

## PRIMEIRAS ANÁLISES DE HANNAH ARENDT ACERCA DO AMOR NA CONCEPÇÃO AGOSTINIANA

José Luiz de Oliveira<sup>1</sup>

Pedro Henrique Pereira Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** Agostinho, pensador que viveu na Antiguidade e cuja análise hermenêutica foi uma das que mais influenciou o Cristianismo medieval, idealizou analogias sobre o Amor, que serão investigadas no presente trabalho à luz da filosofia de Hannah Arendt. Tratando do Amor como Desejo, a autora depreende que existe uma relação entre este e o que é desejado. Do querer possuí-lo e do querer mantê-lo, decorre o medo da perda. Assim é a vida do homem desejoso das coisas temporais. Para Agostinho, esta vida está frequentemente ameaçada pela morte e sempre passível de perder o que é. Somente na eternidade, o homem alcançaria a Beatitude pelo fato de nela não existir manutenção de desejos ou medo de perdas. O Amor pelo mundo encontra-se em função do divertimento, do que está fora de si, da vontade de se permanecer no que aparentemente tem permanência e da dependência cultivada em relação ao mundo. O Amor verdadeiro consiste na caridade e no amor ao próximo.

**Palavras-chave:** Amor, Caridade, Cobiça.

**Abstract:** Augustine, a thinker who lived in antiquity and whose hermeneutic analysis was one of the most influential to the medieval Christianity, devised analogies about Love, which will be investigated by the philosophy of Hannah Arendt. Getting Love as Desire, the author understands that a relationship exists between this and what is desired. From when you want to own and want to keep it followed by the fear of loss. So it is the life of man desire of temporal things. For Augustine, this life is often threatened by death and always liable to miss what is. Love is also a desire, but expects to find eternity. Only in eternity the man reach the Beatitude, because it does not maintain desires or fear of loss exists. The Love of the world is in function of fun, which is outside itself, from the willingness to remain in permanence and dependence in relation to the world. The true Love consists of urge to return to itself and in its interior, find God.

**Key-words:** Love, Charity, Greed.

---

<sup>1</sup> José Luiz de Oliveira é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). *E-mail:* jlos@ufs.edu.br

<sup>2</sup> Pesquisador PIIC da UFSJ. *E-mail:* phpedro1915@hotmail.com

## **Introdução**

Vivendo ao final da Antiguidade, o Bispo Agostinho de Hipona foi um dos maiores empreendedores para a expansão e consolidação da fé cristã. Dessa maneira, deixou várias obras que influenciaram principalmente o *modus vivendi* do homem medieval. A pensadora alemã Hannah Arendt o denomina como o primeiro filósofo cristão. Apontando como ponto de partida para as suas reflexões a constante procura do homem por uma vida feliz, Arendt analisa relações entre a felicidade e o conceito de Amor em Agostinho<sup>3</sup>.

Todo desejo, de acordo com análises feitas pela pensadora acerca do amor em Agostinho, é atrelado ao que é desejado. Enquanto o homem, pela cobiça, ama os bens temporais e espera deles fruir a bem-aventurança, torna-se dependente do mundo e receia perder o objeto desejado, que está sob o seu poder. Do querer possuir e querer mantê-lo, decorre o medo de perdê-lo. Portanto, amando os bens do mundo, e cercado-se deles na certeza de encontrar a verdadeira felicidade, o homem se torna também mundo.

De acordo com as análises de Arendt, Agostinho acredita que somente por meio da caridade é que o homem encontra o Sumo Bem. Esta é expressa no amor sem medo de um devir, que está ligado ao futuro absoluto e estável, quando não se corre risco de perdas. Arendt depreende que o Amor expresso na caridade é o que, segundo Agostinho, dá a liberdade ao homem por livrá-lo da dependência dos bens temporais do mundo. Assim, a sua relação com esses bens seria somente de uso em prol da fruição da bem-aventurança.

Dessa forma, podemos afirmar que o que determina o desejo é o objeto desejado. O Bem supremo, para o homem que deseja a verdadeira felicidade, é o determinante do seu amor. O amor pelo mundo é esquecido, bem como toda a sua vida mundana. O homem passa a viver a vida terrestre em prol da fruição da vida eterna, permitindo que, mesmo estando no mundo, ele viva como se não estivesse nele. Tais abordagens serão explicitadas nas linhas que se seguem.

