

# A CARIDADE (*CARITAS*) AGOSTINIANA ENTRE O SER E O TEMPO: UMA INTERPRETAÇÃO DE HANNAH ARENDT<sup>1</sup>

*The Augustinian Charity (Caritas) between being and time:  
a Hannah Arendt's interpretation*

Elissa Gabriela Fernandes Sanches<sup>2</sup>

## RESUMO

O amor, em Agostinho, se divide em duas formas: a caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*), e o autor faz referência a ele em todos os seus escritos, pois, para o pensador de Hipona, não se existe sem o amor. Ora, se a existência depende da capacidade humana de amar, então, de onde provem esta faculdade? De Deus, o Criador, que amou toda a criação e, com isso, concedeu a ela parte de sua substância. Neste trabalho será utilizada a interpretação que a filósofa alemã Hannah Arendt, realiza do amor agostiniano para fins de entender, de modo teológico-filosófico, o que é amar caridosamente a partir de uma visão ontológica.

---

<sup>1</sup> MO artigo foi recebido em 22 de junho de 2016 e aprovado em 20 de dezembro de 2016 com base na avaliação dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade Nazarena do Brasil (FNB) e mestranda em Filosofia – linha de pesquisa Ética e Filosofia Política – pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Contato: elissagabrielafs@hotmail.com. Este artigo é parte de seu Trabalho de Conclusão de Curso, defendido ao final de 2015 e intitulado “O Amor como Totalidade: A Ética Agostiniana e a Interpretação de Hannah Arendt”.

**Palavras-chave:** Amor; ética; Agostinho; Hannah Arendt; caridade.

### **Abstract**

Love in Augustine is divided in two types: charity (*caritas*) and greed (*cupiditas*), and the author references it in all of his works for, in the Hippo's thinker mind, we don't exist without love. Nevertheless, if existence depends on human capacity for love, from where comes this disposition? From God, the Creator, who loved all His creation and, granted it part of His substance. In this work we use the interpretation that the German philosopher Hannah Arendt makes of Augustinian love to understand, in a theological and philosophical way, what is to love charitably from an ontological perspective.

**Keywords:** Love; ethics; Augustine; Hannah Arendt; charity.

## **INTRODUÇÃO**

O amor agostiniano consiste em três elementos: aquele que ama, o desejo (*appetitus*) e o que é amado, a partir dos quais se inicia a reflexão do bispo de Hipona. Não é possível amar sem que se tenha algo ou alguém para quem este amor se direcione, contudo, é preciso que o indivíduo ame para que encontre o seu *ser*, a si mesmo. O amor intermedia a relação entre o amante e o amado. Nada pode ser desejado sem o amor que visa o deleite daquilo que se deseja, a final estabilidade próximo do que se ama.

A relação moral presente na ética agostiniana se exprime no fato de que o amante age para possuir o que deseja. Muitas vezes, impulsivamente e outras conscientemente. O amor possui um fim, está diretamente relacionado ao vínculo entre o amante e o amado.

Para Agostinho, o amor possui um caráter de uso que, embora não o torne descartável, é dele que surge a conexão entre o amante e o amado. Isto significa que o indivíduo depende do amor pois este possibilita-lhe relacionar-se com o mundo em que vive. É impossível configurar-se como *ser* sem ele, posto que ele promove a ação e, agir é existir. Neste sentido,

o amor na forma de desejo é uma pré-condição para o agir, o qual é um requisito para existir, porque está presente apenas naqueles que *são*. Ao alcançar o seu fim, o amor não se perde, mas se concretiza na finalidade almejada. Entretanto, o que acontece com o desejo? Ele se perde ou permanece fornecendo subsídios para o amor? Qual a correlação entre desejar e amar? São questões que revelam algumas das tensões presentes no pensamento agostiniano.

