

# O Conceito de amor em Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt

## *The Concept Of Love By Saint Augustin – Brief Notes On Hannah Arendt Work*

(...) um profundo filosofar em material histórico  
(Karl Jaspers<sup>1</sup>).

**Martonio Mont'Alverne Barreto Lima\***

### Resumo

O artigo discorre sobre a obra de Hannah Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin* (“O Conceito de Amor em Santo Agostinho”), apresentado como tese de doutorado da Autora em 1928, na Universidade de Heidelberg, sob a orientação de Karl Jaspers. A discussão da Autora alcança o conceito de amor em perspectivas teológica e terrena: o nascimento e a morte iguala a todos; o perdão e a graça instruem a vida dos homens na cidade de Deus.

**Palavras.chave:** Hannah Arendt. Amor. Agostinho. Cidade de Deus.

### Abstract

The article discusses Hannah Arendt's work *Der Liebesbegriff bei Augustin* (“Augustine's Concept of Love”), submitted as doctoral thesis at the University of Heidelberg in 1928, under supervision of Karl Jaspers. Arendt outlines two perspectives of love by Augustine - theological and terrain – where birth and death make all equal, and forgiveness and grace enlighten The City of God.

**Keywords:** Hannah Arendt. Love. Augustine. The City of God.

Em 26 de novembro de 1928, defendeu Hannah Arendt, aos vinte e dois anos de idade, sua tese de doutorado, apresentada perante a Faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg sob a orientação de Karl Jaspers. O título do trabalho “O Conceito de Amor em Agostinho” (*Der Liebesbegriff*

*bei Augustin*) não deixa de ser provocador: sua autora não recorre à designação **Santo** Agostinho, utiliza simplesmente Agostinho, para designar o conhecido teólogo. Talvez, por isso, tenha Karl Jaspers destacado em seu parecer que o trabalho ganha impulso exatamente pelo não dito: “por meio de um trabalho

<sup>1</sup> Jaspers, Karl: *DiSSERTATIONSGUTACHTEN* (1928), p. 130. No original: “ein sachliches Philosophieren in einem hitorischen Material”. As traduções deste texto são de minha responsabilidade.

\* Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Fortaleza/ Mestrado em Direito Constitucional, Doutor em Direito pela Universidade de Frankfurt.

filosófico, desejou a Autora justificar sua liberdade em relação a possibilidades cristãs, que ela mesma se aproxima<sup>2</sup>. Hannah Arendt já havia estudado com famosos mestres em Berlin, Marburg, Freiburg e Heidelberg – Martin Heidegger será o principal deles, cuja presença marcaria toda a vida intelectual de Arendt. O trabalho foi publicado, pela editora Julius Springer, em 1929, como o nono dos “Cadernos” do periódico *Philosophischen Forschungen*, organizado pelo próprio orientador, Jaspers. No início dos anos sessenta, a Autora da tese leu a tradução para o idioma inglês, realizada por E. B. Ashton, tradutor de Jaspers. Hannah Arendt revisou, à mão, parte desta tradução entre 1964/65. Posteriormente, Arendt adicionou uma revisão datilografada por ela própria, à qual acrescentou, novamente, uma segunda revisão manuscrita. Estas duas versões, organizadas pelas editoras americanas Joanna Vecchiarelli Scot e Judith Chelius Stark, integraram a posterior publicação, mesmo sem que Arendt tenha terminado sua revisão final.

O trabalho de Arendt está dividido em três partes: a primeira delas, *Amor qua appetitus*, com três capítulos e dois “adicionais” – *Zusatz* - (“na minha opinião, o mais simples, completamente transparente, atual em todos os pontos; não há críticas a fazer” (p.129), segundo as palavras do orientador); a segunda, *Creator – creatura*, com três capítulos e um “adicional” (“mais complicado, mais interessante”<sup>3</sup>, no entendimento de Jaspers); a terceira, com título único, denominou sua Autora de *Vita socialis* (“ainda não concluído, mostrando, porém, o percurso da pesquisa”, acrescenta Jaspers) (p.31).