### **1 Cobiça: a ilusão da felicidade no mundo**

É pertinente lidarmos com a interpretação arendtiana acerca de conceitos agostinianos. Tal pertinência funda-se na percepção de Hannah Arendt no que tange à

---

<sup>3</sup> Segundo o comentador de Arendt, Adriano Correia (2008), “a estrutura da tese de Hannah Arendt, intitulada O conceito de amor em Santo Agostinho, é definida pela compreensão da temporalidade ou, mais precisamente, pela relação entre as diversas formas do amor, o mundo e o tempo” (p. 17).

influência do pensamento elaborado pelo cristianismo no mundo ocidental. A autora recorre ao pensamento cristão mesmo diante do legado desse pensamento no que diz respeito à edificação de uma compreensão de vida como bem supremo, negação, fuga e até mesmo apatia em relação ao mundo (OLIVEIRA, 2011a, p. 150).

De acordo com a pensadora Hannah Arendt, o ponto central da filosofia agostiniana está calcado no grande esforço do homem para encontrar a vida feliz. Essa vontade transforma-se em Amor na sua plenitude, quando é escolhida pelo ego volitivo dentre várias vontades conflitantes (ARENDR, 1991, p. 261). Porém, nem sempre é estabelecida uma retrospectividade entre o amor e a felicidade. E é por meio da relação entre o desejo e o objeto desejado que melhor compreenderemos a sua ocorrência (ARENDR, 1997, p. 17).

Todo desejo, segundo Arendt, é determinado pelo objeto desejado, que faz parte de um mundo que é conhecido pelo homem. A coisa conhecida que se torna objeto de desejo é denominada *bem* pelo fato de ser o que o aproxima da vida feliz. A felicidade é, pois, o ponto de partida do desejo do homem. Logo, o objeto que este julga necessário para a sua felicidade determinará o seu desejo. A característica dos bens, na perspectiva da pensadora, é a não possessão, condição de existência para o amor como desejo. A partir do momento em que esta ocorre, o desejo de possuir dá lugar à estabilidade do ter. Porém, caso exista risco de se perder aquilo que outrora era desejado e que agora está sob o seu poder, o homem transforma o desejo da possessão em medo da perda. Portanto, a pensadora aponta que, para Agostinho, assim como o desejo está em função do bem, o medo está em função do mal, que é justamente a ausência desse bem, essencial para a sua felicidade (ARENDR, 1997, p. 17-18). O anseio do medo é de não perder a estabilidade do ter, de afastar o mal.

Esta transformação do desejo de possuir em medo de perder decorre do desejo do homem de alcançar a felicidade nesta vida. Desse modo, o homem deseja os bens temporais, que lhe são conhecidos, mas que em um dado momento se perderão. No entendimento de Agostinho, o amor às coisas temporais, ou seja, aquelas coisas que podem ser perdidas de maneira bem facilmente e que não são conquistadas quando se quer, compromete a busca pela vida feliz, considerando que se trata de uma vida que necessita da posse do bem (HIPONA, 1995, p. 57). Referindo-se ao problema do “mau”, prossegue Agostinho (HIPONA, 1990), “a infelicidade temporal não é castigo, senão porque a felicidade o corrompeu” (p. 35). O presente, uma vez determinado não só pelo futuro, mas pelas consequências que o indivíduo almeja ou receia, afasta-se de sua estabilidade por causa do medo pelo que há de vir. Comenta Arendt

A beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não perda. Esta significação negativa da segurança, só ela assegura a posse real do bem, podendo ser compreendida apenas a partir da determinação concreta do próprio bem. Bem e mal são bom e mau para aquele que quer viver feliz (Arendt, 1997, p. 19).