Neste trabalho serão apresentadas as duas únicas formas de amor agostinianas: a *cupiditas* (cobiça) e a *caritas* (caridade). Teremos como fundamento a interpretação ontológica realizada por Hannah Arendt que alia as categorias de ser e tempo. Ambas as formas de amar estão associadas à dinâmica do sujeito no mundo, e expressam uma íntima afinidade entre o *ser*, o mundo e o divino. O texto-base deste trabalho é a tese de doutorado da filósofa alemã Hannah Arendt, intitulada *O Conceito de Amor em Agostinho (Der Liebesbegriff Bei Augustin)*, defendida em 28 de novembro de 1928 na Universidade de Heidelberg, na Alemanha. Sob a orientação do filósofo e psiquiatra alemão Karl Jaspers, Arendt desenvolveu uma compreensão do pensamento agostiniano aproximada das correntes existencialistas e fenomenológicas de sua época. Para Arendt, Agostinho era filósofo e assim o interpretou e o apresentou em sua pesquisa. Os críticos de sua tese, que incluíam docentes de sua banca de defesa, afirmaram o fato de que Arendt, ao ignorar o bispo de Hipona e, mantendo somente o Agostinho, desprezou o fator teológico de seu pensamento. No entanto, as críticas não a afetaram ao ponto de mudar sua opinião.

Influenciada pelas reflexões de Martin Heidegger, seu antigo orientador, Hannah Arendt expôs em sua análise filosófica a forte presença de uma abordagem ontológica a respeito do amor no pensamento agostiniano. A autora observa que o amor em Agostinho está associado ao

tempo que, na forma de desejo (*appetitus*), antecipa um futuro, um vir a ser que se concretiza na fruição (*frui*) possibilitada pela posse integral daquilo que se ama. Através do *amor Dei* (amor a Deus) o amante retorna a um passado absoluto, em que Deus é amado como o Criador. Esta é uma relação exclusiva e, sendo Deus o Criador, o amante se insere na condição de criatura. A temporalidade se amplia, e o amor como futuro (não-mais) e como passado (ainda-não) é também amor como presente, pois se efetiva sob o horizonte da memória e da esperança pelo eterno. O presente é a recordação contínua do passado e, ao mesmo tempo, a constante projeção futura. Através da memória pode-se avaliar o que há de vir, apesar da morte ser a única certeza da vida no mundo.

O objetivo maior deste artigo é aprofundar na interpretação que Arendt realiza da caridade (*caritas*) em Agostinho, tendo como perspectiva dois elementos que são centrais na ética do bispo de Hipona: o ser e o tempo.

## **O AMOR DO TIPO *CARITAS*: A NOÇÃO DE QUE *SOU* E O ETERNO**

A caridade (*caritas*) e a cobiça (*cupiditas*) são, de certa forma, semelhantes na filosofia agostiniana, porque ambas compartilham do mesmo ato de amar e a diferença consiste, precisamente, no objeto de desejo (*appetitus*). O amor caridoso (*caritas*) está orientado para o eterno e imutável, e por estar direcionada ao que é infinito, se torna tão eterna quanto o objeto de seu desejo: a verdadeira Sabedoria. Devido a isso, sendo o indivíduo devoto exclusivamente àquilo que ele ama, ela não desaparecerá com o tempo, diferente do que ocorre com a cobiça (*cupiditas*). Todavia, Arendt deixa claro que tal devoção possui um sacrifício: a vida no mundo. A filósofa alemã explica que o *habitat* do amante

caridoso se tornará um deserto, uma vez que todas as coisas à disposição para serem desejadas, o deixarão de ser. Na caridade é crucial que o *appetitus* seja conduzido tão somente ao eterno, e nada poderá distrair a atenção daquele que o ama. Deste modo, a vida no mundo é desprezada e a única vida possível é aquela futura aguardada inquietantemente, imersa na expectativa da eternidade.

Os dois tipos de amor expressam uma fuga do isolamento inerente ao indivíduo, pois uma pessoa ama para não estar só em si mesma. Antes de amar, o sujeito está isolado do mundo e das coisas que lhe circundam. Hannah Arendt percebe que esta é a condição humana do *não-ser*. Para *ser*, é necessário que o indivíduo ame, ou seja, saia de seu isolamento e apareça ao mundo, interaja com ele e com aquilo que está ao seu redor. Este é o pré-requisito da existência.