No momento inicial da obra, Arendt identifica a aspiração maior do amor, segundo o entendimento agostiniano: a ausência do temor (*Diese Furchtlosigkeit erstrebt der amor*<sup>4</sup>). Em outras palavras, o sentimento de que não há o que perder é o objetivo maior do amor, e referido sentimento somente é possível após a morte, uma vez que esta é a única certeza que o homem poderá ter em toda sua existência. Assim, o amor como *appetitus* deseja libertar o ser do temor, do medo, constituindo-se em *bonum* do amor a determinação eterna de que nada mais pode ser perdido. Como na morte nada mais há o que se perder, o amor, repita-se teria como mais elevada aspiração

a realização da perda do medo. Durante a vida, o ser livre perante o temor (*Das Freisein von Furcht*) é impossível. Todo ter é constantemente ameaçado pelo medo da perda. Uma vez que o “futuro nada mais é do que o ainda não-presente, que ameaça e preenche”, a morte é o elemento que a tudo põe fim, é a única certeza da existência do homem enquanto vivo.

Sob um olhar imediato, a visão de Arendt sobre Santo Agostinho poderia ser concebida como uma apologia à morte e aqui residiria uma contradição maior, já que a defesa da vida como bem maior concedido ao homem – a criatura - pelo criador – Deus - e na qualidade de manifestação do domínio absoluto do universo por Deus em virtude da sua complexidade, representa a suprema comprovação da racionalidade do mundo atribuída igualmente pelo Creator. Uma observação mais atenta, por outro lado, dissipa dúvidas e denuncia o não simplismo do tema tratado por Arendt. Seguindo em seu entendimento, Arendt não esquece de adicionar o valor da vida, sua ligação com o mundo e com a diversidade a ele inerente. Isso pelo fato de que, até aqui, também a “vida aspira a algo que é o determinado pela morte e que ela, vida, não pode ter, sendo, portanto, ambicionado como um disponível”<sup>5</sup>. O modo de enfrentar tão dura realidade reside, portanto, no amor a Deus; o amor concede a noção de pertencer (*Zugehörigkeit*), e o amor a Deus, a noção de pertencer à eternidade, que, mais uma vez, liberta de qualquer temor. Como consequência, o homem ama a Deus como o eterno, pois não somente não é ele (homem) eterno, como ainda não poderá jamais abandonar tal condição.

Como se vê, o primeiro capítulo da tese apresentada por Hannah Arendt é claro e contém uma descrição de sua interpretação do amor. É de se ressaltar a erudição da jovem filósofa com o manejo acadêmico de tão intrincado tema. Demais, para a época de sua apresentação, o trabalho não deixa de sugerir uma direção bastante diferente da preocupação central dos temas tratados por intelectuais.

A Alemanha vivia o período de sua República de Weimar<sup>6</sup>, conturbada por toda sorte de conflitos a aticar a atividade filosófica. O domínio era pela compreensão do estado e o redimensionamento

<sup>2</sup> Jaspers, Karl: *Disserationsgutachten* (1928) p. 130. No original: “Impuls gibt letztlich wohl das Nichtgesagte: durch philosophisches Arbeiten am Gedanken möchte sich die Verfasserin ihre Freiheit von christlichen Möglichkeiten rechtfertigen, die sie zugleich anziehen”.

<sup>3</sup> Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, p. 31.

<sup>4</sup> p. 33. No original: “Die Zukunft ist nicht anderes als das Nichtsein der Gegenwart, das droht oder erfüllt”.

<sup>5</sup> No original: “Wir halten vorläufig fest: das Leben erstrebt etwas, was es vom Tode Bestimmtes prinzipiell nicht in seiner Hand hat und erstrebt dies als ein für es Verfügbares”.