O grande problema reside no fato de o homem nutrir amor pelas coisas temporais e tomá-las como o grande meio para a realização de seu propósito. Esses bens, inclusive sua própria vida, não estão em seu poder. A vida terrestre não lhe pode oferecer a felicidade e a segurança de que não vai perdê-la, porque está constantemente ameaçada de se perder a si mesma por meio da morte. “O que faz o bem do amor [verdadeiro] é o não poder ser perdido” (ARENDR, 1997, p. 20). Portanto, somente quando o homem estiver seguro de que não perderá os bens que possui é que alcançará a beatitude. O Amor, se dirigido somente em função dos bens temporais, esperando que deles advenha a felicidade almejada, torna-se uma ilusão. Consoante Arendt:

O devir só pode ser ameaçador para o presente. Só um presente sem devir é que não é mutável (*mutabilis*) inteiramente ao abrigo do perigo. É num presente deste tipo que vive a posse tranquila; esta posse é a própria vida, visto que todos os seus bens estão apenas aí para a vida, para a proteger da sua morte, da sua perda. Este presente sem devir, que já não conhece bens (*bona*), sendo ele mesmo o bem absoluto (*summum*), é a eternidade (Arendt 1997, p. 22).

Percebemos que, para Arendt, Agostinho compreende que a vida é determinada pelo objeto que deseja. Desejando os bens que somente permanecem no mundo, donde procede o bem que está no mundo, é mundana. Mas a felicidade não é certa, uma vez que a vida mundana não possui permanência no mundo. Os bens possuídos neste mundo desaparecem de dia para dia, já que se vai precipitando para a morte. Só em uma vida que possui um futuro absolutamente isento de mudanças e de medos, na qual reside a segurança, é que o homem encontra o Sumo Bem. O Amor almeja um bem que está fora do seu próprio desejo. Portanto, o amor pelo mundo retém-se ao mundo e aos bens de que se cerca para viver feliz. Esse amor admitido por Agostinho é caracterizado nas análises de Arendt como um falso amor, denominado cobiça (ARENDR, 1997, p. 23-25).

A cobiça é denominada como um falso amor porque deseja o que não está sob o seu poder. A vida não está ligada ao que tem necessidade, não se satisfazendo, pois, a si própria. Essa separação, de acordo com o entendimento apresentado por Arendt, é o que

edifica a busca pela vida feliz, pela autossuficiência. Para tanto, o homem escolhe entre a cobiça dos bens que a oferecem no mundo e a caridade, a qual veremos mais adiante. Desejando os bens temporais, que fogem ao seu poder pelo medo da perda, e cercando-se deles na certeza de encontrar a verdadeira felicidade, o homem estabelece uma relação de dependência com o que é desejado. Da vontade, nasce o hábito, que se transforma em uma necessidade. Portanto, “no desejo, ela [a vida do homem] tem necessidade do mundo e de dele se tornar escrava” (ARENDT, 1997, p. 27).

Segundo Arendt, na perspectiva agostiniana, o que o homem tem necessidade de amar é a ausência de medo. A partir desse anseio é que virá a autossuficiência da vida por ter essa ausência um caráter concreto face à cobiça e à felicidade aparente no mundo. O medo provém da relação de dependência estabelecida por meio da cobiça. O homem perde a sua liberdade quando, por meio daquela, passa a pertencer ao mundo. A pensadora aponta que nessa perspectiva agostiniana a pessoa necessita, para erradicar a dominação exercida pelo medo e consolidada na cobiça, “ultrapassar a pertença ao mundo” (ARENDT, 1997, p. 28). Dessa maneira, a pessoa se torna livre<sup>4</sup> se deixar de pertencer a este mundo. Voltando-se para si, Agostinho acredita que o homem encontra Deus, conforme assinala Arendt:

O desejo vive no divertimento – a fuga de si, a vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência [...]. Ela exprime, de maneira por assim dizer habitual, a dependência [do homem] em relação ao mundo, à insegurança e à futilidade do humano que vive longe de si próprio (*a se*), que foge de si mesmo. 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 a Deus (Arendt, 1997, p. 28-29).