Na caridade, à medida em que o amante deseja a Deus, o mundo se torna rapidamente um lugar estranho. E então a autora questiona: será que nessa condição o amante volta a ficar isolado em si, mesmo amando? A resposta é negativa, pois o porvir consola o amante sobremaneira que o mundo não mais o satisfaz. Ao amar caridosamente o indivíduo não se isola do mundo, mas se distancia deste porque possui a Deus como o seu novo amado. O mundo perde o seu valor original, e esta nova forma de amar estabelece um vínculo que posiciona Deus à frente do amante, enquanto seu amor for orientado tão somente a ele. O amor a Deus se torna possibilidade de fruição logo, de felicidade plena, pois Arendt interpreta que, segundo Agostinho, a felicidade está ligada ao gozo daquilo que se ama, ainda que o objeto de amor seja temporário.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> “Santo Agostinho mostra que todos os homens querem viver felizes, mas o que cada um entende por felicidade e pelos bens que o leva à felicidade, que portanto deseja, é algo de diferente” (ARENDR, 1997, p. 19).

Porque deveríamos fazer deste mundo um deserto? A justificativa para este extraordinário empreendimento somente pode residir na profunda insatisfação que este mundo pode dar aos seus amantes. O amor que deseja um objeto mundano, seja uma coisa ou uma pessoa, é constantemente frustrado em sua própria busca pela felicidade.<sup>4</sup>

Ainda assim, não se pode negar que o indivíduo realiza um movimento de isolamento, não de si mesmo, mas do mundo, dado que este se torna estranho para ele. Deus, como o *Ser* amado, exige total e absoluta atenção do amante. Este não abandona à substância amada, e se mantém ávido pela possibilidade de fruição do infinito.

Todo o tipo de amor possui uma finalidade e, devido a esta condição, Agostinho considera o desejar uma ética. Ao desejar algo, o indivíduo se movimenta em direção a este objeto que, em suma, é o seu objetivo. O amor é como vontade, gerador de impulso, e para sair de seu isolamento o indivíduo precisa dar o primeiro passo: desejar algo. O isolamento é o estado original do indivíduo, em que ele se encontra “separado de coisas bem como de pessoas. No entanto, é justamente este isolamento que ele não pode suportar” (ARENDDT, 1996, p. 18-19; tradução nossa). O indivíduo não pode permanecer isolado, tampouco assim deseja estar. Consciente de seu vazio, estar só em si mesmo nada mais é que uma forma de continuar sentindo a falta de algo sem a possibilidade de que esta ausência seja preenchida pela posse e consecutiva fruição. Através do amor, o amante descobre o ser, e passa a existir fugindo de sua própria *inexistência*.

A ética implica na possibilidade do objeto de desejo definir o amor. O bom e mau amor variam à medida que o indivíduo consegue possuir e

---

<sup>4</sup> ARENDDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Trad. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark. London: The University of Chicago Press, 1996.

se deleitar naquilo que deseja.<sup>5</sup> Se um objeto de desejo for possuído e fruído, então significa que é um bom amor, caso contrário, é um mau amor. Isto significa que o conceito de finalidade é de grande relevância para o pensamento agostiniano, pois alcançar o fim desejado implica em ser feliz. Assim, as duas formas de amor estão intrinsecamente relacionadas com a boa e má ação: aquele que ama mau agirá de forma incorreta, e o que ama bem agirá de forma correta.

A *caritas* leva à felicidade, pois o amor estará direcionado única e exclusivamente ao eterno, conforme Agostinho esclarece: “é perfeito o homem quando orienta toda a sua vida para a Vida imutável e adere a ela com todo o seu afeto”.<sup>6</sup> Embora a vida imutável não seja concreta – visto que consiste em uma perspectiva futura –, ela é uma esperança que ocorre no presente, enquanto o amante do eterno despreza o seu passado mundano e situa esta expectativa como a única que o levará ao futuro almejado. Por se afastar do mundo, ele descobre uma outra temporalidade,

