

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Amor e beatitude nas *Confissões* de Santo Agostinho: uma leitura
segundo a perspectiva de Hannah Arendt**

SEROPÉDICA, 2017

LANA HELENA DA SILVA DOS SANTOS

Amor e beatitude nas *Confissões* de Santo Agostinho: uma leitura segundo
a perspectiva de Hannah Arendt

Monografia apresentada ao curso de
filosofia da Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, para obtenção do título de
Licenciado em Filosofia. Professor
orientador: Francisco José Dias de Moraes

SEROPÉDICA, 2017

Amor e beatitude nas *Confissões* de Santo Agostinho: uma leitura segundo
a perspectiva de Hannah Arendt

Lana Helena da Silva dos Santos

Aprovada no dia ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º Francisco José Dias de Moraes (orientador)

Prof.º Dr.º Affonso Henrique Vieira da Costa

Prof.º Dr.º Markos klemz Guerrero

Conceito Final: ____

“Além de um determinado ponto, o que ajuda o homem não é o “saber” mais, mas um viver e um fazer, de uma maneira que o faça esquecer parcialmente de si mesmo.”

Ernest Becker

Resumo: A presente monografia tem como tema o amor em Santo Agostinho. Para tratar do tema, escolhi para interlocutora a filósofa Hannah Arendt, que escreveu sua tese de doutorado precisamente sobre este assunto. Em princípio será abordado a questão do amor enquanto desejo e todas suas aspirações, posteriormente será feito uma referência a questão da influência platônica na ideia de autonegação de Santo Agostinho, que aparece na obra *Fédon*, e por último será argumentado sobre o amor ordenado, o que podemos fruir através dele e a relevância do próximo para a beatitude. Parece indispensável a discussão do tema, pois a busca pela felicidade e o respeito ao próximo são questões relevantes para nossa reflexão ontem, hoje e amanhã.

Palavras-chave: Amor. desejo. autonegação. *Fédon*. beatitude.

Abstract: This monograph is about love in St. Augustine. To address the topic, I chose the philosopher Hannah Arendt as his interlocutor, who wrote her doctoral thesis precisely on this subject. In principle, the question of love as a desire and all its aspirations will be discussed, later a reference will be made to the question of Platonic influence in the idea of self-denial of St. Augustine, which appears in the *Phaedo*, and finally will be argued about ordered love, that we can enjoy through it and the relevance of our neighbor to beatitude. It seems indispensable to discuss the theme, since the search for happiness and respect for others are relevant issues for our reflection yesterday, today and tomorrow.

Keywords: Love. desire. self-denial. *Phaedo*. beatitude.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	7
2. Capítulo I: Amor desejo: o bem corruptível e a saída do isolamento: Amor desejo e inquietação perante o devir.....	8
3. Capítulo II: O amor ordenado: a questão do uso e a relevância do amor ao próximo.....	19
4. Conclusão.....	24
5. Bibliografia.....	25

INTRODUÇÃO

Neste trabalho abordarei o amor em Santo Agostinho na perspectiva de Hannah Arendt. Santo Agostinho, filósofo cristão situado historicamente na Antiguidade tardia, pode ser considerado como um homem de seu tempo. Na sua juventude foi influenciado por correntes culturais e espirituais de sua época: foi maniqueísta, depois cético, depois neoplatônico. O Santo filósofo contribuiu de maneira decisiva para a fusão da tradição cristã com a filosofia clássica, mas especificamente de Platão e dos neoplatônicos. Sendo assim, a relação entre as questões de doutrina da fé cristã com a filosofia grega neoplatônica recebeu uma inflexão genuinamente agostiniana que foi capaz de combinar, de uma forma original, a fé com a racionalidade. No seu livro *Confissões*, Agostinho trata, entre outros temas, do amor, da interioridade e da busca pela (*beat vita*) vida feliz. O filósofo expõe que a busca pela vida feliz parece um desejo fundamental em todos os homens, contudo, para o filósofo, a vida feliz consiste no encontro com o Deus Verdade. Desse modo, para ele, a busca da felicidade deve ser entendida como inerente à sabedoria e ao amor. Para o santo e filósofo, o amor desejo é possibilidade de trilhar os caminhos da caridade e da concupiscência. Contudo, na relação com o mutável, o amor desejo, ainda que facilitador, não se mostra suficiente para fruir o conhecimento em sua plenitude. Mas qual amor poderia garantir a beatitude junto à comunidade? É nesse sentido que Hannah Arendt inicia sua análise sobre o conceito de amor, a partir da percepção de Santo Agostinho. Ela partiu do princípio de que o amor poderia ser fruto da disposição do homem frente ao Deus Verdade, a si mesmo e ao próximo. Arendt não foi atraída pelo Agostinho religioso, importava-lhe o filósofo que discorreu sobre o amor. Aos vinte e poucos anos ainda não se notava a autora vigorosa, na acusação do totalitarismo, da violência e do ódio. Mas o amor que, então, analisava em Santo Agostinho, influenciou sua vida pessoal e intelectual, recorrendo as suas teorias até seus últimos escritos.