Na visão de Arendt (1997), Deus aparece ao homem como o ser pleno e autônomo que não necessita de nada, que não se dirige para o exterior, fazendo-se dele escravo para ser feliz. Nele, reside a vida verdadeira. E assim que percebe que é desprezando

---

<sup>4</sup> A tópica da liberdade constitui-se uma das questões de caráter central no pensamento de Hannah Arendt. É relevante afirmar que é nos caminhos da liberdade que Arendt irá discordar de Agostinho. A liberdade agostiniana é centrada na primazia da vontade e voltada para o interior da pessoa. Entretanto, a liberdade para a pensadora é aquela fundada na *ágora* grega. É típico das análises de Arendt discorrer sobre os filósofos e demais pensadores com o intuito de retirar deles análises de adesão às suas formulações conceituais, bem como nunca deixar de criticá-los em formulações feitas por eles, que, no entendimento da pensadora, tornam-se passíveis de críticas. Uma das adesões de Arendt às formulações conceituais agostinianas encontra-se no recurso feito por ela aos conceitos de início e de natalidade em Agostinho, e a partir deles aborda acerca da ação do homem no mundo. Sobre esse recurso a Agostinho, comenta Bethânia Assy (2002): “Restituindo as etimologias grega *arhein* (iniciar, guiar, começar) e latina *agere* (pôr em movimento) do verbo agir, Arendt recupera a noção agostiniana de *initium*, para ressaltar o começo representado pelo homem, diferenciando-o de *principium* tal como princípio do mundo. A radicalidade do início do homem e no homem se dá em sua própria natalidade, ‘*In initium ut ecce homo creatus est*’ (o homem foi criado para que houvesse um começo), disse Agostinho” (p. 53).

o que não está no seu poder e amando o que está é que ele alcança a beatitude. Por meio da morte, perde o mundo O que permanece é o seu interior, o seu ser. Portanto, ao desejar voltar-se para si, o homem se retira da dispersão e deixa de ser mundo. Amando a si mesmo, ama a Deus. O Amor se exprime na segurança, na pertença, e o Amor de Deus “concede a pertença à eternidade”. O homem, amando a Deus e, por conseguinte, a eternidade, livra-se do mundo calcado no devir, em que cultiva o medo de perder os seus bens e onde, sendo ele próprio mundo, utiliza-se desses bens em favor de uma felicidade aparente. Dessa forma, dá um passo em direção ao futuro sem devir e absoluto, o *summum bonum* (ARENDR, 1997, p. 29).

Percebemos que a direção dada ao *sumum bonum* insere Arendt na análise de uma filosofia contextualizada num momento, no qual o pensamento filosófico estava relacionado à teologia da patrística e posteriormente se constituiu caminho trilhado lado a lado com a escolástica. Trata-se de uma observação feita por Kathlen Luana de Oliveira (2011b) ao dizer que, “na patrística e na escolástica, a teologia estava preponderantemente interligada à filosofia. Na modernidade, esta é substituída pelas ciências sociais” (p. 29).

## **2 A Liberdade do homem expressa na Caridade**

Depreendemos inicialmente, por meio da análise arendtiana do Amor como Desejo em Agostinho, que o homem não conseguirá viver feliz enquanto permanecer imerso na “dispersão”. O Desejo, que neste caso está em função do divertimento, do que está fora de si e de permanecer no que aparentemente possui permanência, cria uma dependência em relação ao mundo, onde o homem perde a sua Liberdade. A cobiça cega o indivíduo que dela se utiliza a seu favor e o torna escravo daquilo que ele próprio almeja ser (ARENDR, 1997, p. 28).

A questão, como observamos, reside no bem desejado. Para Agostinho, o bem do Amor está em função do que não pode ser perdido (ARENDR, 1997, p. 20). Desejando o mundo, a vida deseja satisfazer-se a si mesma, o que não ocorre devido ao fato de ela própria perder-se constantemente pela morte que se aproxima. Somente na durabilidade, quando não há dependência dos bens que se perderão nem do devir que determina o seu presente, é que a vida alcançará a beatitude. Esta é justamente a posse do bem e a segurança da não perda; nela, não existe medo (ARENDR, 1997, p. 19).

Para alcançar beatitude, o homem precisa amar sem medo. Agostinho denomina Caridade este amor sem medo que almeja a eternidade. De acordo com Arendt,

somente na Caridade é que a liberdade existe por ser livre do medo e se fundar na autonomia. O homem precisa superar sua dependência do mundo baseada na cobiça, determinada pelo medo, e só consegue por meio do amor caridoso. O homem cobiçoso foge de si para encontrar a beatitude, mas encontra-a ao voltar-se para si mesmo. Percebe que a bem-aventurança se aproxima ao passo que despreza aquilo que não está em seu poder. Regressando a si, e amando o que não passa, ele ama a Deus. Assim, expressa Agostinho:

Que eu amo, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma luz, uma voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargue, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não desfaz. Eis o que amo, quando amo o meu Deus (HIPONA, 1999, p. 264).