---

<sup>5</sup> Neste aspecto Agostinho se assemelha significativamente ao pensamento aristotélico. Não se deve descartar a hipótese de que este ponto de vista tenha sido influenciado pelo raciocínio ético de Aristóteles, porém não é objetivo deste trabalho ressaltar as contribuições dos antigos filósofos ao movimento patrístico. Por ser à imagem e semelhança de Deus, e sendo Deus amor, o indivíduo, como criatura, é capaz de amar. O amor é coerente com a natureza da criação, e agir conforme a virtude, tanto para Agostinho como para Aristóteles, é corresponder a esta natureza: “[...] na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, ao passo que os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que são aprazíveis por natureza; esse é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza” (ARISTÓTELES, 2001, p. 21). Quando o indivíduo deixa de agir segundo sua substância própria, estará cometendo más ações. A felicidade é fruto do agir conforme a virtude, contudo, para Aristóteles todas as ações devem visar a felicidade, que é o bem supremo (a natureza corresponde a felicidade); para Agostinho, deve-se agir tendo como finalidade a Deus, o Ser Supremo (*summum esse*) (a natureza corresponde a Deus, a felicidade é consequência das boas ações promovidas pela *caritas*).

<sup>6</sup> AGOSTINHO. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

absoluta e diversa da temporalidade mundana tradicionalmente dividida em passado, presente e futuro.

A vida, tal como se desenrola no presente *hic et nunc* [aqui e agora], é desprezada. Perde o seu sentido e o seu peso face a essa verdadeira vida projectada para o de fora, no devir absoluto, que somente ela [a vida de fora] persegue a vida terrestre no seu movimento.

No presente, o bem supremo é possuído na tensão para ele. Nesta tensão, nesta procura, esquece-se o presente e de algum modo produz-se o impasse. O presente não é mais que o desejo daquilo que está para vir, aquilo que será apenas presente efectivo, um eterno hoje.<sup>7</sup>

Amar caridosamente é se envolver na própria transcendência, não para fora do ser, mas para dentro dele. A caridade inaugura um movimento que não é inteiramente automático, afinal, o ato de amar depende da iniciativa e vontade do indivíduo. Neste aspecto, caridade e cobiça se igualam, pois, ambas “dependem do homem à procura do seu próprio ser como de um ser-sempre, e este ser sempre é, nos dois casos, pensado como aquilo que inclui a existência concretamente temporal”.<sup>8</sup> Hannah Arendt ressalta que a caridade se submete à disciplina do indivíduo em não se render às paixões e vícios da alma, referindo-se ao “temor casto”, e descreve o processo no qual a caridade se faz presente no ser, substituindo o lugar anteriormente ocupado pela cobiça. A autora explica que, inicialmente, o indivíduo deve se buscar, retornar a si mesmo e descobrir-se como ser criado. Na condição de criatura, inevitavelmente será instigado a querer conhecer aquele que o criou. Este último é um *Ser* absolutamente superior, aquele que amou primeiro à criação, a possuiu e ainda a tem para si, pois utiliza-

---

<sup>7</sup> ARENDT, H. *O Conceito de Amor em Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

<sup>8</sup> ARENDT, 1997, p. 94.

se dela (*uti*).<sup>9</sup> Na visão de Agostinho, Deus é o Criador encontrado nesta empreitada quando o indivíduo percebe que as coisas do mundo nunca o conduzirão à sua autossuficiência. No entanto, é este mesmo Criador que conduz o amante caridoso à essa descoberta.

O livre-arbítrio entregue ao indivíduo consiste, precisamente, em depender daquele que o criou, simultaneamente conhecido e desconhecido. Uma dependência que, diferente das coisas mundanas, confere liberdade. Nenhum indivíduo é autônomo estando na condição de isolado, pelo motivo de que desconhece o seu *livre-ser*. Nesta circunstância, ele está separado daquilo que necessita. Da mesma maneira ocorre na cobiça, em que o amante se sente preso às coisas do mundo, dependente delas, situação na qual descobre a heteronomia que tanto repudia. Desejar a autossuficiência é desejar a ausência do medo, um anseio fortemente presente no amor às coisas mundanas, dadas que se perdem com facilidade. Todavia, não é possível amar caridosamente sem antes conhecer o mundo e o medo da perda, que só podem ser desprezados (estranhamento do mundo) após serem amados cobiçosamente (*cupiditas*). Isto significa que, antes de estranhar o mundo, o amante necessita percebê-lo, relacionar-se e depender dele de tal forma que a cobiça se torna um requisito para a caridade.