Capítulo I

Amor desejo: o bem corruptível e a saída do isolamento

1.1. Amor desejo e inquietação perante o devir

O amor desejo (*amor qua appetitus*) está coadunado a algo determinado, este tem seu impulso para um mundo conhecido, porém não encontra este algo espontaneamente, pois o objeto do desejo o estimulou dispondo sua direção podendo ser determinado por aquilo que se dispõe a usar. O homem se esforça para suprir seus desejos com coisas do mundo, coisas essas que seu apetite lhe indica, com isso se depara com a possibilidade da perda. O amor desejo conduz para um bem, porém não para qualquer objeto. O desejo se dá como orientação e retrospectiva, mostra-se “ligado por um movimento de retorno ao homem que conhece o bem e o mal (*malum*) do mundo e que se esforça para viver feliz (*beat vivere*).” (ARENDT, 1997, p.18). Quando desejamos o bem do mundo, nos deparamos com a impossibilidade de possuir, de maneira permanente, tal bem, contudo existe um certo prazer no contato com esse bem. Nesse sentido parece que o amor desejo concede essa possibilidade de satisfação que se confunde com a posse dos bens temporais, porém, no momento que esse bem corruptível for entendido como posse, se transformará na angústia de se deteriorar, e assim transforma-se em medo da perda, e o medo preocupa-se com o mal, pois os bens temporais independem da vontade e do desejo do homem de que eles existam; nascem e morrem independentemente do querer do homem, levando a um movimento ininterrupto de desejo de possuir e medo de um devir. Sendo assim, toda possibilidade de prazer vira inquietude em seu presente, e o medo se torna a única forma de expressar amor pela vida. O medo torna impossível a satisfação, pois, por um lado, entra-se em um vício de desejar, alcançar o objeto desejado, de possuí-lo e, por outro lado, na insegurança da perda. Nesse sentido, o amor desejo é algo ilusório, pois ama objetos corruptíveis com os quais não se pode ter uma satisfação plena. *Remí Brague*, em *Âncoras do céu*, faz uma observação sobre o amor a partir do que Agostinho diz sobre a verdade.

A verdade é a luz que apontamos para as coisas que desejamos conhecer e que nos garante seu domínio; mas ela também é aquilo que se volta contra nós e evidencia todos os pequenos segredos sujos que preferimos deixar na obscuridade. Desejamos a primeira, mas fugimos da segunda. (BRAGUE, 2013, p.68)

Nesse contexto, Brague aponta para o amor pela vida, já que parece evidente que a vida seja um bem: “Eu proporia uma distinção entre “amar viver” e “amar a vida”. (BRAGUE, 20013, p.67) O autor expõe que amar viver está ligado ao estar vivo, ao desfrutar da vida, que se diferencia de amar a vida, porque amar a vida é amar mesmo que a vida não seja nossa, fazer isso significa amar a vida em sua plenitude, enquanto o amar viver gera o deparar-se com o medo da perda da vida. Nesse sentido, valem as palavras de Agostinho quando se pergunta:

Por que é que os homens têm como inimigo aquele que prega a verdade, se amam a vida feliz, que não é mais que a alegria vinda da verdade? Talvez por amarem de tal modo a verdade que todos os que amam outra coisa querem que o que amam seja a verdade(...) Assim, odeiam a verdade, por causa daquilo que amam em vez da verdade. (AGOSTINHO, 1973, p.212)

Agostinho mostra em sua análise sobre amar a verdade justamente algo que se confunde entre os homens, pois sabemos que a verdade é um bem, porém alguns a amam quando a verdade esclarece, facilita o entendimento para seu próprio bem, e a odeiam quando ela acusa, mas o filósofo deixa claro que essa conduta pode ser vista em pessoas que odeiam a verdade plena, mas acreditam que o que amam seja a “verdade”. A partir disso, podemos compreender que o amor desejo se afasta do amor pleno, pois o amor desejo está apegado ao terreno, estando preso à materialidade do mundo. Todavia, se o amor como concupiscência é aparentemente um falso amor, é ele que, por sua vez, irá propiciar o encontro do bem imutável através do bem mutável. No entanto, sabemos que, segundo Santo Agostinho, apesar de o imutável não se fundamentar no mutável, é preciso lançar mão do mutável para percorrer o caminho do “Deus verdade”. A amizade também pode ser um bom exemplo nesse sentido, já que querer possuir a amizade como um bem material é apostar sua felicidade na incerteza e transitoriedade da vida, enquanto amar a amizade em seu significado mais pleno nos faria não temer a perda de um amigo; seria antes amar um amigo no sentido de compartilhar o amor.

Feliz o que Vos ama, feliz o que ama o amigo e Vós, e o inimigo por amor de Vós. Só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos n’Aquele que nunca perdemos. E quem é Esse, senão o nosso Deus, o Deus que criou o céu e a terra e os enche porque, enchendo-os, os criou? (AGOSTINHO, 1973, p.79)

Uma pessoa, por mais amigável que seja, não poderá corresponder às expectativas de eternidade, pois toda a existência está destinada à morte. Posto isso, o agir em busca do apego material só traz angústia e inquietação. Nessa posição, o homem permanece preso, por sentir medo do futuro, desprezando que só o presente constitui a verdadeira plenitude. Mas como chegar a essa plenitude?