Amando a Deus, o homem ama a eternidade e encontra a segurança que tanto necessitava. Esperando-a do mundo, que se perde com a morte, torna-se infeliz. Para a pensadora, Deus é a retrospectividade do amor; é o seu bem justo. Somente apossando-se e fruindo da eternidade é que se torna eterno, assim como se apossando e fruindo do mundo é que se torna mundo. O que ocorre é que, ao olhar para si, o homem percebe que também é passageiro, que sua vida é uma constante perda e que, portanto, o amor que tem por si também se perde (ARENDRT, 1997, p. 30). Agostinho (1990) salienta que “toda a família do soberano e verdadeiro Deus tem, pois, consolo, consolo não enganoso, não fundado na esperança de coisas efêmeras” (p. 59). O homem ama o que o tornará eterno. Comenta Arendt a respeito:

Na procura de si mesmo, o homem descobre que é mortal, efêmero e mutável. Não se pode fiar no seu si próprio. Ele não se mantém numa presença efetiva total a si mesmo. É apenas na relação com Deus e num devir absoluto que o si mesmo encontra uma permanência. O amor a si mesmo, para o sujeito que sobrevive no mundo, transforma-se em ódio de si mesmo (*odium sui*), [...] porque este amor corre constantemente o risco de se perder (Arendt, 1997, p. 30).

Desejando o devir absoluto, o homem se esquece de seu presente. Esquecendo-o, esquece a si mesmo em função do amor ao Bem Supremo. A inerência a Deus e, portanto, ao eterno só se realiza nesse esquecimento, quando transcende a si. Há, pois, uma relação de

doação. Neste doar-se constante, reside a Caridade. Nela, o homem é liberto para encontrar o Sumo Bem. Ao se esquecer perto do mundo, distancia-se, pela dispersão, de sua tensão para a posse do bem. Em termos arendtianos, para Agostinho (HIPONA, 1997), “aquele que ama na caridade já só está na eternidade futura” (p. 32). Logo, pela caridade, o homem poderá fruir da bem-aventurança. Se o homem deseja fruir da eternidade, ama-a como o homem que há de vir, aquilo que espera ser.

A caridade é expressa no “por-amor-de” (*propter*). Não é praticada ansiando algum fim, mas esse fim vem ao homem por meio dela. Não espera gozar da felicidade pelos bens mundanos, mas se utiliza deles para chegar até ela. A pertença do homem ao mundo é, pois, suprimida. Ele se torna, pelos seus bens, objeto de uso da caridade. O seu fim se encontra fora do mundo. É a fruição da felicidade verdadeira. É a caridade o meio pelo qual o homem alcança a beatitude. Portanto, é na caridade que reside o amor verdadeiro por não necessitar de uma ligação com os bens temporais, como a cobiça.

Trilhando uso livre dos bens, a caridade pode se acomodar na vida e no próprio mundo. A liberdade consiste em ser liberta do medo da perda. Porém, mesmo na caridade, o homem ainda possui um medo: perder o Sumo Bem, o qual ele deseja. Libertado do mundo, o homem torna-se servo da caridade e passa a depender daquilo que ama. Esse medo é caracterizado por Arendt como um medo casto ao afirmar:

O medo casto teme perder aquilo para o qual se tende, pertence legitimamente à caridade. A liberdade da caridade é assim, uma vez mais, uma liberdade futura, e para que ela seja de novo livre na Terra, terá de pertencer ao objeto desejado comunicado pelo amor. A realização do amor é a ausência de medo, enquanto que a realização da cobiça está precisamente ligada ao medo contínuo, que a impele de um objeto para outro na dispersão, e que a conduz irremediavelmente para uma escravatura, a uma servidão (Arendt, 1997, p. 39).

Para a caridade, o mundo como presente perde o seu significado, e o amor que o homem tem por ele já não é mais o mesmo. O desejo dos bens mundanos está, agora, em função do uso administrado pela caridade. O homem é, a partir daí, tensionado para o bem supremo. A vida, sendo determinada pela caridade, possui um fim que está fora do mundo e da própria caridade. Esta se torna, portanto, o instrumento para se chegar ao fim.

