo encontra

¹³⁴ “Somente o ligame retrospectivo ao Criador dá à criatura aquilo que determina o seu ser, pois o tem em si, antes mesmo do acto do Criador (*ratio creandi hominis*). É apenas nesta relação retrospectiva na origem que todo o amor (*dilectio*) adquire o seu sentido, porque é nele, nas razões eternas (*rationes sempiternae*), que se encontra o sentido imperecível de todo o ser terrestre” (ARENDR, 1997, p. 69).

¹³⁵ “[...] o Criador é externo e anterior ao homem. O Criador está *no* homem apenas em virtude da memória humana, a qual o inspira a desejar a felicidade e com ele uma existência que poderia durar para sempre” / “[...] the Creator is both outside and before man. The Creator is *in* man only by virtue of man’s memory, which inspires him to desire happiness and with it na existence that would last forever” (ARENDR, 1996, p. 49; grifo da autora; tradução nossa).

o limite máximo de seu próprio passado – seu próprio ‘de onde’ (ARENDT, 1996, p. 49; tradução nossa)¹³⁶.

A rememoração se inicia a partir do momento em que o amante escolhe recolher, em sua memória, tudo o que o dispersava de Deus (ARENDT, 1996, p. 48; ARENDT, 1997, p. 68). A memória destas paixões acumuladas na vida do amante, e que foram suscitadas pela cobiça somada à busca pelo Criador, levam à *confissão* do indivíduo por ser este o momento em que ele se reconhece em toda a sua fragilidade e dependência. Neste encontro com o Criador o amante se encontra também. Arendt visualiza o *amor sui* no ambiente da *caritas* como consequência do próprio *amor Dei* (amor a Deus): “O homem ama-se a si próprio relacionando-se com Deus enquanto seu Criador” (ARENDT, 1997, p. 69), o que leva o amante à descoberta do verdadeiro sentido de sua própria existência, a qual reside em sua relação com o Criador.

No campo da rememoração a morte adquire novos significados. Para a autora, a morte assume uma dualidade de sentidos em que (i) sinaliza o fim definitivo da própria vida que a antecede e (ii) confere relevância à existência do amante (ARENDT, 1997, p. 88). Arendt compreende que estes dois sentidos se complementam de modo que o ato de regressar a si seja realizado tendo a morte como referência para a própria origem (ARENDT, 1997, p. 86). O fim (*finis*) é o que determina a existência de um início, e a vida tende para este término. Nesta tendência ela encontra-se a si mesma na origem, não porque origem e fim sejam

¹³⁶ “And what leads to remembrance, recollection, and confession is not the desire for the ‘happy life’ – although happiness, too, can be discovered and above all guaranteed as legitimate only in the dimension of memory – but the quest for the origin of existence, the quest for the One who ‘made me.’ Hence, transcending the faculties of perception, which we have in common with the animals, and rising gradually ‘to Him who made me,’ Augustine arrives at ‘the camps and vast palaces of memory.’ There he finds the notion of the ‘happy life,’ which is his origin and as such the quintessence of his being. The absolute future turns out to be the ultimate past and the way to reach it is through remembrance. By recalling a past that is prior to all possibilities of earthly, mundane experience, man who was created and did not make himself finds the utmost limit of his own past – his own ‘whence.’” Uma breve ressalva cabe neste trecho. Na segunda edição de sua tese Hannah Arendt utiliza o verbo *recollect*, palavra que, em português, pode ser traduzida por lembrar ou recordar. No entanto, o significado do verbo utilizado pela autora se aproxima de um sentido mais literal, isto é, de recolher, ainda que na tradução portuguesa da versão original a autora se refira ao termo “recordar-se” (ARENDT, 1997, p. 68). De todo modo, o processo da confissão envolve, sobretudo, recolher as memórias provenientes da dispersão e trazê-las para frente, para o presente. Estas memórias impulsionarão o indivíduo a um novo patamar da memória, que o motiva à busca pela vida feliz. Sem esse recolhimento das lembranças, dos fatos ocorridos antes do indivíduo alcançar a caridade (*caritas*), não é possível realizar a *confissão*, sendo esta prática fundamental para que o amante possa identificar o verdadeiro caminho para a felicidade.

equivalentes, mas porque sejam dois polos vinculados entre si. Sem o regresso, a morte possui apenas um sentido, o de condução para o nada, para a não-vida¹³⁷. É esta relação retrospectiva que fará com que o amante caridoso seja capaz de ultrapassar a morte: “A relação retrospectiva vai até antes do mundo, a vida volta aí antes do mundo. *O que esta relação retrospectiva procura é este facto independente do já-não [fim] absoluto da morte*” (ARENDR, 1997, p. 86; grifo nosso). Encontrando o seu fim, o indivíduo é guiado à sua origem e, neste instante, ele encontra aquilo que delimita a sua vida, a eternidade. “O *carácter original* de limite que tinham o princípio e o fim quando eram o limite último face ao ainda-não ou ao já-não, limite que, por si só, levava à procura de si (*se quarere*), é invertido ao longo dessa procura; *princípio e fim são limitados pela eternidade*” (ARENDR, 1997, p. 91; grifos nossos). No entanto, este envolvimento por uma dimensão atemporal só ocorre quando o indivíduo se encontra e, ao encontrar-se, depara-se com aquele que o criou.

É importante ressaltarmos que a origem não surge com o regresso do indivíduo, ela já está aí dada, existente desde antes do mundo, tendo em vista que esta origem é a própria relação entre Criador-criatura¹³⁸. A procura pelo ser-feliz não é apenas uma jornada da *caritas*, mas também da *cupiditas*. Aliás, ela se inicia naquele que se considera habitante *no* mundo, isto é, amante cobiçoso. É nela que este indivíduo é capaz de ultrapassar-se a si mesmo como ser mundano reconhecendo-se, em uma segunda etapa, no Criador. Deste modo, embora o regresso a si seja um processo disponível a todos e é considerado ser o que determina o ser humano como criatura, ele só se efetiva “quando a morte

¹³⁷ Com relação à ideia de morte, a autora associa as discussões realizadas por Agostinho e Martin Heidegger. Ao entender a morte como o que demarca a efemeridade da vida humana (ARENDR, 1996, p. 90), ela visualiza que, a princípio, o fim “é compreendido como o nada verdadeiro, irrevogável, para o qual a vida se precipita constantemente e do qual apenas o regresso (*reditus*) pode salvá-la” (ARENDR, 1996, p. 88). No entanto, um segundo significado se acrescenta ao original, derivado do pensamento agostiniano, em que a morte desperta o horizonte da esperança sendo, por isso, “o ponto onde a vida esbarra com a eternidade” (ARENDR, 1996, p. 88). Ora, embora estas duas acepções da morte se diferenciem entre si em, sobretudo, termos temporais, elas estão presentes na vida humana, orientando sua trajetória até o encontro do amante com o Criador e no próprio retorno deste à sua vida no mundo. De acordo com Agostinho: “Aquele cuja alma não morre para este mundo e não começa a se moldar pela verdade incorrerá numa morte mais grave que a do corpo” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 20). Deste modo, a ameaça da morte direciona o indivíduo para aquilo que ela não pode tomar, que é a própria vida em ligação direta com o Criador.

¹³⁸ “O Criador, do qual depende a existência da criatura, está aí antes de que a criatura escolha” (ARENDR, 1996, p. 94).

reenvia a criatura à esta ligação estrutural” (ARENDR, 1997, p. 93), isto é, ao se deparar com a certeza de seu fim, o amante recorda de sua origem¹³⁹.