Arendt mostra, em sua obra sobre Santo Agostinho¹, que existe a possibilidade de percorrer o caminho para a plenitude pela caridade, porém estamos sempre em busca de contato com o mundo, desejando coisas do mundo, coisas essas perecíveis e que se tornam vícios em nossas vidas. Com isso, a cobiça também se torna um caminho possível, quando buscamos ser no mundo. De todo modo, é correto pensar que os bens temporais são de certa forma um facilitador para a busca do conhecimento verdadeiro. Mas ainda que seja favorável à busca pela verdade ainda é disposto como um ludibriador que apela para o lado desorganizado e pueril visando objetos corruptíveis distintos do “amor ordenado”².

A passagem pela caridade e pela cobiça, como podemos ver, torna-se necessária ao ser que precisa sair de seu isolamento original. O medo é uma expressão final da cobiça que busca o fora, o *extra me*, mas para transcender o isolamento, segundo Hannah Arendt:

A verdadeira beatitude é estar satisfeito junto do objeto desejado, a supressão da separação. A cobiça visa o que está fora (foris), não se quer a si própria, quer o mundo, e possuindo-o, quer ser ela própria mundo. (...) A vida, procurando o mundo, procura seu bem próprio. O isolamento original da vida que deste modo fundamenta a busca, é portanto a separação do que a pode conduzir à beatitude, por conseguinte, ao bem, e também, já o vimos, a si mesma. (ARENDT, 1997, p.26)

A vida feliz está na possibilidade não só da posse do bem, mas também em não perdê-lo, pois só se consegue quietude com a eternidade. Nesse sentido, o homem agindo em sincronia com o bem desejado se manterá em contato com tal objeto, alcançando, de certo modo, o pertencimento ao bem. A vida deseja o que necessita para ser, mas precisa

¹ Hannah Arendt (1906-1975) Alemã, de origem judaica foi uma das mais importantes filósofas do século XX. Seu pensamento filosófico sobre a política, o totalitarismo, a responsabilidade, a verdade, o mal e o estar e compartilhar o mundo continuam a dialogar com o pensamento e questões contemporâneas. Fez sua dissertação de doutoramento sobre o conceito de amor em Santo Agostinho.

² “Amor ordenado”, amor = *appetitus*, *caritas* = relação com o *summum bonum*.

ser considerada separada do todo corruptível, pois não se ama verdadeiramente se não se tem o conhecimento em sua plenitude. A saída do isolamento significa, em certa medida, “ser-mundo”, a necessidade de *ser-mundo* nos torna um ser com vontade de contato com coisas que aparentemente têm permanência, entretanto não é a necessidade que há no ser que desqualifica a cobiça ou o libido, mas sim a dependência da coisa que se corrompe, uma vez que aplicamos um amor desmedido. Sendo assim, podemos perceber que na filosofia de Agostinho não são as coisas corruptíveis que são más, mas ao contrário a dependência delas: “A libido não é má porque o de fora é mau, mas sim porque é dependência daquilo que por princípio não está no seu poder; é má, isto é, não livre”. (ARENDT, 1997, p.28). Portanto, segundo Hannah Arendt, parece que para S. Agostinho é uma questão subjetiva, ao contrário do que pensava Platão, como veremos mais adiante.

O desejo transforma-se em cobiça, na medida que não toma o caminho da caridade. Sendo assim, o mundo não é mau, mas o desejo que é orientado para o que está fora, tornando o ser dependente, infeliz e escravo, posto isto, é a coisa desejada e a intensidade de amor que colocamos sobre ela, como já foi proferido, que nos levarão à cobiça. Desvencilhar-se do medo é o que tornará o homem livre, pois sua vida presente não estará temendo acontecimentos futuros. Como veremos, este é o único modo de ultrapassar a vontade de *ser-mundo*. O ser que sente vontade do mundo, que está voltado para o que está fora, se dispersa na busca de qualquer sensação de permanência, ou seja, precisa alcançar sempre uma coisa ou outra por sentir inquietação e necessidade de controle sobre a coisa desejada. A curiosidade de conhecer o mundo, que para o ser é algo misterioso, causa dependência e dor, tornando-o um ser fútil que sempre está voltado para saciar seus desejos mundanos. Assim como a cobiça liga o homem ao mundo, a caridade faz a ligação entre homem e Deus. A caridade habilita o homem a se conduzir para o conhecimento de si, ou seja, é a caridade que conduz ao regresso a si, é ela que traz a possibilidade do conhecer a verdade.

Como já foi abordado, a caridade conduz ao “amor ordenado”, a cobiça nos leva ao medo da perda, que, em seu extremo, teme não só perder as coisas, mas a vida, o que torna o medo, segundo Hannah Arendt, “o fundamento existencial do ideal de autossuficiência” (ARENDT, 1997, p.27). Portanto, o medo é a condição privativa do absolutamente autônomo, pois ao temer a possibilidade da perda, buscando sofregamente as coisas do mundo, o amor cobiça, que tem necessidade do sensível, não usufrui de plenitude, enquanto o amor caridade conhece a verdade. Sendo assim, a caridade tem

como necessidade, no plano concreto, garantir a ausência do medo. *Caritas* é o que induz ao amor verdade que deseja a eternidade, a caridade é, em seu ápice, a entrega da própria vida, é a morte do ser no mundo, é a imitação de Cristo na doação da vida aos demais. O *amor ordenado*, assunto que será desenvolvido mais adiante, também deseja fruir, mas fruir algo que está além da vontade própria, sendo conduzido por outras vias; deseja algo que é pleno, reflete em seu interior, afastando de si as distrações do mundo, tornando-se uma questão para si. Mas como se afastar das distrações do mundo?