<sup>6</sup> Cf. BERCOVICI, Gilberto: *Entre o Estado Total e o Estado Social: “A Constituição de Weimar foi elaborada sem maiorias claras, em um contexto político cujo equilíbrio era precário e instável”*. V. Especialmente, p. 11-49.

do hegelianismo. No momento em que círculos oportunistas procuravam renovar a idéia de que o real é racional para a aplicação do estado de exceção a uma Alemanha humilhada pela Primeira Guerra Mundial e o rompimento de todos os acordos internacionais em nome da existência da estatalidade alemã, a apoderação dos conceitos hegelianos significava importante ferramenta para consolidar sistemas políticos de nítida vocação autoritária, garantidores de tais formulações. As discussões que dominavam o cenário acadêmico digladiavam-se em torno da impossibilidade da democracia e do aspecto realizador do autoritarismo, da vitória definitiva da técnica; abandonava-se ainda o constitucionalismo liberal e o ainda jovem intervencionismo econômico, renegando-se mais determinadamente um novo – e forte – ator político: a Revolução Russa, que dava sinais de sua consolidação e fazia da então União Soviética potência militar a não ser – mais que nunca – ignorada por planos expansionistas. Os discursos centrados em questões de identidade, nacionalismo, povo etc., como elemento excludente e necessário à garantia de ocupação de território para existência de estados foram tão poderosos, que genocídios – mesmo anteriores ao holocausto, como o da Turquia sobre a população da Armênia em 1915 – não sensibilizaram governos no sentido da construção de esforços para uma condenação explícita de tais episódios. Vistas a partir do diálogo entre os desafios teóricos da então modernidade, digressões a respeito de Santo Agostinho não deixavam de sugerir um viés conservador perante um mundo em chamas e, especificamente no caso alemão, numa sociedade que se encontrava na iminência de protagonizar a barbárie do milênio.

Se a procedência destes argumentos é plausível, não há como olvidar as preocupações de Hannah Arendt com a Alemanha nazista e suas análises do mundo, após a Segunda Guerra Mundial. Não tardaria muito e Arendt entenderia muito bem o que estava por vir, já que se viu obrigada a partir da Alemanha para seu exílio em 1933. Desta forma, trabalhos como “Eichmann em Jerusalém” e “As Origens do Totalitarismo”, além de um grande número de escritos isolados, representam apenas dois de seus importantes trabalhos nos quais o assunto foi abordado, e foram produzidos não mais por uma jovem de vinte e poucos anos, mas por uma pensadora já madura e reconhecida internacionalmente a acompanhar atentamente os acontecimentos da modernidade.

O segundo instante do trabalho de Arendt (Creator – criatura) discute o criador como a origem da criatura em si. Neste sentido, o passado constitui-se numa categoria importante para a relação entre o criador e a criatura, na medida em que o lembrar é garantido pela beata vita, que por sua vez não é simplesmente um puro passado: beata vita apresenta-se como uma possibilidade do futuro ainda a ser lembrada. Somente nesta possibilidade do ser e a partir de um passado, o qual é anterior a toda vida terrena, é possível à beata vita constituir-se em motivo de toda a aspiração humana<sup>7</sup>. Como consequência, Arendt procura compreender o objetivo da vida a ser lembrada pela criatura e sua relação existencial com o criador. O criador é o ser, o “antes de tudo”. A criatura é o que ela se torna: a criatura, então, relaciona-se com um ser cuja estrutura contrapõe-se essencialmente, mas que é a essência, a justificação de seu próprio ser, o criador. Assim, a relação da criatura com o ser é a relação com o criador, pelo fato de que para o criador inexistente tempo; o seu tempo é a eternidade, o hoje eterno, o presente absoluto. Já a criatura é determinada temporalmente por intermédio de seu tornar-se ser, e exatamente com a sua mutabilidade cria-se o tempo, e jamais a mutabilidade do criador. Já denunciada a influência de Heidegger, Arendt compreende em Santo Agostinho que o pertencer ao mundo por parte do homem e o fim da característica estranha do mundo ao mesmo homem realiza-se não no simples fabricare da realidade, mas na construção expressa de seu lar, a dilectio mundi. Aqui, tornam-se mundo e homem “mundanos” (weltlich, semelhante à afirmação de que o “mundo mundeia” - die Welt wettet – de Heidegger)<sup>8</sup>.