No capítulo anterior, comparamos a caridade (*caritas*) e a cobiça (*cupiditas*) em suas respectivas semelhanças e diferenças a partir da estrutura do desejo. Da perspectiva da memória e do regresso temporal a si, estas duas formas de amar recebem novos traços que as identificam. Apesar de ambas serem caracterizadas pela busca do indivíduo por algo que o identifique existencialmente, pelo que ele é, Hannah Arendt descreve que, na cobiça, o “amor do mundo (*dlectio mundi*) nunca é uma escolha (*electio*), visto que o mundo já está sempre aí e o amor do mundo é dado naturalmente” (ARENDR, 1997, p. 94). A escolha é, portanto, uma característica exclusiva da caridade na qual a decisão do amante resume-se em querer ou não ultrapassar o plano do mundo, em investigar “aquilo que o mundo não oferece ele próprio” (ARENDR, 1996, p. 94). É um arbítrio¹⁴⁰ no qual a “criatura reconhece-se como criatura escolhendo na caridade o Criador” (ARENDR, 1997, p. 94).

Esta escolha é derivada, segundo a autora, do próprio encontro do amante com a morte, com a finitude de sua vida. “A morte, que só ela, exceptuando Deus, tem o poder de subtrair o homem ao mundo, reenvia à eleição no seio do mundo” (ARENDR, 1997, p. 95). Deste modo, ao mesmo tempo em que ela significa fim, também implica a decisão por renunciar ou não ao mundo que o amante habita e constitui (ARENDR, 1997, p. 80-81). A morte é tratada por Arendt como sendo, desta maneira, inteiramente negativa pois se expressa como o advento da separação em que ela cumpre o papel de destruir qualquer

¹³⁹ Precisamos destacar que existem dois processos diferentes aqui: (i) o indivíduo recorda de sua origem tendo como pressuposto a sua ideia, já formada na memória, do que é a vida feliz e (ii) este despertar para a recordação, para o retorno à origem se dá por meio do encontro do indivíduo com a própria certeza da morte. Apesar de Hannah Arendt não estabelecer uma clara sucessão de eventos, é importante observarmos que eles não são um e mesmo fenômeno, mas uma cascata de ocorrências.

¹⁴⁰ O uso do termo ‘arbítrio’ foi proposital e é conforme a própria concepção agostiniana de livre-arbítrio em que ela significa uma vontade livre. Esta vontade confere ao indivíduo a possibilidade de escolher e tomar decisões acerca de sua própria vida, de acordo com o bispo de Hipona: “Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 16,34). De acordo com ele, nesta escolha, o indivíduo pode encaminhar-se por um bom caminho, o que resulta na caridade, ou por um mau caminho, que o guiará à cobiça, provocando uma série de consequências segundo o caminho escolhido (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 14, 30).

relação que o indivíduo poderia desenvolver – ou desenvolveu – com o ambiente em que nasceu e, por isso, vive (ARENDDT, 1997, p. 95).

No entanto este retorno a si e, conseqüentemente, à origem, provocado pela morte, é apenas inicial e, para a filósofa alemã, não promove por si só a ruptura necessária e permanente com o mundo, ainda que seja um requisito essencial para que o regresso definitivo ocorra. Em suas *Confissões*, Agostinho demonstra quantas vezes ele se aproximou da fé cristã e por quantas recaídas – retorno ao mundo – ele passou até assumir e se entregar a Deus de forma convicta, como ele mesmo afirma: “A nossa firmeza só é firmeza quando *Vós nela estais*; mas quando depende de nós, então é efemeridade” (AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 16; grifo nosso). Ora, o processo da rememoração e da identificação de si como criatura não equivale, de forma alguma, com a permanência no Criador dado que, uma etapa essencial da busca pela verdadeira Sabedoria ainda não foi realizada: o abandono do mundo. Na análise de Hannah Arendt, somente através da caridade é possível que esta renúncia seja efetivada, o que implica também a recusa de si mesmo (ARENDDT, 1997, p. 112).

No simples regresso encontramos aí uma lei, divina, que impera sobre nós, sobre nossa consciência. É uma lei que tenta nos arrebatrar do mundo:

Como a consciência vem de Deus, é através dela que se efectua a relação retrospectiva direta. A lei, no ‘nada cobiçarás’, exige que o homem se desligue de tudo o que é criado, do mundo no sentido mais lato. Todo o próprio mundo constituído pelo homem no hábito, tornado independente do Criador, cai sobre o poder da concupiscência (ARENDDT, 1997, p. 102).

Esta lei que movimenta o amante em favor da vontade de Deus entra em oposição direta com o mundo, com a lei humana ou, como o bispo de Hipona nomeia, lei temporal. Quanto à dinâmica entre estes dois comandos, Agostinho esclarece que todos “os que se submetem à lei temporal *não podem entretanto se isentar da lei eterna* [...]”. Quanto àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 15, 31; grifo nosso). Deste modo, enquanto o amante não concretizar a renúncia do mundo, duas leis estarão agindo sobre ele, provocando o que

Agostinho chamava de luta entre vontades¹⁴¹. Assim, “Tornar-se estranho ao mundo (*die Entfremdung von der Welt*) é essencialmente sair (*eine Entfremdung*) do hábito” (ARENDR, 1997, p. 103), isto é, se distanciar da concupiscência e se aproximar da verdade.

Diante do fato de que somente ao Criador é entregue a coincidência entre as faculdades do querer e do poder, o ser humano se depara, de acordo com Arendt, com sua maior deficiência, aquela que o limita enquanto criatura, que se traduz na falta de poder: “Como a criatura *não pode poder*, torna-se uma vez mais e num sentido ainda mais decisivo, dependente do Criador” (ARENDR, 1997, p. 107; grifo nosso). Para a autora, esta inadequação é o que chamamos de pecado, sendo este o elemento que confronta a criatura com a vergonha de sua própria insuficiência (ARENDR, 1997, p. 107). Se trata, portanto, de uma atualização da experiência anterior da lembrança, em que o amante, já reconhecido como criatura, se vê como impotente e dependente daquele que o criou. Outra identificação surge daí, na qual ele não é só o criado como o limitado em sua própria vontade.

A lei que, sendo de Deus, também está em nós, a exigência imanente à nossa existência, traz à luz a deficiência da criatura e reenvia-a ao Criador. [...] Descobrir a sua natureza pecadora que não tem lugar no ser criado por Deus e o movimento de retorno que daí deriva, submete de uma nova maneira a criatura a Deus, mas enquanto pecadora. [...] O retorno àquilo que existia antes de todas as coisas inverte-se para um face a Deus (*coram Deo esse*) no momento em que a criatura descobre a sua deficiência face à exigência necessária que a habita. E esta

¹⁴¹ A luta entre as vontades é, segundo o bispo, um dos maiores reflexos daquela consciência que está em Deus e no mundo ao mesmo tempo. Se trata da pessoa que, embora tenha retornado à origem, ainda não renunciou ao mundo e ao hábito, ação esta decorrente da falta de confiança na vontade divina. Em um dos trechos de suas *Confissões*, ele escreve acerca de sua dificuldade em assumir por completo os votos de castidade, ainda que reconhecesse a relevância dos mesmos. O motivo pelo qual ele entendia ser esta luta tão desafiadora derivava do fato de que seu coração oscilava entre o conforto do mundo e a busca pela verdadeira felicidade fora do mundo: “[...] enquanto os ventos alternavam e impeliam o meu coração para um e outro lado, o tempo fugia e eu retardava em *converter-me* ao Senhor. Adia de dia para dia o viver em Vós, sem, contudo, diferir o morrer todos os dias em mim mesmo. Desejando a vida feliz, temia buscá-la na sua morada. *Procurava-a fugindo dela!*” (AGOSTINHO. *Confissões*, VI, 11; grifo nosso). Enquanto o coração do futuro bispo de Hipona não descansasse plenamente em Deus, aguardando, na expectativa, a fruição, ele não podia se localizar como comprometido com a fé que tanto buscava aderir. Em outro momento ele afirma “[...] não é prodígio nenhum, em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São, pois, duas vontades. *Porque uma delas não é completa*, encerra o que falta à outra!” (AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 9; grifo nosso). A conversão decorre do reconhecimento da deficiência da própria vontade humana. Este é o primeiro passo que leva à graça de Deus.