Quero recordar as minhas torpezas passadas e as desaprovações carnaís da minha alma, não porque as ame, mas para Vos amar, ó meu Deus. É por amor do vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos, para que me dulcifiqueis, ó doçura feliz e firme. Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me de vossa unidade para inúmeras bagatelas. (AGOSTINHO, 1973, p.45)

O amor *caritas* torna possível o retorno a si mesmo, onde o homem se encontra em um estado de recolhimento tão grande que esquece de si mesmo chegando a autonegação. Nesse momento o ser particular não existe, ele perde sua forma ontológica de ser mortal, está no modo “desde-para, onde o para, a direção, faz esquecer o desde” (ARENDT, 1997, p.32). O esquecimento de si se faz possível à medida que o ponto de partida e o passado são esquecidos na tensão. Nessa perspectiva, o esquecimento tem como fim existencial superar a dispersão e o distanciamento da essência do ser, onde a razão se lembra do esquecimento e estão ao mesmo tempo presente o esquecimento e a memória, sendo assim a memória que faz com que recordemos e o esquecimento que lembramos. Agostinho considera que a memória tem seu papel sobre/na compreensão de si, e a passagem é o esquecimento. O conhecimento da verdade implica tanto a experiência do mundo quanto na tensão que gera o distanciamento do homem em relação à plenitude, por causa da iniquidade. Sendo assim, a passagem está diretamente ligada às coisas corruptíveis, passando para algo que nunca se corrompe, e nesse sentido o humano é ultrapassado.

O passar por si só é compreensível a partir do amor-desejo, dessa posição específica do homem face ao seu bem próprio, que correlato do desejo, é procurado por princípio fora da vida humana. (ARENDT, 1997, p.33)

A lembrança do esquecimento é o elemento que aproxima e distancia o ser da plenitude, distancia porque a lembrança do esquecimento indica que algo o afasta de si e da verdade, no entanto é aproximação, porque faz o homem se lembrar que existe algo que é permanente na experiência da lembrança do esquecimento, que o reconduz ao amor verdade, ao mesmo tempo que se torna questão para si. Assim, nenhuma atitude humana faz o que é pleno transpor a mortalidade humana.

Eu, senhor, cogito este problema, trabalho em mim mesmo, transformei-me numa terra de dificuldades e de suor copioso. Agora já não escalo as regiões do firmamento; não meço as distâncias dos astros; não procuro as leis do equilíbrio da Terra; sou eu que me lembro, eu, o meu espírito. Não é de admirar que esteja longe de mim tudo o que não sou eu. Todavia, que há mais perto de mim do que eu mesmo? (AGOSTINHO, 1973, p.207)

Como alcançar a eternidade? Como fruir? É possível alcançar a eternidade quando se transcende a si, dando um salto do presente para o futuro pleno. Essa transcendência corresponde necessariamente à temporalidade. Para Santo Agostinho, ter a posse é realização, é ver (*videre*), é o amor se realizando na eternidade, “na quietude absoluta e na estabilidade da vida eterna, a relação com Deus é de tranquila fruição” (ARENDT, 1997, p.35).

Qual desejo seria capaz de nos provocar o esquecimento de si, em busca da verdade? Agostinho nos leva a compreender que existe um conhecimento *a priori* daquilo que buscamos em nossas vidas. Nesse caso, trata-se da busca da felicidade. Entretanto não se trata de procurar um objeto na memória, mas sim de uma situação onde não haveria medo da perda, onde o homem é livre, onde ele busca a possibilidade de felicidade e não a própria felicidade. Sendo assim, a comprovação da vida feliz está no fato de dirigir-se à experiência do viver, porém transcende o próprio compreender enquanto experiência, ou seja, não se conhece a vida feliz por uma ocasião específica de felicidade, mas sim de várias ausências e presenças de coisas desejadas e percebidas.

Então, Agostinho afirma sobre a busca da felicidade:

Onde e quando experimentei a vida feliz, para poder recordar, amar e desejar? Não sou eu o único, nem são poucos os que a desejam. Todos, absolutamente todos, querem ser felizes. Se não conhecêssemos a vida

feliz por uma noção certa, não a desejaríamos com tão firme vontade.
(AGOSTINHO,1973, p.211)

Em certa medida, servir à caridade nos faria livres, contudo, mesmo que o homem viva no princípio da caridade, permaneceria na necessidade, porque o homem está separado daquilo que dá o seu ser próprio. Nesse sentido a caridade aparece como fim último, uma expressão da tensão do por-amor-de (*propter*), onde se dispõe a eternidade provisoriamente e a diversidade do mundo é esquecida, tornando posteriormente o mundo objeto de uso.

1.2. Autonegação e o preparar-se para morte: *Fédon*- A morte como liberação do pensamento

No *Fédon* de Platão há uma argumentação notável, através do drama vivido por Sócrates, que revela que só conhecemos verdadeiramente através do abandono do corpo. Nesse sentido o verdadeiro filósofo estará feliz quando chega a sua morte. A morte é assim encarada como uma separação, onde a alma e o corpo estão em um estado em si e por si, ou seja, não estão misturados um ao outro.

Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente. Dizes uma verdade. Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser? Sim. E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empecilho lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer. Mas sim quando ela se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo, tanto quanto lhe é possível, qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real? (FÉDON, 65c, d).

Ao buscar a verdade, o filósofo precisa manter-se num exercício constante de treino para a morte, que seria a tentativa de manter separados corpo e alma. Se o filósofo precisa se afastar dos prazeres(*hedonás*) do corpo, então é à alma que ele mais tende. O corpo, sendo um empecilho para a busca do saber, torna-se o lugar do qual se quer escapar. Nesse sentido, o preparar-se para a morte se assemelha ao comportamento do

filósofo de se empenhar para que essa separação ou isolamento aconteça sempre, renunciando às coisas que impendem a sabedoria, como um treino para a morte, um estado de emancipação total do corpo, que em definitivo se separa na morte.

Durante todo tempo em que tivermos o corpo, e a nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade” (FÉDON 66.b).

Neste momento é necessário compreender que a dualidade corpo e alma existe na percepção de Platão, já que o corpo é apresentado pelo filósofo como empecilho e cárcere, porém também há argumentos em que corpo e alma se relacionam em vista de atingir a verdade. Em uma ocasião, também no *Fédon*, Sócrates diz como a alma usa o corpo agindo pelos sentidos.

Não dizíamos, ainda há pouco, que a alma utiliza às vezes o corpo para observar alguma coisa por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido? Assim o corpo é um instrumento, quando é por intermédio de algum sentido que se faz o exame da coisa. Então a alma, dizíamos, é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas do gênero. (FÉDON 79.c)

Contudo, por mais que a alma faça uso do corpo, ela busca coisas que são sensíveis e corruptíveis, coisas que não são via de conhecimento verdadeiro, o corpo tem carências e anseia supri-las entregando-se aos prazeres. No entanto, não existe medida para o prazer, e o prazer desmedido causa vício, o que gera a perda de equilíbrio e de percepção não somente para o corpo, mas também para a alma, que perde sua liberdade. Desse modo é necessário que a alma busque afastar-se do corpo, para que esta alcance o saber, e leve o homem à prática das virtudes.

Mas quando, pelo contrário _note bem! _ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que comporta sempre do mesmo modo em virtude de seu parentesco com esses seres puros _ é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda a realização de sua existência em si mesma e por si mesma. (FÉDON 79.d)

A partir dessa compreensão podemos perceber que parece próprio à alma a atividade de buscar a plenitude, pois a alma também deseja, mesmo que seja um desejo intrínseco de atingir a realidade. Contudo, para buscar essa plenitude, precisa distanciar-se do corpo. Mesmo que a alma busque se distanciar do corpo, esta não desqualifica o campo das sensações (*aísthesis*), pois as sensações auxiliam no processo de recordação das formas, ou seja, contribuem para o reconhecimento. Entretanto, a recordação que mencionamos é sobre a forma transcendental. Como diz um reconhecido comentador da obra de Platão: “Sócrates procura mostrar que a alma guarda mais similaridades com as Formas do que com os objetos sensíveis.” (ROBINSON, 2010, p.121)

Nesse sentido, conhecer é conhecer as formas, os objetos puros, e apenas a alma em estado puro pode encontrar esses objetos. Platão volta a lembrar no *Fédon* que as almas dos que morreram vão para o Hades e retornam a viver, isso implica que a alma fica em tempo intermediário entre a morte e a vida. No entanto, o filósofo analisa outras formas de vida e constata que cada coisa nasce do seu contrário, já que por exemplo o pior pressupõe o melhor, o justo do injusto, sendo assim, parece necessária uma ligação entre os dois contrários.

Assim como acontece com variadas coisas, a vida também tem seu contrário que é a morte, já que não se tem dúvida sobre a existência do morrer é preciso que tenha o retorno da morte para a vida, nesse sentido à vida se identifica com a alma, pois parece que a morte é apenas uma alteração sofrida pelo corpo. Nesse caso, aparece como argumentação no *Fédon* que a geração de um determinado oposto age a partir do outro, ou seja, o crescer do decrescer, o quente do frio e assim por diante, o que torna necessário pensar que as coisas nascem do seu contrário, todavia essa relação se aplica além dos estados contrários também de seus opostos autênticos como já foi visto, pois se as coisas não estivessem nesse processo ininterrupto de geração a partir de seu contrário, elas essas tenderiam para o fim.

Em vez disso, suponhamos, por exemplo que existe o “adormecer”, mas que não existe o “acordar” para fazer-lhe equilíbrio; nesse caso, há de percebê-lo, a situação resultante tornaria uma infantilidade a aventura de Endimião³, que já não teria sentido algum, uma vez que tudo mais se encontraria no mesmo estado, e como ele dormiria! Suponhamos,

³ Endimião: figura da lenda grega. Era um belo adolescente, a quem Zeus deu um sono e uma mocidade eternos.

agora que todas as coisas se unam e que não mais se separem; em pouco teriam realizado as palavras de Anaxágoras: “Todas as coisas estavam juntas!” Suponhamos, da mesma forma, meu caro Cebes, que venha morrer tudo o que participa da vida, e que, uma vez mortos, os seres permaneçam nesse estado, sem reviver. (FÉDON, 79 c)

Nesse sentido, podemos constatar que a imortalidade da alma se dá na pressuposição do princípio do devir, o que justifica que a alma seja o que permanece da relação com o corpo; sendo assim, os contrários apesar de se excluírem mutuamente, não deixam de originar-se continuamente um a partir do outro.