Após estas digressões, Arendt passa a discutir, neste capítulo, o ponto da relação do homem com o mundo e a possibilidade do discurso da igualdade em Santo Agostinho. Retoma-se o tema da morte e de seu significado para a vida. O reconhecimento da morte como certeza é que adverte o homem de sua vida, ou melhor, do valor de sua vida. Esta advertência traduz-se como o sentido do passado, e este como o sentido da criatura: “A morte, como o fim da vida, lança a própria vida para o retorno ao ser”<sup>9</sup>. Novamente o retorno ao tema da morte, desta vez encarado como o momento mais significativo – se não único - da igualdade entre os homens.

Esta visão sobre Santo Agostinho de Hannah Arendt invoca uma consequência para a modernidade, mais precisamente de cunho liberal. Para o liberalismo, a única igualdade possível é a aquela

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin, p. 48-49.

<sup>8</sup> Id. Ib., p. 72.

<sup>9</sup> Id. Ib., p. 77. No original: “Der Tod alss das Ende des Lebens wirft das Leben zurück auf den Ursprung seines Seins”.

já designada pela natureza, ou seja, a igualdade moral, de atributos que já se encontrariam no homem predeterminados pelo seu nascimento. Mais que isso: não há como o homem liberar-se de tal fatalidade e qualquer tentativa de amenizar esta desigualdade é contra a natureza das coisas, da vida. A idéia da igualdade natural pelo liberalismo assim representada em nada se comunica com a de Rousseau, uma vez que para este a igualdade, contra a qual nada se pode fazer, diz respeito a critérios objetivos: beleza, inteligência, talento para determinadas atividades etc. Demais, esta desigualdade entre os homens não os ofende e não obstaculiza o exercício do direito de participação igualitária e de definição da vontade geral.

Igualmente, não há como se desejar enxergar na análise kantiana alguma base para a defesa da desigualdade que o liberalismo tanto insiste como natural e justa. Em Kant, o conceito de Direito não se origina simplesmente de uma condição natural, previamente estabelecida. O postulado kantiano é muito mais complexo. Para Kant, envolve o que é justo num “republicano processo legislativo” – processo criador do Direito e não a natureza puramente como criadora do Direito – envolve, como se disse, exclusivamente, as condições da participação livre e igualitária que aproximam o legislador dos destinatários do Direito<sup>10</sup>. O Direito, então, não provém da natureza da vida ou das coisas, mas de um discurso político articulado com a realidade e que com esta mesma realidade se comunica. Neste sentido, soa como mera provocação a qualidade de essencialmente idealista que se busca impor à obra de Kant e de suas reflexões. Uma vez baseada em critérios objetivos como participação de todos, determinação das regras por meio do Direito e não de uma abstrata metafísica, a proposta de paz eterna de Kant, por exemplo, reatualiza a discussão sobre o assunto de maneira intensa e oportuna, rompendo radicalmente com qualquer possibilidade de idealismo. A paz perpétua preconizada por Kant é objetiva e atende a critérios materialistas de possibilidade por ter como base o Direito a ser por todos decidido e aplicado.