insuficiência face a Deus encontra-se já no próprio facto de a lei enquanto tal exigir e ordenar. A inadequação do querer e do poder tem como contra-partida a insegurança do querer e do não-querer. [...] Revelando a natureza pecadora que ela não pode, no entanto, suprimir, a lei provoca o novo movimento da conversão para o Criador. Este movimento não é mais uma simples relação com ele, mas um verdadeiro pedido de socorro (ARENDDT, 1997, p. 108-109).

Nesta nova situação, a criatura não vê outra saída senão admitir sua fraqueza e sua dependência do Criador no intuito de adentrar no plano de segurança que, por intermédio da graça, Deus concede a todos que recorrem a Ele. Logo, a graça divina reflete-se no “acolhimento renovado da criatura que ele próprio criou” (ARENDDT, 1997, p. 109), promovendo a reconciliação entre Deus e sua criação. Esta reconciliação resulta, conforme a análise de Hannah Arendt, na conversão e entrega de si ao Criador, acarretando na renúncia do hábito e do mundo (ARENDDT, 1997, p. 111). A vontade permanece incompleta e a criatura continua sendo dependente, contudo, a diferença reside no fato de que a concupiscência é totalmente anulada – ela não mais preenche o espaço que a vontade boa não é capaz de preencher por si só – e a criatura começa a conviver consigo mesma em um novo contexto de vida.

Pelo facto de se virar para Deus de uma nova maneira e mais particularmente para o amor de Deus (*dilectio Dei*), a lei já não exige mais nada e já não é mais temida, pois na aceitação amante do amor de Deus, *o mundo torna-se deserto (aquilo que foi)*, e a concupiscência perdeu assim o seu sentido. Neste acolhimento amoroso, a criatura reconciliou-se com Deus, regressou do mundo para si e renegou o mundo e *a si própria enquanto ser-do-mundo*. Esta renúncia a si própria dá-lhe a verdade autêntica e o sentido do seu ser criatura (ARENDDT, 1997, p. 111; grifos nossos).

Como vimos, a lei de Deus não alivia o fardo do amante se este optar por estar no mundo e não se distanciar dele. Ao contrário, duas leis começam a agitar sua consciência de modo que o amante não consiga distinguir entre qual das vontades deva seguir. Todavia, após a conversão, a lei divina que antes lhe atemorizava com a verdade, se torna o seu novo guia, o qual a criatura deve receber de braços abertos. Ao afirmar sua fraqueza e reconhecer, em Deus, o seu porto-seguro, a criatura não apenas rejeita o mundo como a si própria como parte do mundo, como aquilo que o constitui. É uma libertação que, embora atue

em favor da própria necessidade por segurança e felicidade que a criatura sente, modificará de modo significativo sua relação com o próximo (*dilectio proximi*).

Amar o outro neste novo contexto envolve algumas questões essenciais: existe uma outra pessoa no contexto de isolamento do amante? Se existir, quem é este outro e de que modo o indivíduo poderá encontrá-lo? Sendo o amor ao próximo “a atitude face ao outro *nascida* da caridade” (ARENDT, 1997, p. 113; grifo nosso), ele envolve, essencialmente, a identificação do outro no interior deste plano de dependência do Criador em que a criatura se insere. Antes de avançarmos na discussão precisamos esclarecer que, neste momento, já ultrapassamos a estrutura do desejo uma vez que o princípio central de nossa argumentação se direciona ao retorno à origem. Expressa neste ambiente, a caridade não mais se limita à complicada dinâmica entre *uti* e *frui*. Portanto, a pergunta não é mais como amar o outro sem que ele seja utilizado ou fruído, mas sim, conforme a autora indaga, “como é que o próximo reencontra a criatura que renuncia a si e o que é o próximo neste reencontro?” (ARENDT, 1997, p. 113).

O mandamento permanece duplo¹⁴², o indivíduo deve amar o outro face a Deus e como a si mesmo, no entanto, o dilema aqui é remodelado tendo em vista que, após a atualização de sua condição de dependência, a criatura nega o mundo para afirmar a Deus. Se trata, para Arendt, de um isolamento radical, em que “Aceitando o amor divino, a criatura renega-se a si própria, ama e odeia como Deus” (ARENDT, 1997, p. 113). É uma renúncia que leva a um obscurecimento do próximo, no qual ele é apagado da existência daquele que retornou à origem. No entanto, existe algum momento em que este outro surge novamente no novo contexto em que a criatura está inserida? A filósofa alemã entende que este ressurgimento ocorre da seguinte maneira: “Para aquele que ama (*diligens*), não é mais do que a criatura de Deus, *reencontra* o homem determinado pelo amor de Deus enquanto criado por Deus” (ARENDT, 1997, p. 113; grifo nosso). No preceito da caridade a partir da memória, o próximo se origina em sua relação direta com Deus e, por isso, semelhança com o amante.

¹⁴² “Portanto, o fim do preceito é o amor (1 Tm 1,5), mas *esse amor é duplo*. Tem por objeto a Deus e ao próximo” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 26, 27; grifo nosso). Tanto no desejo como na memória, o mandamento envolve duas figuras básicas: Deus e o outro, as quais devem ser vistas a partir da ótica de uma terceira: o si.

O amor na renúncia ama renunciando a si; isto significa que ele ama todos os homens sem a menor diferenciação, o que para o amor faz do mundo um simples deserto. E este amor ama os outros como a si próprio. Na actualização da relação retrospectiva, a criatura acede ao seu próprio ser. Ela compreende-se, ela que é enquanto vinda de Deus, ao mesmo tempo que indo em direcção a Deus, no seu ser face a Deus. É somente nesta compreensão retrospectiva do próprio ser e do isolamento que aí se realiza que surge o amor fraterno (*frater = proximus*). A condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo. É apenas aí onde me asseguro da verdade do meu próprio ser que posso amar o próximo *no ser verdadeiro ser, no seu ser de criatura, o creatum esse* (ARENDR, 1997, p. 115-116; grifo nosso).

A autora esclarece a nova interação que ocorre entre o amante compreendido como criatura e o próximo, novo objeto de seu amor. A relação, neste instante se dá a partir da determinação do outro como ser criado e, desta forma, como ser igual, da maneira como Agostinho aconselha: “Todos devem ser amados de forma igual” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 28, 29). Esta igualdade se funda, segundo Arendt, na condição de dependência à qual todos estão vinculados, embora nem todos reconheçam esta situação. Afinal, “não amo o outro pelo simples facto de o reencontrar no mundo, mas *amo nele o facto de ser criado*” (ARENDR, 1997, p. 116; grifo nosso). Somente deste modo o amante preserva seu isolamento, mantém intacta sua relação com Deus e cumpre o mandamento cristão. Contudo, amando o outro pelo que ele é (como criatura) – e não por *quem* ele é – exclui-se da caridade qualquer possibilidade de seleccionar a quem este ser criado deve amar, em virtude de todos serem também criaturas. Nesta nova condição não existem inimigos – e nem amigos –, logo, Agostinho mesmo argumenta que “Homem algum, de fato, está excluído por aquele que nos disse de amar o próximo” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 30, 31). O mandamento cristão se orienta a todos, qualquer um além do amante-criatura é caracterizado como o próximo.