---

<sup>9</sup> Em Agostinho encontra-se uma associação muito característica entre o usar (*uti*) e o fruir (*frui*) que caracterizará o vínculo entre o amante e o objeto amado. O amante caridoso deve colocar o mundo somente na condição de *uti*, enquanto Deus deve ser amado apenas como *frui*. Em um de seus textos o bispo de Hipona questiona se Deus usa ou goza/frui dos seres humanos, e chega à seguinte conclusão: “Certamente, Deus ama-nos e as divinas Escrituras proclamam bem alto esse seu amor para conosco. De que modo ama-nos? Para usar ou para gozar de nós? [...] todo bem que está em nós, ou é ele próprio ou procede dele. E, pois, como dizer que a luz tem necessidade do brilho dos seres que ela ilumina com seus raios? Declarou o profeta expressamente: ‘Disse ao Senhor, não tens necessidade dos meus bens’ (Sl 16,2). Deus não goza de nós, ele utiliza-se” (AGOSTINHO, 2002, p. 71).

A caridade, bem como a cobiça, é determinada não só pelo objeto de amor como também pela ação de eleger (*eligere*) o que há de ser amado. Escolhe-se amar o eterno enquanto o mundo se encontra em seu estado *sempre-aí* presente. O Criador é anterior à criatura, e apenas é encontrado no tempo passado em relação à eleição do objeto que será amado. Retornar a si mesmo implica, em última análise, retroceder a este passado absoluto, a amar a partir do amor de Deus. Por isso, somente à medida em que o Criador desenvolve esta relação com a criatura, poderá o ser criado acolher este novo rumo. Isso se aplica à ideia cristã de graça, comentada por Arendt como proveniente da morte de Jesus Cristo. Este momento é chamado de *atualização*, na qual o criador renova o seu vínculo com tudo o que foi criado, disponibilizando a salvação a todos aqueles que aceitarem este novo precedente. Neste caso, abrir-se para o ato salvífico, a graça de Deus consiste em encontrar-se na dependência eterna e exclusiva dele. O *ser* na condição de criatura se encontra com sua autossuficiência através de Deus, e a morte se evidencia como o que o separará do mundo, de seu *habitat*, e permitir que ele possa finalmente gozar daquilo que tanto almeja em sua vida terrena: a liberdade absoluta e infinita de seu *ser*.

Neste regresso a si, ele encontra Deus: ‘Efectivamente, o que é que se quer dizer com falar de si mesmo através de Ti, senão aprender a conhecer-se a si mesmo? E eu procuro-Te fora de mim, e não encontro o Deus do meu coração. Pois ele estava dentro e eu de fora. Em seguida, exortado a regressar a mim mesmo, penetrei no meu próprio interior, sob Tua condução; e isso foi-me possível porque Tu vieste ajudar-me.’ 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.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> ARENDT, 1997, p. 29.

Arendt exprime que, na reflexão de Agostinho, Deus é o Bem supremo e plenamente autônomo, que de nada necessita. Ele é a finalidade da *caritas* e que, ao ser encontrado, o indivíduo se deparará com o seu próprio livre-arbítrio. Finalmente o amante vislumbrará, como futuro, aquilo de que necessita.

Neste contexto, Deus surge como *summum esse* [ser supremo], a plenitude do ser, o absolutamente autônomo que não precisa de nada, isto é, que não depende de um mundo, de um de fora que lhe seria por princípio exterior: ‘E ele (Deus) não recebeu nenhuma ajuda na sua obra de criação, como se não fosse suficiente a si mesmo.’ Esta determinação ontológica de Deus poderia corresponder à determinação teológica do todopoderoso (*omnipotentia*).<sup>11</sup>

Neste instante se manifestará o medo caridoso, denominado casto, definido como a possibilidade do amante nunca alcançar o Absoluto, prevenindo-o de retornar ao amor cobiçoso (*cupiditas*). Como o indivíduo sabe que as coisas do mundo o distanciam de Deus, neste instante o medo casto reverberará como uma advertência que o manterá longe daquilo que poderia separá-lo do eterno.<sup>12</sup>

O mundo deixa de ser uma realidade para o que ama caridosamente que, guiado por Deus, encontra-se a si próprio. Ele abandona o seu

---

<sup>11</sup> ARENDT, 1997, p. 27.