Porém, a abstração de Santo Agostinho registrada na obra de Arendt influenciou o liberalismo que, abandonando a temática da morte, resolve igualar a todos pelo nascimento. Por intermédio de tal acontecimento, inerente a toda e qualquer condição humana, o homem obtém a moral e a partir daí o seu

destino pertence-lhe exclusivamente. A divisão entre pobreza e riqueza, entre brutalidade e cavalheirismo, cultura e ignorância, civilidade e incivilidade que se manifesta nas sociedades é produto, portanto, desta desigualdade natural, cuja origem está ligada ao nascimento. Nada mais se pode fazer. O momento de igualdade de todos está aqui e disto ninguém se distancia, pois todos nascemos. Claro que Santo Agostinho não foi tão longe como o liberalismo, mas não se mostra novidade alguma na história das idéias políticas o recurso a idéias preexistentes de determinados ícones do pensamento mundial, para adaptações fáceis aos objetivos ideológicos politicamente trabalhados. Se Hannah Arendt conseguiu identificar em Santo Agostinho o que é teologia e o que é crítica ideológica, o liberalismo uniu a razão ideológica ao seu interesse justificador de uma forma de estado e de política que lhe pareceu oferecer base legitimante.

No seu terceiro capítulo, *Vita socialis*, discute Arendt a relação do homem com o mundo do amor, intermediado pelo amor a Deus. Acoplada ao amor ao próximo, a experiência do homem se realiza na civitas terrena. Já que a morte salvacional de Cristo não salva somente os homens, mas todo o mundo – concebido como o mundo constituído pelo homem – esse mundo resta construído e, com ele, uma sociedade. A sociedade é determinada para um com os outros e de uns com outros, e não simplesmente uns ao lado dos outros.<sup>11</sup> Esta determinação nem é estatuída de forma autoritária, tampouco pode ser autoritariamente superada, mas possui como base um segundo fato histórico que se vincula à origem de todos: a descendência comum de Adão. Conseqüentemente, ninguém pode se desvencilhar do gênero humano, uma vez que esta origem comum a todos obriga e nela reside a determinação essencial do ser (*Dasein*) do homem, estabelecendo entre todos um inevitável parentesco e unidade. Todos têm o mesmo destino e não estão sozinhos no mundo, mas sim na qualidade de consortes do destino uns dos outros, e não somente nesta ou naquela situação, mas durante toda a vida<sup>12</sup>. Assim, “a vinda inteira é encarada como uma determinada situação; a situação da mortalidade. Nela se relaciona ao mesmo tempo o parentesco e sociedades”<sup>13</sup>.

No momento da origem de todos e que seu ponto comum é o nascimento, tem-se a participação comum de todos no peccatum originale: “Este pecado, que

<sup>10</sup> MAUS, Ingeborg: *Staatssouveränität als Volkssouveränität* (1997), p. 178. No original: “Ebenso beruht die Gerechtigkeit des republikanischen Gesetzgebungsverfahrens (wie der Abstimmung des Volkes über Krieg) ausschließlich auf den prozeduralen Bedingungen der freien und gleichen Partizipation, mit denen es die annähernd Identität der Gesetzgebenden und Gesetzadressaten herstellt”.

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (2003), p. 109.

<sup>12</sup> Id. *ib.*, p. 110.

<sup>13</sup> Id. *ib.*, p. 110: No original: “Das ganze Leben ist als eine bestimmte schicksalhafte Situation gesehen, als die Situation der Sterblichkeit. In ihr beruht die Verwandtschaft der Menschen und zugleich ihre Bundesgenossenschaft (societas)”.

acompanha o nascimento, aprisiona necessariamente todos os homens uns aos outros. Disso não há como fugir<sup>14</sup>. Por fim, para concluir a formulação a respeito do papel do divino na criação da sociedade, anota Arendt que para Santo Agostinho a comunidade dos homens entre si, recorrente a Adão e que constrói o mundo, é sempre anterior à civitas Dei, exatamente pelo fato de que ainda se encontra a comunidade herdada pelo pecado original. Somente por meio da liberação deste pecado original – intermediada pela fé, pela crença e pelo amor de Deus e dos homens entre si – é que se construirá a cidade de Deus.

Aqui, o recurso a uma posterioridade é claro. Arendt separa dois momentos em Santo Agostinho para tornar precisa sua construção de uma cidade de Deus, de uma sociedade que se funda no amor a Deus, mediado por Cristo, que veio a mundo para entregá-lo aos homens e esperar que estes sigam, pela amor e pela fé, o projeto adiante.