Ao cumprir o mandamento e, mesmo isolado do mundo, a criatura amar o outro como a si própria, ela estará concretizando a relação retrospectiva que se iniciou com o desespero provocado pela certeza da morte (ARENDR, 1997, p. 117). O objetivo maior da *dilectio proximi* é, de acordo com Agostinho (*A Doutrina Cristã*, I, 29,30) e conforme a análise de Arendt (ARENDR, 1997, p. 117), fazer com que o próximo ame a Deus junto da criatura. Este compartilhamento do

amor mútuo dá origem à dimensão trinitária do amor, na qual figuram as três pessoas: Deus, o próximo e o amante, envoltas pela própria caridade que ali se manifesta.

O amor é o sentimento capaz de permitir que o ser humano se distancie de Deus ou se aproxime dele, dependendo do rumo que o amante tomar no plano da sua vontade. Ao amar a Deus “devemos querer acima de tudo que todos amem a Deus conosco, e que toda ajuda que lhe dermos ou que deles recebermos seja orientada para essa *única finalidade*” (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, I, 29, 30; grifo nosso). Renunciando a quem o outro é – justamente porque o amante se isola deste próximo como ser-no-mundo – ele identifica o *que* este outro é em sua ligação direta com o Criador. Nesta identificação face a Deus, Hannah Arendt observa que “todo o ser só é uma razão para amar Deus” e que “face a esta origem idêntica, o indivíduo é negligenciável” (ARENDR, 1996, p. 117). O outro se torna, nesta situação, um caminho para chegar a Deus, o que faz com que o amante, tendo em seu horizonte apenas um objetivo, poderá se orientar por vários caminhos (vide várias pessoas) ao longo de sua vida (ARENDR, 1996, p. 117). Assim “Neste amor ao próximo, não é exactamente o próximo que é amado, mas o próprio amor” (ARENDR, 1996, p. 117) e, sendo Deus o amor¹⁴³, o outro perde sua relevância como ser particular para, no interior da caridade, se transformar em apenas uma ocasião.

3.2 O fundamento da vida em sociedade (*vita socialis*)

Neste tópico adentraremos na última questão de nossa problemática, a saber, é possível, no interior da ética agostiniana, a fundação de uma vida comum, de uma sociedade humana, tendo como único motor o amor? Anteriormente

¹⁴³ De acordo com o versículo presente no livro bíblico de 1 João, capítulo 4, versículo 8: “Aquele que não ama não conhece a Deus; porque Deus é amor”. Por ser Deus o próprio amor, amamos o outro com o amor, isto é, no próprio Deus. Leomar Montagna comenta que “Quanto mais estamos unidos a Ele, mais compreendemos que ‘Deus é Amor’, e quem O ama realmente participa do seu amor. Portanto, amar a Deus é tornar o nosso amor semelhante ao Seu; pois, uma vez que a sua essência é o Amor, é somente quando amamos do jeito Dele que nos tornamos semelhantes a Ele” (MONTAGNA, 2009, p. 86). Para Hannah Arendt, esta expressão do amor continua se dirigindo à Deus e não ao próximo como um indivíduo, isto é, para ela não existe uma dimensão onde o amor atua, mas onde Deus atua e o amor, mesmo sendo o próprio Deus, não visa a nada mais senão a Deus em si.

discutimos se é possível, de acordo com Hannah Arendt, desenvolver qualquer vínculo indivíduo-indivíduo no plano da caridade (*caritas*). Afinal, antes de avaliarmos a possibilidade de uma formação social ampla e de maior complexidade, foi necessário entender de que modo ocorre a dinâmica daqueles que se inserem no espaço do amor de Deus. Chegamos à conclusão de que, segundo a autora, qualquer que seja a expressão da caridade, seja pelo desejo ou seja pela memória, o amor possui como objetivo último o alcance do Criador. Deste modo, qualquer relação interpessoal no seio da *caritas* não visa o outro diretamente, mas indiretamente. No entanto, isto não impede a formação de ligações sociais pois, ainda que isolado do mundo e dependente de seu Criador, o amante é capaz de ver o próximo e de se relacionar com ele, em um contexto não-mundano. Isto permite o surgimento da *possibilidade* de constituição de um espaço social comum por intermédio do amor¹⁴⁴. Verificaremos se esta

¹⁴⁴ É interessante observar o que Stefan Rebenich, um dos autores da obra *A Companion to Augustine*, escreve acerca da relação entre amizade e vida social em Agostinho: “A ética e a filosofia agostiniana da amizade objetivou primeiro o bem-estar do indivíduo. *Suas ideias de amizade e caridade não focaram imediatamente em grandes grupos sociais, mas em um pequeno círculo de educados e ricos cavalheiros*. Como um jovem ele parece ter sido fascinado pela visão de uma comunidade de elite de intelectuais cristãos com ambições filosóficas e interesses ascetas ligados conjuntamente pela *concordia* (Sol. 1.20). [...] A verdadeira amizade somente pode existir entre pessoas que concordam em *rebus divinis*, “nos sujeitos divinos”; não existe verdadeira amizade em função da virtude, somente em função de Deus. [...] Somente uma amizade desta forma fundamentada pode ser entendida como ‘verdadeira e eterna’, capaz de unir amigos simultaneamente um com o outro e com Deus (Ep. 258.4). Em suas *Confissões*, Agostinho limita a verdadeira amizade àquela que existe entre cristãos os quais foram ligados por Deus por meio do amor (*caritas*)” / “Augustine’s ethics and philosophy of friendship aimed first at the well-being of the individual. His ideas of friendship and charity did not immediately focus on large social groups, but on a small circle of educated and affluent gentlemen. As a young man he seems to have been fascinated by the vision of an elite community of Christian intellectuals with philosophical ambitions and ascetic interests, held together by *concordia* (Sol. 1.20). [...] Only a friendship thus grounded could be understood as ‘true and eternal,’ able to unite friends simultaneously with each other and with God (Ep. 258.4). True friendship could only exist between persons who agreed *in rebus divinis*, ‘on divine subjects’; there was no true friendship for the sake of virtue, only for God’s sake” (REBENICH, 1987, p. 369-370; grifo nosso; tradução nossa). Embora Hannah Arendt não trabalhe especificamente a questão da amizade – outro tema que envolve o amor e no qual ela decide não se aprofundar –, a autora busca interpretar como os seres humanos se relacionam entre si por meio do amor, sob a perspectiva da filosofia agostiniana. Rebenich deixa claro que a questão da amizade está intrinsecamente conectada à ideia agostiniana de vida em comunidade em que, seja em grupos grandes ou pequenos de pessoas, ela se manifesta por meio do amor – tendo como intermediador desta relação o próprio Deus. Talvez, ao ignorar este princípio da amizade que fortalece o vínculo entre os amantes, Hannah Arendt tenha se encaminhado para uma via pouco agostiniana – e pouco teológica em si –, dado que sua preocupação estava explicitamente centralizada em como os seres humanos vivenciam o amor a ponto de se organizarem em grupos por meio deles – um problema que Agostinho respondia, sem muita dificuldade, utilizando Deus como sendo o próprio amor e o criador de um espaço de manifestação do mesmo. Neste sentido, a análise da autora, sendo estritamente filosófica, impediu que ela encontrasse coerência em certos argumentos que, pela

possibilidade pode ser concretizada conforme a análise interpretativa de Arendt ou não.