### 3 O Amor ordenado pelo Sumo Bem

Depreendemos anteriormente que a caridade, proveniente do futuro absoluto amado pelo homem, faz com que, de acordo com as análises encaminhadas por Arendt sobre Agostinho, o significado que o mundo tem para o mesmo se altere (ARENDR, 1997, p. 37). Dessa maneira, o mundo passa a ser entendido a partir da liberdade que é desejada, a qual, de acordo com o pensamento agostiniano, somente se pode dar onde existe a permanência. A relação com o mundo traçada pela caridade torna-se, portanto, uma relação de uso dos bens disponíveis. Nesta vida, o indivíduo “usa os bens terrestres, porém, como estrangeira, sem deixar o coração deter-se neles” (HIPONA, 1990, p. 59).

Essa relação de uso é livre. Por ser determinada pela caridade, que não deseja encontrar a beatitude fruindo dos bens mundanos, mas se utilizar deles para encontrá-la, não torna o homem dependente do mundo. O seu significado inicial foi esquecido por aquele que ama a permanência e não espera mais fruir das coisas passageiras. De tal modo, percebemos que, segundo as abordagens de Arendt (1997), a relação com as coisas é definida pelo amor como Desejo:

Tomada nesta estrutura do por-amor-de (*propter*), a sua significação [do mundo] só se mantém nesta finalidade do uso. O mundo considerado na sua finalidade por aquilo que deseja adquirir, nesta perspectiva, uma ordem bastante específica que não é mais do que a expressão da relação que o homem mantém com ele e do uso que dela faz. A relação com uma coisa (*res*), com todo o ser, portanto, é determinada pelo amor enquanto desejo (*appetitus*). O amor do mundo, guiado pelo fim último, é de segunda ordem (Arendt, 1997, p. 39-40).

Arendt aponta, referindo-se ao amor<sup>5</sup> agostiniano acerca do mundo como de segunda ordem, que o passado do homem neste e sua significação são esquecidos mediante a autonomia alcançada por meio do amor ao *summum bonum*. O amor que o homem tem pelo mundo não é mais “amor por ele” (ARENDR, 1997, p. 40). Nesse sentido, esse amor torna-se

---

<sup>5</sup> Em Arendt, a busca pelo *summum bonum* é um assunto da filosofia e teologia agostinianas, cabendo a essa pensadora abordar essa temática no campo da análise. Foi esse o trabalho desenvolvido em sua tese de doutoramento. É importante frisar que o campo da filosofia política aberto pelas investigações arendtianas trata do amor e da responsabilidade pelo mundo. Podemos dizer que, a partir das análises arendtianas sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, a pensadora teria chegado às investigações acerca do amor, transportando-as de uma maneira que lhe é muito própria para o campo da política. A esse respeito, diz Kathleen Luana de Oliveira (2012): “Nutrindo-se das distinções de amor em Agostinho, Arendt constrói sua compreensão de amor na política. Talvez um Agostinho filósofo sim, mas a reflexão arendtiana está curiosamente próxima da ótica protestante e de compreensões judaicas – para as quais ele nada tem de santo. Não se trata de uma aplicação da compreensão agostiniana, mas de uma leitura muito própria, que traz implicações distintas das agostinianas” (p. 134).

inalcançável neste mundo. Por essa razão, Arendt lida com a franja argumentativa de que o amor é compreendido em Agostinho como *appetitus*, conforme salienta Adriano Correia:

O amor, compreende Arendt, se apresenta em Agostinho fundamentalmente como *appetitus*, como desejo (*craving*), que é distintivo da incompletude dos homens. A mortalidade faz brotar no homem o desejo da completude imperturbável que resulta, por seu turno, na aspiração a uma vida feliz inalcançável sobre a Terra. O amor pode ser distinguido apenas por seu objeto: amor a Deus (*caritas*) e amor ao mundo (*cupiditas*). O amor com o objeto correto, mas o preço a ser pago é a conversão das coisas terrenas em um deserto para os homens e o sacrifício do estar em casa no mundo (Correia, 2007, p. 18).