No instante da constituição desta sociedade, faz-se o homem independente de seu criador. O homem, agora, está relacionado aos outros homens, pois o gênero humano possui sua origem em Adão e não no criador. Neste sentido, Arendt recupera a noção agostiniana de que a natureza do homem é segundo a sua essência social para esclarecer o ser do homem, a partir de duas proposições: na pergunta do ser da criatura indaga-se a respeito sobre o ser do indivíduo; na pergunta sobre o ser do homem ante os outros homens indaga-se sobre o genus humanum. Esta perspectiva conduz à idéia da igualdade entre os homens entre si. Novamente, a igualdade refere-se a uma noção abstrata e que se limita à origem. O amor ao próximo não se justifica pela necessidade de libertação do pecado, que é inerente a todos. O amor ao próximo que fundamenta o perdão, a graça: eis desta forma a manifestação da igualdade, que adquire um novo sentido: a igualdade da graça, do perdão. Esta necessidade vem da possibilidade imanente da morte que faz de todos, como se viu, companheiros do mesmo destino.

Recuperando, então, a evolução da velha sociedade para a cidade de Deus, Arendt explicita que somente na graça de Deus que supera a alienação, a distância do mundo para os homens entre si pode constituir esta cidade, na medida em que esta fé e sua construção representam a defesa dos homens contra a hostilidade do mundo. A substituição da velha sociedade pela cidade de Deus não seria um resultado de uma superação, mas o percurso de um caminho devidamente mostrado pela noção da fé e da unidade dos homens uns com os outros. Alcançou-

se, assim, a nova vita socialis que se funda em Cristo, na sua experiência terrena deixada para os homens.

Comentei a respeito do hiato entre a preocupação de Hannah Arendt e o clima da época da apresentação de sua tese de doutorado. No momento em que o trabalho de Arendt deixa-se conduzir para uma teorização, a partir de Santo Agostinho, terrena, da vida em sociedade, não há como evitar a discussão terrena. Se se opera esta teorização por meio de argumentos teológicos, não deixa esta argumentação de ancorar suas referências na possibilidade da experiência terrena. O esforço da jovem filósofa se mostra valioso no sentido de mostrar as influências sobre uma das mais importantes pensadoras do século XX. Esta afirmação adquire mais sentido, quando se compara com toda a obra de Arendt. Por outro lado, a interpretação e leitura teológicas foram apenas o início da atividade intelectual de Hannah Arendt. Por ironia da história ou não, a condição de judia de Hannah Arendt – aspecto religioso – marcou sua obra, embora a separação deste ponto da cientificidade estivesse sempre presente, exatamente por seu rigor em não confundir crítica ideológica com o exercício do pensamento histórica e materialmente articulado.

## Referências

ARENDDT, Hannah. **Der Liebesbegriff bei Augustin** – Versuch einer philosophischen Interpretation, Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin/Wien, 2003.

BERCOVICI, Gilberto. **Entre o Estado total e o Estado social** – Atualidade do debate sobre direito, Estado e economia na república de Weimar. Tese (Livre-Docência) - Departamento de Direito Econômico e Financeiro da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

JASPERS, Karl. **Dissertationsgutachten**. In: ARENDT, Hannah. **Der Liebesbegriff bei Augustin – Versuch einer philosophischen Interpretation**. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Philo Verlagsgesellschaft, Berlin/Wien, 2003. p.75-113.

MAUS, Ingeborg. **Staatssouveränität als Volkssouveränität – Überlegungen zum Friedensprojekt Immanuel Kants**. In: Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Kulturwissenschaftliches Institut, Jahrbuch 19996, Essen, 1997. p.98-132.

<sup>14</sup> Id. lb., p.112. No original: "Diese Sündigkeit, die mit der Geburt mitgegeben ist, haftet dem Menschen notwendig an. Aus ihr gibt es kei Entfliehen".