No retorno à origem e esquecimento do passado originário, o amante se isola do mundo e renuncia a tudo que o ligava a ele, inclusive a si mesmo. A autora (ARENDR, 1997, p. 151) avalia que esta atitude em relação a si promove um distanciamento do outro concomitantemente, o que reforça ainda mais a totalidade do isolamento do amante. “Assim, seria necessário que a renúncia a si na relação retrospectiva, que apenas dá o seu sentido à criatura no seu isolamento total, isolamento que é já o início da renúncia a si, seja renúncia a outrem tanto como a si mesmo” (ARENDR, 1997, p. 151-152). A questão se agrava tendo em vista que o afastamento do amante caridoso do próprio espaço do mundo promove um isolamento da vida social na qual ele participava. Se ele retornar ao mundo, após encontrar a sua origem, inevitavelmente se lançará na cobiça novamente. Então, a pergunta que a autora realiza diante deste novo impasse é: “Haverá talvez um outro *campo de experiências*, absolutamente distinto na origem destes de que falámos, em que o próximo tem precisamente uma importância específica?” (ARENDR, 1996, p. 152; grifo nosso). Esta é a questão que dará início à sua análise final, culminando na compreensão sobre qual é o fundamento, na ética agostiniana, da vida social, ou em outras palavras, a sociedade humana se funda a partir de qual princípio? Será este princípio, de fato, o amor?

Ao se aprofundar na questão, Hannah Arendt observa que, de acordo com Agostinho, a verdadeira *vita socialis* (vida em sociedade) se origina a partir de uma fé comum (ARENDR, 1997, p. 152). Portanto, é esta a chamada comunidade dos crentes, a qual é determinada por duas particularidades em que “primeiro, está fundada sobre qualquer coisa que por princípio não é o mundo, [...] depois, como esta possibilidade é a mais radical do ser do homem, esta comunidade da fé comum que se realiza no amor mútuo (*diligere invicem*), exige o homem por inteiro” (ARENDR, 1996, p. 152). O isolamento é a expressão concreta desta exigência em que, idealmente, deve ser absoluto para que, de modo algum, o amante retorne ao mundo. No entanto, é possível realizar

via teológica cristã, fazem completo sentido por si só, além de ignorar certos conceitos que poderiam ajudar-lhe a esclarecer seu problema, como a exemplo da amizade.

tamanho distanciamento de um espaço que é caracteristicamente constituído pela humanidade? Como, afinal, o amante pode se desligar totalmente de tudo o que, até então, acreditava ser? E como este desligamento, esta renúncia, forma o vínculo social? Uma nova contradição agostiniana salta à superfície, em que estando isolado absolutamente, o amante não possui nenhuma visão além daquela fornecida pelo Criador. A renúncia ao mundo e a exigência radical da fé, ainda que esta seja compartilhada por outras pessoas, faz com que cada um se concentre em sua respectiva memória e ligação individual com sua origem em Deus. O outro simplesmente desaparece, o que leva à pergunta: como uma comunidade pode ser formada *sem* vínculos sociais? Neste ambiente,

[...] é precisamente esta fé que empurra cada um para o isolamento face a Deus (*coram Deo*) e mesmo se, simplificando, todos acreditassem na mesma coisa, esta 'comunidade ficaria sem efeito para o ser de cada um. *O simples ser-se de Deus, no qual todos crêem, não é suficiente para formar uma comunidade de crentes.* A partir de que ponto de vista o puro ser-conjunto dos crentes se torna uma comunidade da fé (*fides communis*) que faz de todos os irmãos, mesmo os descrentes, tornarem-se cada um num próximo? (ARENDDT, 1996, p. 153; grifo nosso).

O conflito aqui presente não se orienta, especificamente, para o problema da fé, mas para o próprio ser de Deus, que requer atenção total de suas criaturas. A fé é resultante da graça divina sendo, dessa maneira, constituída pela própria história, uma vez que, sob a égide da doutrina cristã, esta mesma graça se tornou manifesta no mundo por intermédio de Jesus Cristo¹⁴⁵. Ela não é, neste

¹⁴⁵ Esta última seção da tese de doutorado de Hannah Arendt, como avisamos anteriormente, possui, ao mesmo tempo, um tom filosófico e teológico. À medida em que ela articula os conceitos agostinianos de amor, vida em sociedade, caridade e *dilectio proximi*, ela o realiza tendo como plano de trabalho diversas doutrinas cristãs. Sem dúvida, é de se surpreender o conhecimento da autora com relação ao arcabouço no qual se fundamenta o Cristianismo sendo este um assunto temeroso e de difícil compreensão quando se trata do campo de conhecimentos da Filosofia e, principalmente, sendo ela judia. No entanto, devido à própria liberdade que Arendt confere a si mesma para trabalhar tais assuntos, também não nos restringiremos e buscaremos adentrar e comentar alguns dos pontos da exposição que a filósofa alemã realiza. No que concerne à doutrina cristã da graça, ela está intimamente vinculada à doutrina da salvação. Martinho Lutero, o principal expoente da Reforma Protestante, reafirmou a graça de Deus como uma das cinco solas – *Sola Gratia, Solus Christus, Sola Scriptura, Sola Fide e Soli Deo Gloria* – a partir do qual se fundamentaria, posteriormente, o próprio Protestantismo. Sendo um seguidor convicto de Agostinho, Lutero entendia que é a graça e não as obras – as boas ações que realizamos no mundo – que salva o amante. O mérito da salvação individual deve ser entregue de forma plena e absoluta a Deus, o qual, por meio de sua encarnação, disponibilizou o acesso a ela à toda a humanidade (WEINGÄRTNER, 1983, p. 267). Mesmo no Catolicismo não é possível desvincular a ação graciosa de Deus da morte e redenção de Cristo Jesus, como Agostinho escreve: “A imundície de nossos pecados tornava-nos menos idôneos ou totalmente inábeis a essa participação. *Devíamos, portanto, ser purificados.* Ora, a única purificação

sentido, abstrata somente, mas histórica também sendo anterior ao próprio indivíduo, dado que se expressa na realidade concreta de Cristo¹⁴⁶. Hannah Arendt compreende que é esta realidade que confere o sentido, a relevância ao outro na perspectiva da caridade (*caritas*). “Se, portanto, a fé isola cada ser particular, o objecto da fé, a saber, a redenção por Cristo, adveio num mundo dado à partida, e, por isso, numa *comunidade já dada*” (ARENDR, 1997, p. 154; tradução nossa). É neste contexto que, para a autora, é revelado o sentido das duas cidades agostinianas: a cidade de Deus (*civitas Dei*) e a cidade dos homens (*civitas terrena*). O mundo humano não é o único existente e, tampouco, o único em que podemos viver. Quando o amante renuncia ao espaço terreno, ele o realiza na segurança de que está adentrando em outro lugar, na cidade de Deus. No entanto, não é como se uma cidade suprimisse a outra. Agostinho entende que, na renúncia, o indivíduo entra em uma condição de peregrinação pelo mundo e de cidadania da cidade celeste: “A este a graça predestinou, a graça escolheu; fê-lo peregrino no solo e cidadão do céu” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, I).