<sup>12</sup> Tanto na *caritas* como na *cupiditas* o indivíduo não deixará de ser servo. Porém, na primeira ele servirá ao mundo, que é transitório, fim último da cobiça, e na segunda ele servirá à Deus, eterno, objeto de desejo da caridade. Em ambas o medo surge. Na primeira como angústia, na segunda como temor. “Mesmo na caridade como tensão para, a vida humana não é independente, permanece no medo de perder o bem supremo ao qual aspira. Toda a vida humana é aqui, na terra, determinada pelo amor e pelo temor (*timor*). Libertos, tornamo-nos servos da caridade (*servi caritatis*). O medo, de onde brota a caridade tem por tarefa, enquanto medo casto (*timor castus*), prevenir a cobiça. [...] O medo casto teme perder aquilo para o qual se tende, pertence legitimamente à caridade. [...] A realização do amor é a ausência de medo, enquanto que a realização da cobiça está precisamente ligada ao medo contínuo [...]” (ARENDT, 1997, p. 39).

*habitat* para depender exclusivamente do criador, esperançoso pela perspectiva de seu destino. “Mas a partir do momento em que começo a procurar-me, já não pertenço ao mundo [...] mas a Deus”.<sup>13</sup> A dependência leva ao pertencimento, e a eternidade surge como esperança, sob a exigência do amante amar ao criador inteiramente. “É amado como aquilo que, do homem interior, não é arrebatado pelo tempo. O amor concede pertença, e o amor de Deus concede pertença à eternidade”.<sup>14</sup> A pertença ao eterno não pode ser-lhe extorquida, a não ser que o indivíduo assim deseje ao se distrair com coisas que lhe são ilícitas. “Assim, o *bem* do amor é estabelecido: ele é ‘o que não pode ser perdido contra a sua vontade’”.<sup>15</sup>

O criador não abandona aquele que o ama, contudo, o indivíduo, se abandonar-se, ele se separará daquele que o criou e poderá retornar ao isolamento, passo anterior ao que foi chamado de *inerência*.<sup>16</sup> No entanto, mesmo amando o mundo, o amante continuará isolado de si por depositar sua esperança de sair do isolamento naquilo que lhe é externo, no mundo e no que ele tem a lhe oferecer. Ao invés de se encontrar, o amante estará fugindo de si. Quando o ser humano se encontra no desejo a Deus, na realidade está deixando de amar o seu ser terreno e temporal para ser conduzido pela eventualidade daquilo que será, um dia, perene. As coisas do mundo se tornam um reduto de usufruto (*uti*), e a verdadeira *beatitude*<sup>17</sup> é alcançada quando este mesmo *ser* fi-

<sup>13</sup> ARENDT, 1997, p. 29.

<sup>14</sup> ARENDT, 1997, p. 29.

<sup>15</sup> ARENDT, 1996, p. 12; grifo nosso.

<sup>16</sup> Termo utilizado por Agostinho e que Hannah Arendt afirma significar a ultrapassagem que o amante realiza para sair de seu isolamento, do abandono a Deus (ARENDR, 1997, p. 26).

<sup>17</sup> A beatitude é outra palavra-chave definida, para Agostinho, como o aniquilamento da separação entre o amante e o amado, permitindo que este enfim se satisfaça junto ao objeto de seu amor. A cobiça não conduz à verdadeira beatitude, uma vez que o objeto de desejo está suscetível ao tempo. Já o que a caridade deseja levará o indivíduo, sempre, à verdadeira beatitude.

nalmente poderá fruir (*frui*) de todo o amor daquilo que é imutável. Esta é a nova esperança do amante caridoso enquanto indivíduo terreno. “Amar-se justamente (*recte*), é desejar-se. Não a si, o homem do presente condenado a morrer, mas àquilo que fará de si um vivente para sempre. Na sua procura de si mesmo, o homem descobre que é mortal, efêmero e mutável. Não se pode fiar no seu si próprio”.<sup>18</sup>