Nesse contexto, podemos fazer um paralelo com o pensamento agostiniano onde a autonegação está próxima do treino para morte de Platão, e onde o caminho de busca da verdade tem ligação com o conhecimento de si e abandono do corpo, pois para Platão é através da essência que é denominada de *eidos*, palavra que pode ser traduzida como ideia ou forma, que podemos conhecer de fato as coisas, ou seja, para conhecer precisamos nos libertar das amarras do corpo, e alcançar as essências. Ambos os filósofos admitem que a verdade não pode ser explicada no campo sensível, porém para Agostinho a experiência sensível, por intermédio do amor desejo, tem papel principal na busca pela verdade, enquanto Platão aponta que a experiência concreta não é referência para a compreensão da verdade.

O esquecimento de si e o preparar-se para a morte, nesse sentido, se justificam para os filósofos na medida em que o conhecimento enquanto tal só é obtido em sua plenitude fora do campo sensível, contudo Agostinho coloca que o mundo sensível é o lugar privilegiado para a busca da verdade e para a beatitude.

Capítulo II

O Amor Ordenado: a questão do uso e a relevância do próximo

A influência da filosofia platônica pode ser notada no pensamento de Santo Agostinho como vimos antes, contudo Agostinho toma distância em alguns aspectos peculiares, promovendo uma transformação na filosofia de sua época. Alguns desses aspectos são: que o corpo não é empecilho para a alma, mesmo que a alma seja superior, que a busca pelo conhecimento é para todos não somente para o filósofo, e que as coisas sensíveis não são más, porém têm a ver com a má escolha do homem. Essa forma de pensar a busca pelo conhecimento distancia os dois filósofos e suas respectivas épocas históricas, no entanto, a busca da autonegação é um ponto chave para conhecer a verdade, e esse movimento é um preparar-se para a morte, pois está neste “entre” que não se corrompe, que possibilita, segundo Agostinho, dispor das coisas em uma ordem do amor e alcançar a liberdade.

Como se alcança a liberdade pela caridade? Como tornar o mundo objeto de uso? Como tornar-se feliz no mundo? Com a caridade alcançamos uma liberdade futura, contudo este estar livre para o ser caridoso no plano corruptível só é possível a partir de um vínculo com o objeto desejado, comunicado através do amor. No amor ordenado, há uma ligação livre com o mundo, pois a relação de uso não depende do mundo. Neste caso, fazer uso, significa conduzir novamente o objeto que fazemos uso para algo que seja digno de ser amado, a ordem nesse sentido se justifica pela relação que é mantida pelo homem, “A relação com a coisa (*res*), com todo o ser, portanto, é determinada pelo amor enquanto desejo (*appetitus*)” (ARENDT, 1997, p.40). Sendo assim, o homem tem como característica ser dotado de inteligência e vontade, sendo que no amor ordenado o homem ordena de forma igual na dinâmica do amor desejo que aparece na sensibilidade e na afetividade, dessa forma o amor ordenado e ordenador mantém-se sendo graça na mais nobre das virtudes (*caritas*).

A caridade transforma-se no futuro absoluto e este fornece um lugar fora do mundo, em virtude do qual se ordenam as relações e o mundo. Ao projetar-se para o futuro absoluto, o homem consegue regressar, alcançando assim seu lugar de permanência em meio às coisas disponíveis. Na existência concreta, contudo, é através do bem supremo que se disponibiliza a hierarquização dos objetos, ou seja, os objetos são postos em ordem.

Mas como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe? Ou como cresce o pretérito, que já não existe, a não ser pelo motivo de três coisas se nos depararem no espírito onde isto se realiza: expectativa, atenção e memória? Aquilo que o espírito espera passa através do domínio da atenção para o domínio da memória. (AGOSTINHO, 1973, p.254)

Todavia devemos distinguir a dualidade do amor a si (*se querere*) que origina-se pela procura de si, e o amor a si que resulta do amor ordenado (*ordinata dilectio*), onde o amor ordenado se apresenta depois do esquecimento na eternidade. Sendo assim, o homem encara o mundo a partir do bem supremo, não tem princípio na relação consigo próprio no amar, pois o eu, nesse sentido, está na esfera de coisa a ser usada para o alcance da vida verdadeira, que somente é desejada no futuro absoluto. O amor ordenado não é desejo, não é determinado a princípio pelo objeto, mas tem origem no mundo ordenado, onde o ordenador é percebido como parte do mundo que ordena, ou seja, o olhar lançado pelo homem está de acordo com a relação de ordenação conhecida por ele. Sendo assim, a relativização inclui a particularidade de cada ser na busca pela verdade, a partir do objeto desejado. “O amor ordenado não ordena arbitrariamente o mundo inteiro a partir do futuro absoluto, mas em relação ao próprio eu” (ARENDT, 1997, p.42). Nesse sentido que deveríamos amar? A objetividade que determinará o que deve ser amado, e o grau do amor (*dilectio*) está direcionado pela determinação, sendo o próprio amor uma consequência dessa determinação. A lei da natureza está de certa forma em uma ordem fixa de hierarquização, onde o amor deve ser aplicado em ordem relevante, ou seja, amar o (*supra nos*), que está acima de nós, amar a nós (*nos*) e o (*iuxta nos*), o que está ao lado de nós, o (*proximus*), que está ao mesmo nível, e o (*infra nos*) que está abaixo de nós, neste caso o corpo que está no nível mais baixo da ordem do amor.