Diante da metáfora agostiniana¹⁴⁷ das duas cidades, dois aspectos devem ser ressaltados os quais levam à compreensão final do que fundamenta as relações entre o indivíduo, o mundo e Deus. Primeiramente existe na própria comunidade humana (*civitas terrena*) um elo que vincula todos os indivíduos

eficiente para os iníquos e os soberbos é o *sangue do justo* e a *humildade de Deus*. Para chegarmos à contemplação de Deus – o que não podemos conseguir pela natureza – *devíamos ser purificados por aquele que se fez o que somos por natureza*, e o que somos pelo pecado. Com efeito, não somos Deus por natureza; somos homens; e não somos justos devido ao pecado. *Assim, Deus feito homem justo, intercede junto a Deus pelo homem pecador*. Se o pecador não se coaduna com o justo, há contudo harmonia entre o homem e homem. Acrescentando pois a nossa semelhança de sua humanidade o Filho de Deus despiu-nos da dessemelhança de nosso pecado. *E tornando-se participante de nossa mortalidade, fez-nos participantes de sua divindade*” (AGOSTINHO. *A Trindade*, IV, 2, 4; grifos nossos). Por intermédio de sua graça, Deus confere abertura para que o amante participe da própria divindade de Deus, sendo salvo e tendo sua fé renovada diariamente. A fé é, portanto, um advento posterior à salvação e que envolve a entrega àquilo que a razão, por si só, não pode compreender no todo.

¹⁴⁶ Hannah Arendt afirma que a fé possui um duplo sentido. Ela é imanente e histórica, ligando o amante à Deus (imanência), por meio da morte e redenção de Cristo (história) (ARENDR, 1996, p. 153-154). Além disso, a realidade concreta de Cristo não se expressa apenas na encarnação, mas na concepção do Verbo (*logos*) que precede a origem do próprio mundo.

¹⁴⁷ É uma metáfora que indica a existência de dois grupos de pessoas, conforme Agostinho descreve “um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, I).

tornando cada um dependente um do outro. Este elo é o cerne da cidade terrena, a qual, para a autora, é “determinada por um ser-com e um ser-para outrem” (ARENDR, 1997, p. 154). É um elo que se origina da descendência comum em Adão. Neste fundamento comum, todos os indivíduos que nasceram após Adão já estão ligados um ao outro em uma comunidade já formada¹⁴⁸. Além disso, é esta origem que fixa a igualdade entre todos, definindo de imediato a própria condição humana: “ninguém do gênero humano pode subtrair-se a esta proveniência [...], *nela a determinação mais essencial da existência humana é constituída e fixada de uma vez por todas*” (ARENDR, 1997, p. 154; grifo nosso).

Ao determinar a condição de cada indivíduo, esta origem comum também determina o destino de cada um, neste caso, um destino que ninguém enfrenta sozinho em virtude dele ser uma certeza igual para todos. “A vida inteira é considerada como uma situação particular submetida a um destino, *o dever morrer*. É sobre ela que se funda o parentesco dos homens e, ao mesmo tempo, a sua ligação num mesmo conjunto (*societas*)” (ARENDR, 1997, p. 155; grifo nosso). Esta convivência humana promove o que Hannah Arendt entende como fé mútua, ou seja, uma confiança no outro, baseada na troca mútua, a qual leva à formação da história, leva à ação, leva ao agir-em-conjunto (ARENDR, 1997, p. 155).

Todavia, segundo a autora, este fundamento propiciador da igualdade humana não está nítido em meio às relações intersubjetivas, desaparecendo no interior do próprio vínculo a partir do qual cada um já nasce conectado. Somente no momento em que a certeza da morte – logo, da perda – leva ao questionamento de si, que o indivíduo poderá identificar o elo que o torna um com o outro e, se assim escolher, renunciá-lo.

A igualdade da situação mantém-se implícita enquanto a morte permanecer um facto natural e não o indicador do estado do pecador, ou seja, enquanto cada um ignorar o sentido verdadeiro da igualdade. É apenas se se sabe o que significa a igualdade que a dependência recíproca e intrínseca dos homens uns em relação aos outros pode ser ultrapassada pelo isolamento em que cada um se interroga sobre o seu próprio ser (ARENDR, 1997, p. 156).

¹⁴⁸ “Todo o ser particular pertence sempre já a Adão, e, assim, ao gênero humano, e isto pelo nascimento (*generatione*)” (ARENDR, 1996, p. 157).

É este elo, este vínculo humano entre os seres que o isolamento e, por consequência, a renúncia, quebra. É a associação originária formadora da comunidade terrena, a qual permite aos indivíduos habitarem o espaço do mundo pela via da convivência um com o outro. Isto nos leva ao segundo aspecto da metáfora: no isolamento existe alguma ligação que renova este vínculo com o outro e permite, desta forma, a prática do mandamento cristão e a constituição da comunidade celeste (*civitas Dei*)? No instante da renúncia “Toda a questão que incide sobre o outro não interroga aqui a sua significação mundana mas o seu ser perante Deus” (ARENDDT, 1997, p. 156). Para a filósofa alemã, o amante assume uma nova condição na qual ele não é só proveniente de Adão como também é pecador. Aliás, é esta constatação que estabelece a dependência unilateral da criatura em relação ao Criador, como vimos anteriormente.

A proveniência comum é a de tomarem todos parte no pecado original (*peccatum originale*). Esta natureza pecadora é dada à nascença e adere necessariamente ao homem. Não se pode subtrair-se-lhe. Ela é igual para todos os homens. A igualdade da situação significa que todos os homens estão no pecado. [...] Esta igualdade é a onipotência que destrói todas as diferenças (ARENDDT, 1997, p. 157).

Uma vez que o amante constata ser ele tão pecador quanto o seu próximo, ele poderá realizar a escolha em favor da graça divina. Esta possibilidade de libertação de si próprio da certeza da morte eterna só é possível, de acordo com a análise de Arendt, por meio da atualização da origem comum que, anteriormente estava firmada em Adão e, agora, foi reestabelecida por Cristo¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Tendo sua origem atualizada em Cristo, o amante não abandona sua condição de descendente de Adão e, por isso, não deixa de ser pecador. “O passado continua a agir porque é impossível para cada um chegar ao isolamento total. [...] A própria redenção é tornada *dependente* da conduta do mundo, da vitória sobre ele. Portanto, o mundo não é importante porque o cristão (e isto, de certo modo, devido a um desprezo vive ainda nele, mas devido à sua pertença constante ao passado, e, portanto, ao parentesco original que consiste na mesma participação no pecado original, pelo qual a morte é inteligível. Que o passado não esteja aniquilado na redenção, a morte mostra-o às claras; a morte nunca é compreendida como um facto natural mas como um acontecimento, uma fatalidade, o castigo do pecado que apenas Adão e o pecado permitem compreender. A mortalidade, que faz dos homens companheiros de destino, subsiste; mas como a morte subsiste não por uma lei da natureza (*lege naturae*), adquire para o crente um sentido novo. Acontecimento susceptível de ser compreendido, ela pode ser interpretada deste ou daquele modo; para os bons, é boa, mas os maus, é má” (ARENDDT, 1997, p. 163-164; grifo nosso). Deste modo, a redenção não separa o amante de sua proveniência originária, permanecendo, desta forma, pecador (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIII, III-IV). O papel da salvação, segundo a filosofia agostiniana, não é apenas redimir o amante que, em sua condição pecadora, estava sujeito à chamada morte espiritual (ou segunda morte)

“Só há possibilidade [...] de livre escolha da graça divina [...] desde que Cristo tenha revelado esta graça aos homens aquando da sua passagem histórica sobre a terra” (ARENDR, 1996, p. 157). Esta possibilidade confere ao amante a abertura para dar à sua condição de igualdade uma nova significação, que o aproxima novamente do outro, fazendo com que “cada um pertença a cada um” (ARENDR, 1997, p. 157) em Deus. É aí que se firma a caridade, por meio do amor ao próximo (*dilectio proxim*)¹⁵⁰.

(AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIII, XXIII), mas também dar-lhe a esperança de viver a vida verdadeira, de ser feliz.

¹⁵⁰ No início deste trabalho explicamos que a parte final da tese de doutorado de Arendt foi realizada de forma apressada e não foi devidamente concluída pois, conforme suas correspondências com seu orientador, Karl Jaspers, ela estava interessada em obter logo o seu diploma. Nesta seção final, em que ela avançaria a discussão para o problema específico de sua investigação, a autora desenvolve um aprofundamento bastante inicial se compararmos com o trabalho realizado nas outras partes de sua pesquisa. Neste tópico em especial, ela desenvolve sua argumentação nas primeiras páginas (na edição publicada pela Instituto Piaget se trata das páginas 151 a 157) para, em seguida, concluir com uma síntese de todo o trabalho somada a uma segunda tentativa de explicar a questão da vida em sociedade (*vita socialis*). O seu raciocínio se torna, de certa maneira, redundante uma vez que repete tudo o que foi dito anteriormente, porém sob um ponto de vista mais abrangente. Neste sentido, optamos por finalizar o texto de modo a extrair de suas conclusões o conteúdo necessário para refletir acerca da nossa problemática.

COMENTÁRIOS FINAIS

Retomemos o problema da tese de doutorado de Arendt: qual é a relevância do próximo?¹⁵¹ Nesta questão a filósofa alemã pretende avaliar se, no contexto do pensamento de Agostinho de Hipona, o outro possui, por si próprio, algum sentido ao ponto do mandamento cristão (BÍBLIA, Mateus, 22, 37-40) ordenar amá-lo. Esta ocorrência sinaliza a ideia de que o outro possui uma significação particular, de modo que o cristão não pode ignorá-lo, ao contrário, é obrigado a obedecer se quiser expressar sua salvação. Por este motivo, sua análise não envolve o conceito geral do amor, mas ela quer saber se na caridade (*caritas*) o outro possui importância em si mesmo.

Foram três sistemas analisados: (i) amor como desejo; (ii) amor como retorno e (iii) vida em sociedade (*vita socialis*), nos quais a caridade (*caritas*) se manifesta. A autora conclui que o próximo tem relevância em apenas um destes três. Na categoria do amor como ânsia, desejo (*appetitus*), o próximo não possui, por si só, importância alguma, ao ponto de Agostinho questionar se o outro deve ser amado como meio (*uti*) ou como fim (*frui*). Na *caritas* o desejo se expressa como busca de Deus, portanto, como um movimento linear de dois sentidos pois relaciona Deus ao amante e o amante a Deus (desde-para). Ela segue, portanto, para um segundo sistema no qual se manifesta a caridade (*caritas*) – ainda que associada ao desejo – que se trata do retorno do amante à origem por meio da memória. Esta origem culminará na identificação de si como criatura e que, portanto, adveio de um Criador. Até então, este amante habitava somente a cidade terrena (*civitas terrena*) e acreditava ser a morte uma ocorrência natural. Dependente dos outros, sua convivência permitia a constituição daquilo que chamava de mundo, sendo o único espaço (e tempo) que conhecia. No entanto, a naturalidade da morte não exime a ninguém de sua assustadora certeza. O envolvimento do desejo e da busca pela felicidade fez com que este indivíduo se

¹⁵¹ Apenas para fins de lembrar o contexto desta questão, logo na introdução de sua tese a autora escreve: “este trabalho tentará mostrar em três partes os três sistemas conceituais nos quais o problema do amor desempenha um papel decisivo, e relacionará cada um destes sistemas precisamente com a *questão do sentido e da significação do amor ao próximo*” (ARENDR, 1996, p. 7; grifo nosso).

voltasse para si mesmo, se questionasse (*quaestio mihi factus sum*) e nesta indagação descobrisse a luz interior que habita em si próprio. Se trata de um encontro com a própria memória e existência.

Ao regressar a si, e uma vez revelada sua nova dependência, o amante se humilha diante do Criador, reconhece sua fragilidade e impotência. Este é o momento da conversão, em que Deus, por meio de sua graça, confere ao amante o acesso à dimensão celeste. Ele se torna cidadão da cidade de Deus e abandona sua condição humana anterior, seu passado no mundo, sua convivência. É uma reviravolta radical que passa a ser sustentada pela fé, a qual é alimentada constantemente pela esperança de fruição da plenitude da caridade. Neste segundo sistema, Hannah Arendt também percebe que o outro não possui qualquer relevância por si próprio, se tornando apenas uma ocasião para que o amante se aproxime de Deus. No isolamento e renúncia de toda a cidade terrena o indivíduo ressignifica sua relação com o outro, e ela se transforma em uma via para alcançar a Deus. O outro passa a ser amado tendo a Deus em vista (*coram Deo*).

No último sistema, a autora analisa o conceito agostiniano de vida em sociedade para compreender se existe outro contexto em que o próximo adquire uma relevância específica. Até este momento, ela concluiu que na caridade a significação do outro é relativa a Deus, então qualquer relação intersubjetiva estabelecida no interior da *caritas* se fundamentará neste princípio. No entanto, existe algum outro sentido que o próximo adquire se o mandamento for explorado sob uma perspectiva social? É neste ponto que reside também o nosso problema em que, queremos saber se é possível, no interior da ética agostiniana, a fundação de uma vida comum, de uma sociedade humana, tendo como único motor o amor? Sob a perspectiva agostiniana esta pergunta pode ser respondida afirmativamente. No entanto, Hannah Arendt identifica, em toda a argumentação agostiniana, um outro fundamento que origina a vida social, o elo que vincula um indivíduo ao outro: a dupla origem. É neste elo que reside a importância específica do próximo, conferindo ao mandamento cristão sua respectiva coerência. Jesus Cristo não orientou: “ame ao próximo por meio de mim”, mas disse “ame ao próximo como a ti mesmo” (BÍBLIA, Mateus, 22, 39). No vínculo entre dois indivíduos existem apenas duas figuras: o eu e o outro. Por

isso, não faz sentido, na ótica da própria ordenança, tornar o outro um instrumento para que o amante se aproxime de Deus. É preciso que ele possua uma importância própria. É esta relevância que tornará a ética agostiniana também social.

A dupla origem advém de duas personagens da teologia cristã que, como explicamos, uma é a origem em Adão, promotora da condição de pecado na qual o ser humano nasce; e a segunda é a origem em Cristo Jesus que, em sua morte e ressurreição, torna a graça disponível a todos, bem como redime toda a criação que antes estava envolvida no pecado e na morte. Este é o preceito teológico que a filósofa alemã investiga, de forma filosófica, para descobrir se o outro possui algum valor em si mesmo. Contudo, é este preceito que responde à nossa questão. Esta dupla origem é também o fundamento da vida social. Os seres humanos estão vinculados um ao outro por intermédio de suas respectivas descendências. Em Adão surgiu uma comunidade humana e, embora Agostinho afirme que a cidade dos homens tenha sido fundada por Caim (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, I), a *comunidade humana* é anterior à própria cidade humana¹⁵² e deriva da ordenança divina escrita em Gênesis: “sede fecundos, multiplicai-vos, povoai a terra e dominai-a” (BÍBLIA. Gênesis, 9, 7). É neste vínculo que todos nascem, em uma sociedade já constituída pelos primeiros seres humanos. Após Adão, Jesus fundou uma nova comunidade, o corpo de Cristo, na qual cada membro é um participante ativo na propagação deste laço. O outro adquire uma nova relevância, tendo em vista sua dependência para com o Criador – ainda que ele mesmo não enxergue esta dependência.