Amar caridosamente é esquecer-se de si mesmo como ser mundano, do presente. Despreza-se a vida no mundo e abre-se para a *atemporalidade*, uma tensão na qual o amante do eterno se insere e que Arendt transformou em uma das questões de sua pesquisa de doutorado: como ser do mundo e, simultaneamente, se esquecer, se isolar como alguém extramundano? Como amar a Deus com todo o seu ser, e a si mesmo e ao próximo de modo simultâneo? O *ser*, comumente encontrado fora de si e dentro do mundo, começa a se perceber dentro de si e fora do mundo. Para desejar a eternidade é preciso que o amante se situe neste impasse: seja finito e infinito ao mesmo tempo.<sup>19</sup> Ele valoriza o infinito e imutável e começa a rejeitar aquilo que é finito e mutável. Arendt esclarece:

---

<sup>18</sup> ARENDT, 1997, p. 30.

<sup>19</sup> Observa-se aqui, inevitavelmente, a concordância entre Hannah Arendt e o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Como leitora de Kierkegaard, a autora revela algumas das influências dele sobre suas reflexões. Um amante dos paradoxos, o dinamarquês concebe e a existência de duas esferas, do infinito (o imaginário de possibilidades ilimitadas) e o finito (dimensão limitada preenchida pelas ocupações diárias presentes na realidade) e afirma: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese.” (KIERKEGAARD, 1979, p. 318). O *ser* do eu consiste no momento em que a relação se conscientiza de si mesma, resultando em um terceiro termo, o eu, composto pelos outros dois: indivíduo e espírito, finito e infinito.

O esquecimento do presente, comparável à transformação da vida presente numa expectativa da vida futura, é o esquecimento de si mesmo. [...] Este esquecimento é o próprio esquecimento da vida humana, na medida em que ela deve fazer do desejo o seu modo fundamental, e é mais do que um simples esquecimento – é um esquecimento ‘próximo’ de qualquer coisa, próximo daquilo para que se caminha. O esquecimento de si próprio próximo do mundo é dispersão e só depois de me assenhorear desta dispersão é que posso pôr-me à procura de mim mesmo e da questão que sou para mim. Mas 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.<sup>20</sup>

Não se vive uma vida mortal, finita, a menos que se considere o viver como viver com medo. A caridade permite que a vida se reconheça em seu próprio querer, a vontade de viver, enquanto o medo da morte desaparece e o desejo pela vida eterna – contrária à vida terrena (*vita mortalis*) – é despertado. Neste ponto não mais se trata do querer viver a vida terrena (*vita mortalis*), pelo fato da vontade ser projetada para um futuro que não é mundano. A vida no mundo se torna uma vida mortal, não porque ela se orienta irremediavelmente para o seu fim, mas porque desde o início já se qualifica como uma vida morredoura. As pessoas não vivem, mas morrem. “A vida no mundo é uma morte em vida, *mors vitalis*, ou *vita mortalis*. Ela é ao mesmo tempo determinada pela morte; de fato é mais propriamente chamada morte”.<sup>21</sup> A morte é compreendida como:

[...] o poder de subtrair o homem ao mundo [...]. Teme-se a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*); a morte aniquila não só qualquer posse do mundo, mas também todo o desejo de amar qualquer coisa por vir que se espera do mundo. A morte destrói a relação natural no mundo da qual o *amor mundi* é a expressão. Por isso, a morte é, de modo puramente negativo,

<sup>20</sup> ARENDT, 1997, p. 31.