De tudo o que expusemos deduz-se que devem gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das coisas que devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas. Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. (AGOSTINHO, 2002, p.58)

Esta relação, no entanto, é distinta do amor desejo, pois o eu terrestre contempla a relação com Deus, com o próximo na sociedade (*societas*) a partir do bem supremo.

Contudo, não existe uma relação original no que diz respeito ao próximo e ao mundo, porque a objetividade do amor ordenado expõe o caráter não original da relação com o mundo, pois há uma impossibilidade de perfeição no presente. O ser que deseja no presente e espera no futuro um bem, depara-se com a morte, e se percebe impedido de possuir qualquer coisa concreta no mundo, voltando-se, então, pra si mesmo a fim de acomodar-se ao mundo através do amor (*dialectio*). Apesar do amor ao próximo ser determinado pelo uso, não quer dizer que esse próximo se tornará um meio, mas por este se dará uma possibilidade de relativização que estabelece a ordem.

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. (AGOSTINHO, 1973, p.292)

Quando o ser humano ama de forma livre, ou seja, por sua livre vontade, tendo como base a ordem natural que parece existir no interior de todos os homens, estará vivendo a pura ordem do amor. É esta a virtude do amor ordenado que possibilita aos seres humanos usarem de forma ordenada os bens e até mesmo os males desta vida.

Precisamos voltar ao ponto de partida, o amor desejo, pois parece inconcebível pensar no amor a si e ao próximo na relação do desejo, contudo o desejo provoca também um amor que não é uma relação puramente ligada à vontade, mesmo que este amor não possa ser incluído no amor ordenado, este é um elemento bem posicionado. O amor desejo que pode parecer em um primeiro momento de pouco valor para o caminho do saber, almeja a vida feliz, alcançando seu sentido na memória que está para além da vida mundana. Nesse sentido, o amor desejo é caminho obrigatório do ser que deseja a busca por algo que não está revelado. O desejo é articulado posteriormente com a vontade de ser feliz (*beatum esse vele*), superando em sua própria estrutura, projetando para diante de si a vida feliz. Ao buscar a vida feliz do desejo, a experiência já existe antes mesmo de tudo aquilo sobre o qual o desejo pode recair, portanto a vida feliz aparece mesmo no amor desejo quando este se dirige a algo anterior. Sendo assim, a articulação de retrospectiva do desejo já apresenta a possibilidade mais apropriada em relação de busca de algo anterior, nesse sentido a rememoração torna possível a relação do desejo, mesmo que a rememoração seja esquecida no próprio desejo, tornando garantida a vida feliz na

memória, que distancia-se até mesmo do passado intramundano onde a vida feliz não pode ser reconhecida. “O passado é guardado na memória porque nesta presentificação torna-se um devir possível” (ARENDT, 1997, p.67).

Ao procurar a memória, o homem foge ao mesmo tempo da dispersão, contudo essa procura se conduz pelo amor verdade, já que a verdadeira confissão consiste em recordar-se (*recordari*). No entanto, não é o desejo da vida feliz que leva à memória, mesmo que a vida feliz só aí seja descoberta e garantida, mas sim a procura de sua origem, daquilo que me criou (*qui fecit me*). Através da memória, o homem encontra, em primeiro lugar, a vida feliz, e é nesta relação que ele estará com o seu ser mais apropriado: a sua origem. O ato de confessar faz com que o ser se recorde de um passado anterior a toda possibilidade de experiência terrestre e humana, procurando o limite onde a recordação se constitui.

O preceder do Criador não está em si (*in me*), mas está somente enquanto memória, aspirando a vida feliz, a retrospectiva ao Criador fornece à criatura aquilo que define seu ser, pois tem em si o ato de criar (*actio creati*), antes mesmo da razão da criação (*ratio creandi hominis*). O amor ordenado apresenta nesta relação de retrospectiva na origem todo o seu sentido, pois é nas razões eternas (*rationes sempiternae*), que pode ser encontrado todo o sentido imperecível do ser terrestre.