O amor é uma segunda etapa desta constituição social, ele não é aquilo que promove a formação social originária. O outro adquire significação como sendo proveniente de Adão e filho de Deus. É esta condição que o iguala a todos os demais, sendo o que funda o sentido do amor ao próximo (*dilectio proximi*). O próximo deve ser amado tendo em vista a igualdade na qual todos estão inseridos, desde o nascimento, como vindos do pecado. Ainda assim, esta relevância não é específica, mas está diretamente associada a Deus. O princípio

¹⁵² Ao que parece, Hannah Arendt entende comunidade humana e cidade humana como dois conceitos diferentes.

do amor caridoso não se desfaz, embora a autora tenha identificado o que move este princípio.

Como foi esclarecido no início deste trabalho, Hannah Arendt desenvolveu uma pesquisa *filosófica* acerca do conceito de amor em Agostinho. Sendo o bispo de Hipona, para ela, um filósofo e não um teólogo, talvez seu maior erro tenha sido racionalizar demais a experiência religiosa de seu autor. Nesta racionalização, ela perdeu elementos cruciais que contribuiriam enormemente para a sua investigação como, por exemplo, a ideia teológica de que Deus é amor. Ao não conseguir compreender a profundidade agostiniana deste conceito, analisando-o a partir de uma relação de meios e fins, o que restou da interação do amor e, em específico da caridade (*caritas*), foram as contradições. O que Arendt chamou de contradições da filosofia agostiniana eram, em diversos momentos, conflitos resultantes da própria ligação entre fé e razão. Estes pontos nevrálgicos de seu autor poderiam ser ressaltados de diversas maneiras – bem como compreendidos por várias perspectivas –, e o caminho que a filósofa alemã escolheu tornou-os mais controversos do que são na realidade, uma vez que, *teoricamente*, ela excluiu de seu campo de reflexões o discurso da fé. Quando removemos, propositadamente, um plano de conceitos no qual se fundamenta uma ideia, ela se mostra incompleta, portanto, parcialmente confusa. No entanto, afirmamos que a pretensão de Arendt em analisar a filosofia teológica de Agostinho pelo viés exclusivamente racional foi apenas teórica pois, em várias situações ela não foi capaz de se desvencilhar da teologia de seu autor. Assim, na prática, a filósofa também demonstrou um amplo conhecimento acerca da teologia cristã, estudo este derivado, bem provavelmente, de suas aulas na Teologia, com Rudolf Bultmann e Romano Guardini.

Por outro lado, por mais imprecisa que tenha sido sua análise interpretativa, Arendt tem o mérito de colocar Agostinho fora de sua zona de conforto, analisando-o no interior de um arcabouço bastante diferenciado de reflexões e teorias. Sua pesquisa demarca um esforço em ir na contramão dos estudos tradicionais da filosofia agostiniana (SCOTT; STARK, 1997, p. 117), e nesta tentativa ela despertou a atenção para outros aspectos do pensamento do bispo, a exemplo da possível ambiguidade do maior mandamento cristão. Sob o

horizonte da doutrina cristã, este mandamento é teoricamente executável, contudo, por meio do raciocínio de Arendt podemos avaliar que ele não possui, em si próprio, uma coerência prática. Ter a perspicácia e a ousadia de questionar e refutar um dos princípios cristãos mais importantes, o qual fundamenta – juntamente com outros – a própria tradição religiosa até os dias atuais é uma atitude a ser valorizada. Inclui-se nesta atitude o estilo e a linha de raciocínio argumentativa, que utiliza um dos principais autores da Teologia Cristã contra si próprio, destacando seus paradoxos e utilizando-os como fontes para uma reorientação do que significa amar o outro no interior da caridade. Deste modo e apesar de todas as dificuldades, a autora demonstrou que o amor ao próximo (*dilectio proximi*) é um exercício que deve levar em consideração o parâmetro que torna todos os seres iguais, vinculando-os não em uma personalidade conjunta ou em uma identidade única, mas em uma condição existencial que os determina. É somente neste critério que o amor, como fundamento social, pode ser expressado.

REFERÊNCIAS

ADLER, 7. *Nos Passos de Hannah Arendt*. 3 ed. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. 21 ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006. (Col. Pensamento Humano).

_____. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. 7 ed. Trad. Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. 2 v. (Col. Pensamento Humano).

_____. *A Doutrina Cristã: Manual de Exegese e Formação Cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Patrística, v. 17).

_____. *A Trindade*. Trad. Frei Augusto Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984. (Col. Patrística, v. 7).

_____. *A Virgindade Consagrada*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, v. 8).

_____. *Solilóquios e a Vida Feliz*. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Col. Patrística, v. 11).

AUGUSTINE, Aurelian. *Eighty-three different questions*. Trad. David L. Mosher. Washington: The Catholic University of America Press, 1982 (Col. The Fathers of the Church, v. 70).

AUGUSTINI, AURELII. *Confessionum*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index.htm>>. Acesso em 13 set 2016.

_____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questionum/index.htm>. Acesso em 13 set 2016.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 12 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Hannah Arendt Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*. Trad. Robert Kimber; Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1992.

_____. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University Chicago Press, 1996.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *The Reception of Augustine in Modern Philosophy*. In: VESSEY, Mark (ed). *A companion to Augustine*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

BORREN, Marieke. *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. 2010. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Amsterdam. Faculdade de Humanidades, 2010. Disponível em: <http://dare.uva.nl/search?arno.record.id=346972>. Acesso em 06 jul 2017.

BOYLE, Patrick. *Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine*. In: BERNAUER, James W (ed). *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. (Col. Boston College studies in philosophy, v. 7).

DUARTE, André. *Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi*. **Selected Works**, jan. 2003.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. *Imagens do Amor em Santo Agostinho*. **Rev. HVMANITAS**, v. 54, 2002.

FEUCHTWANGER, Edgar. *Concepts series: Nazi Gleichschaltung*. 2001. Disponível em: <http://www.history-ontheweb.co.uk/concepts/concept72_gleichschaltung.htm>. Acesso em 23 set. 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. Multilíngues de Filosofia Unicamp).

HULL, Margaret Betz. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Nova York: RoutledgeCurzon, 2002.

GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

JASPERS, Karl. *Plato and Augustine*. Trad. Ralph Manheim. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1962. (Col. The Great Philosophers, v. 1).

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt*. Trad. Ross Guberman. Nova York: Columbia University Press, 2001.

MONTAGNA, Leomar Antonio. *A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho*. 2 ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

REBENICH, Stefan. *Augustine on Friendship and Orthodoxy*. In: VESSEY, Mark (ed.). *A Companion to Augustine*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

SCOTT, Joanna Vecchiarelli Scott; CLARK, Judith Chelius. *Rediscovering Hannah Arendt*. 1996, p. 115-211. In: ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University Chicago Press, 1996.

SPENGEMAN, Sarah Elizabeth. *Saint Augustine and Hannah Arendt on love of the world: an investigation into Arendt's reliance on and refutation of augustinian philosophy*. 2014. 530 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Notre Dame. Faculdade de Ciências Políticas, 2014.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

WEINGÄRTNER, Lindolfo. *Identidade Luterana*. **Rev. Estudos Teológicos**, v. 23, n. 3, 1983. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1303/1255>. Acesso em 30 out. 2017.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.