Notamos que o viés agostiniano interpretado por Arendt admite que o verdadeiro amor é direcionado ao bem supremo; portanto, determinado pelo olhar lançado pelo homem ao mundo a partir dele e da ordenação conhecida (podemos, assim, depreender a definição de *bem* como coisa conhecida no mundo e que é desejada pelo homem pelo propósito da felicidade). Por essa razão, o Sumo Bem pode exercer um ordenamento ao mundo e às relações do homem com ele. É o que torna, pois, disponíveis tanto os bens do mundo quanto a própria concretização da existência do homem. De acordo com a pensadora, somente mediante essa proeminência no futuro absoluto é que a materialização da existência é admitida (ARENDR, 1997, p. 40). Para tanto, Arendt ressalta a importância da distinção dos dois âmbitos do amor de si:

Amar-se a si mesmo, donde procede a procura de si (*se quaerere*), difere, por princípio, do amor a si que resulta do amor ordenado (*ordinata dilectio*). O amor a si é doravante, depois do esquecimento na eternidade, tornado coisa secundária [...]. Para este segundo amor de si, o eu, contrariamente a tudo o resto, é apenas uma coisa a utilizar para alcançar a vida verdadeira desejada no futuro absoluto (Arendt, 1997, p. 40-41).

A renúncia a si mesmo estreita-se eficazmente com o amor nascido dessa ordem. Essa renúncia será o fator determinante da vida do homem submissa à caridade e ao Sumo Bem, que, por sua vez, determinará o que deve ser amado. O amor agostiniano, nessas condições, no entendimento de Arendt (1997), torna-se uma “atitude predestinada do homem que, sempre aí no mundo, vive no futuro absoluto” (p. 41). O amor que parte do “por-amor-de” somente pode fruir ou utilizar algum bem em prol da fruição. Não existe nele o desejo, assim como este não existe na relação com o próximo estabelecida por esse amor ordenado. Estando no mundo, o homem ama como se não estivesse nele.

Essa ordem estabelece uma hierarquia a respeito do que é preciso amar. Em primeiro lugar, o que está acima do homem (o *summum bonum*); em segundo lugar, ele mesmo e o próximo; e, em último lugar, o corpo. O próximo está ao lado do eu pelo fato de também poder fruir Deus. O Amor ordenado é, pois, o que tende a alma para o Sumo Bem; é o seu peso.

### **Considerações finais**

O que podemos concluir por meio dos estudos das análises arendtianas sobre o pensamento de Agostinho é que o homem não encontra a sua felicidade na vida terrestre. Esta lhe é dada como instrumento para que alcance o *summum bonum*. O homem deve, portanto, abster-se de seus empreendimentos e dedicar-se, pela caridade, à fruição da Beatitude. Nela, está a verdadeira Felicidade. Fora do tempo e do perigo do que há de vir, é na beatitude que reside e é o próprio Deus.

Ligando-se aos bens terrestres, e esperando deles o que só a fruição do Bem Supremo pode lhe oferecer, o homem cerca-se na cobiça e adentra o caminho da infelicidade pelo medo. Somente pela prática desse verdadeiro Amor é que alcançará a Felicidade plena. Percebemos essas ações na vida do homem medieval, e suas relações sociais, marcadas com o viés da espera pela salvação. Estando no mundo, vive como se não estivesse nele.

### Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um ethos da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriana (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 32-54.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: \_\_\_\_\_; NASCIMENTO, Mariângela (Org.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2008. p. 17-34.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

HIPONA, Agostinho de. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*. Tradução Oscar Paes Leme. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Livre-Arbítrio*. Tradução Ir. Nair de Assis Oliveira. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução João Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, Kathlen Luana. A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt. In: \_\_\_\_\_; SCHAPER, Valério Guilherme (Org.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011a. p. 144-156.

\_\_\_\_\_. *Por uma política da convivência: Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt*. Passo Fundo: Ed. da IFIBE, 2011b.

\_\_\_\_\_. Arendt e Agostinho: notas sobre o amor na política. In: AGUIAR, Alves Odílio; SIVIERO, Iltomar; SILVA, Ricardo George de Araújo; FAUSTINO, Lucas Rocha (Org.). *O Futuro entre o Passado e o Presente: anais do V Encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: Ed. da IFIBE, 2012. p. 133-146.