Porém, Vós, Senhor, que viveis sempre e em quem nada falece _ porque sois anterior à manhã dos séculos e a tudo que se possa dizer anterior_, sois Deus e Senhor de tudo quanto criastes. Em Vós estão as causas de todas as coisas instáveis, permanecem as origens imutáveis, e vivem as razões eternas das coisas transitórias. (AGOSTINHO, 1973, p.29)

O transporte de si para o fim (*se referre ad finem*) é um recuar a sua própria origem na retrospectiva reflexiva que abarca o todo. Ao se relacionar com seu próprio ser (*esse*) imutável, está simultaneamente no limite extremo do passado e do extremo futuro. Por outro lado, o Criador permanece, o seu tempo é a eternidade, o eterno hoje, o presente absoluto, enquanto a criatura se torna algo, já que é mutável. Todavia a sua parte de ser imutável pode ser dada quando o encontro do passado extremo e do futuro extremo se juntam antes do regresso ao seu próprio ser (*redire ad se*), sendo assim, vive para a morte, para a última fronteira, a vida mortal se direciona para a sua origem última.

O ser verdadeiro que se encontra em princípio antes do mundo, tem origem não mundana. Sendo assim, o nascimento onde o ser é introduzido no mundo determina o ser originalmente, pois o ser que habita o mundo mutável não é mais que um estado estrutural do mundo. “Esta questão do mundo é determinada pela interpretação especificamente cristã do cosmos, segundo a qual o mundo é um mundo humano constituído pelo homem” (ARENDT, 1997, p.75).

Ser do mundo fundamenta-se no fato de amar o mundo, porém amar o mundo não é uma escolha pois o mundo está sempre aí e o amor do mundo se dá naturalmente, mas o ser através da conquista da relação retrospectiva traz em si a possibilidade de manter incessantemente em aberto o que está para além do mundo, pois tem a possibilidade de escolher o que o mundo não oferece.

O ser humano encontrará a verdade quando ordenar seu amor. Amando de forma ordenada, o homem terá a vida feliz. O ser que é caridoso não busca a verdade pelo fato de cumprir um mero dever, mas por desejar a verdade. O Deus verdade será então aquele que deve ser amado acima de todas as coisas. O amor às outras coisas é posterior ao amor à verdade. A virtude do amor não apenas conduz o ser humano a amar de forma reta todas as coisas, mas também desperta e ordena o seu amor em direção ao amor verdade.

Sendo o amor ao próximo de segunda ordem, não é concebido como amor desejo para Agostinho, o homem como ordenador do mundo tem aquilo que não pode ser perdido, está fora do corruptível. O amor ao próximo é o que liga o homem de fato ao mundo do Criador, pois nele é que se exprime o amor a Deus (*a Deo*), sendo assim, é no amor verdadeiro, na caridade, que se pode refazer a ligação com o mundo de acordo com a vontade do Criador, amando a todos os homens sem distinção, pois a renúncia ao mundo faz percebê-lo como um deserto, onde não há como diferenciar entre este e aquele, onde não prevalece a cobiça, a inveja e o desejo de posse. O amor ao próximo não se dá pelo fato dele estar no mundo, mas pelo fato de ter sido criado, como todos, pelo mesmo Criador, tendo no amor verdade a mesma origem. Nesse sentido, a morte deixa de ter significado, pois como o amor ao próximo não se dá pelo que ele é mas quando se percebe nele o que é eterno. “Para o amor, a morte não tem importância, porque todo o ser só é uma razão para amar a Deus”. (ARENDT, 1997, p.117).

O amor ao próximo faz com que o homem se sinta parte do outro, em outras palavras, é como se o outro lhe pertencesse, não com um sentimento de posse, mas se

instituiu no homem um desejo de querer o bem ao outro. Portanto, o amor, em Santo Agostinho, passou a expressar a totalidade do ser no outro, à medida que aquele que ama vai em direção ao outro, e nessa incidência, há uma expressão verdadeira do ser tal como ele é.

CONCLUSÃO

Santo Agostinho sinaliza a atitude própria do homem que, entregue ao mundo, sente-se necessitado da volta ao puro amor, nele encontrando as razões da própria vida, encontra o Amor e assim, sai do conflito do seu lugar comum, preso às coisas deste mundo. Hannah Arendt revela sobre o amor em Agostinho que o homem, no seu desejo de felicidade, está inserido nos caminhos delimitados pelo filósofo. A fim de alcançar a beatitude, Arendt aponta que o homem, ansioso em seu desejo de conhecer-se e de desvendar as coisas deste mundo, deve mover-se imerso como um “ser-no-mundo”, porém sem ser do mundo. Nesse sentido, a inquietação humana se torna fruto das amarras do desejo de si e das coisas que não podem trazer a verdadeira felicidade. Arendt aponta que é fundamental entender que é através do próximo que podemos encontrar a verdade, pois é através dele que encontramos nossa origem como criatura, porém a filósofa percebe que Agostinho deixa claro que só se conhece aquilo que se tem vontade de conhecer, ou seja, a razão depende da vontade que, em sua forma intensa, é concebida como amor.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, Ed, Victor Civita 1973. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. A. Ambrósio de Pina, S.J.

_____. *A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

ARENDT, Hannah. *O conceito de Amor em Santo Agostinho*. Lisboa, Inst. Piaget 1997.

PLATÃO. Fédon. Porto Alegre: Ed, Globo S.A, 1972.

BRAGUE, Rémi. *Âncoras no céu a infraestrutura metafísica*. Trad. Nicolás Campanário. São Paulo, Ed. Loyola, 2013.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo, Ed. Perspectiva S.A. 2001.

ROBINSON. T. *Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. Alaya Dullius et al. São Paulo: Annablume, 2010.