<sup>21</sup> ARENDT, 1996, p. 11; tradução nossa.

de tal maneira poderosa, separando-nos do mundo, como o amor de que se apodera em Deus o próprio ser. 'Este amor constitui precisamente a nossa morte no século e a nossa vida em Deus. Com efeito, se se trata de uma morte logo quando a alma deixa o corpo, como é que não se trataria de uma morte na qual nós renunciamos à nossa afeição ao mundo? O amor tem, pois, a força da morte.'<sup>22</sup>

Na dependência do criador, o indivíduo encontra aquilo pelo qual tanto busca: a eternidade, que se plenifica com a expectativa futura de fruição. O mundo perde seu sentido original, em que era entendido como um supérfluo preenchimento do vazio sentido pelo *ser*, ontologicamente mortal. O amante que se reconhece como imortal, esquece aquilo que o torna finito, o mundo e sua vida terrena. Afastado da temporalidade humana, constituída pela memória, pelo presente mutável e pelo futuro que se apresenta no agora, o ser se percebe como extramundano, distante daquilo que, supostamente, justificava sua existência. Próximo do criador, portanto, da perspectiva do eterno, ele se percebe, enfim, como próximo de si mesmo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de ser amado, Deus precisa ser conhecido. O amante que escolhe sair de sua própria condição mundana para transcender-se lembra-se do Criador, aquele de onde o próprio ser surgiu. A ausência de sentido começa a desaparecer à medida que a memória permite que o novo amante se vincule, por meio do retorno ao passado absoluto, ao amor de Deus. A expectativa retorna com novo fôlego, sem ameaças, firmada na esperança da eterna fruição. Este processo faz com que ele deixe de identificar-se a si próprio como ser mundano posto que, de-

---

<sup>22</sup> ARENDT, 1997, p. 95.

pendente de Deus, não sente mais desejo pelas coisas do mundo, somente pela eternidade. O presente adquire uma ambiguidade, se transforma em passado e futuro simultâneos. O vínculo se baseia no isolamento, que é possível somente por meio da convivência entre a memória e a expectativa do porvir. Estar sozinho no mundo e nele estar inserido, uma tensão que obriga o indivíduo a refletir: como estar aqui, amar ao mundo, a mim e ao próximo, e amar a Deus ao mesmo tempo? O mundo e a humanidade, como criação de Deus, foram amados como tais. O próximo e o si não podem ser desejados, para que o indivíduo não se depare novamente com seu antigo eu, escravo e manipulado pelo mundo, mas devem ser amados porque Deus os ama. Estando no deserto, que é o mundo, aquele que ama caridosamente não mais sente a angústia. O medo puro o abandona, dando lugar a um medo casto, um receio de retornar à condição anterior de ser-mundano. Esta é a experiência do futuro antecipado a qual ele almeja com todo o seu ser, para o qual se orienta e que, após a morte, fruirá na medida infinita do amor de Deus.

A filosofia agostiniana demonstra a profundidade que se pode alcançar no pensar acerca do amor. É um sentimento que move a conduta humana tanto para o bem, como para o mal. Ele pode promover a falsa sensação de completude, bem como pode ser o elemento dinamizador do anseio eterno pelo preenchimento do vazio do *ser*. Ele pode aproximar o indivíduo de Deus, bem como afastá-lo. Pode também inserir o amante no mundo e, da mesma maneira, torná-lo extramundano, transformando o mundo em um deserto, um nada repleto de significados incompreensíveis para a alma desejosa pela transcendência.

Sua relevância se caracteriza, essencialmente, por seu comportamento interativo, que altera a dinâmica do amante com tudo o que está ao seu redor. A criação pode recuperar seu sentido original através dele, como sendo, de fato, proveniente de algo maior, absoluto. Aparentemente dico-

tômico, o amor é, na realidade, um só, inteiro, completo. Ama-se unicamente e aquele que ama será outra coisa: o amante. Aquilo que se deseja possuir é removido de sua natureza inerte, *des*-reificada, e recebe um significado, se torna objeto de desejo. Adquire, portanto, uma configuração, um sentido, uma utilidade, é necessitado. O próximo, por ser outro, é diverso, portador de uma realidade própria, única, firmada em si como existência. A *caritas* é capaz de ir além, na própria essência do indivíduo, justamente porque, antes de ser outro, ele é humano, e como tal que deve ser amado.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

ARENDE, H. *O conceito de amor em Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Love and Saint Augustine*. London: The University of Chicago Press, 1996.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*: doença até a morte. Trad. Adolfo Casais Monteiro. In: KIERKEGAARD, S. *Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).