

CORAM DEO: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NA ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA – UMA LEITURA A PARTIR DE HANNAH ARENDT

CORAM DEO: THE RELIGIOUS EXPERIENCE IN AGOSTINIAN ANTHROPOLOGY – A READING FROM HANNAH ARENDT

Felipe de Queiroz Souto¹
Renato Kirchner²

RESUMO

Agostinho elaborou em sua obra cristã uma bela imagem da salvação humana e da transcendência dessa realidade fática sufocada pela angústia da morte. A filósofa Hannah Arendt preocupou-se atenciosamente com este assunto ao estudar em seu doutorado o conceito de amor em Agostinho. Arendt desenvolveu a possibilidade de salvação do ser humano como desdobramento de *caritas*. Assim, outorgou a experiência do amor como uma experiência religiosa autêntica, de uma forma em que o humano é ultrapassado para além de sua realidade finita, encontrando quietude em algo eterno. Este eterno é Deus que se revela Ele mesmo como a possibilidade de transcendência do ser humano. Com isso, revisitamos a concepção agostiniana de descendência adâmica atravessando até a salvação pelo Cristo, fonte da salvação do ser humano e revelador do *hic et nunc* do homem e de seu ainda-não.

Palavras-chave: Amor; Deus; Retrospecção Reflexiva; Agostinho; Arendt.

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Epistemologia e Religião, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelo qual desenvolveu Iniciação Científica. Desenvolve monitoria na disciplina de “Metafísica II”.
E-mail: felipeqsouto@gmail.com

² Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR). Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, coordena o Programa de Mestrado Stricto Sensu em Ciências da Religião.
E-mail: renatokirchner00@gmail.com

ABSTRACT

Augustine formulated in his Christian work a beautiful image of human salvation and transcendence of this factual reality suffocated by anguish of death. The philosopher Hannah Arendt was carefully worried about this matter when she studied the concept of love in Augustine on her doctorate degree. Arendt developed the possibility of human being's salvation as an unfolding of *caritas*. Therefore, she granted that the experience is an authentic religious experience in a certain way that human exceeds his own finite reality reaching quietness in something eternal. This eternal is God which reveals Himself as human being's possibility of transcendence. Thereby we revisit Augustine's concept of Adamic descent passing through Christ salvation, source of human's salvation and revealer of the *hic et nunc* and not-yet of human.

Keywords: Love; God; Reflexive Retrospection; Augustine; Arendt.

“Quando amo o meu Deus, é a luz, a voz, o odor (...) do meu interior que eu amo.

Lá onde resplandece a parte da minha alma que não circunscreve o lugar, onde ecoa aquilo que o tempo não leva (...) e onde se fixa o que o contentamento não dispersa.

Eis aquilo que amo quando amo o meu Deus” (Confissões X,8)

INTRODUÇÃO

Estudar o pensamento de Santo Agostinho é um desafio na contemporaneidade. Seus escritos, marcados pelas tensões da vida cotidiana (GONÇALVES, 2016, p. 279-305), revelam uma filosofia *a partir do ponto de vista em primeira pessoa*³ que exprimem inquietações acerca de sua experiência fática e de sua finitude. Como filósofo, Agostinho se debruçou sobre o que compreendemos, a partir de Heidegger, por *faktische Lebenserfahrung*⁴ e descreveu em diversas obras um raciocínio desencadeado pela sua vivência, entre as quais citamos: *Confessiones, De vera religione, Beata vita e Soliloquia*.

Para análise da presente discussão nesta pesquisa, utilizaremos a obra doutoral de Hannah Arendt *O conceito de amor em Santo Agostinho*, defendida em 1928, na cidade de Heidelberg, Alemanha, sob a orientação de Karl Jaspers. A autora, conhecida por seus escritos de teoria política, faz fenomenologia em sua tese de doutorado ao buscar compreender a estrutura fundamental do ente. Partindo desta perspectiva, ela analisa como Agostinho desenvolve o conceito de amor presente em suas obras cristãs e articula a divisão do desejo

³ A apreciação desta definição encontramos na obra de Gareth B. Matthews ao comentar o princípio da filosofia agostiniana (cf. MATTHEWS, 2007).

⁴ Expressão traduzida do alemão por *experiência fática da vida*. É importante delimitarmos o uso deste termo, uma vez que nós não o assumimos tal como Heidegger nos apresenta e sim através de uma hermenêutica a partir de Hannah Arendt sobre o conceito da *vida fática* e, com isso, lemos nossa obra principal tendo o viés metodológico da experiência de vida agostiniana, que, por anacronismo, relacionamos ao conceito heideggeriano com a filosofia de Agostinho a partir da leitura da obra doutoral de Hannah Arendt. Para uma explanação mais aprofundada do conceito em Heidegger, recomenda-se o livro de Martin Heidegger (2013), *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*.

entre *caritas* e *cupiditas*, desenvolvendo esses conceitos até a posse do objeto amado, no qual o amante se determina.

Como cristão e como pensador, Agostinho busca responder o caminho para se alcançar a felicidade através da *via interior*, nesta medida encontra-se o nosso problema ao analisarmos a articulação entre o conceito de amor e a experiência religiosa em Santo Agostinho presente na obra de Hannah Arendt e como essa experiência religiosa tem sua incidência na sociedade e nas relações inter-humanas.

É evidente a influência neoplatônica e judaico-cristã no pensamento de nosso autor, o desenvolvimento de sua antropologia e de sua ética apoia-se sobre o imperativo categórico do amor evangélico e, com isso, a compreensão do ser humano agostiniano se dá num conjunto teológico-político. Neste sentido, pela tradição cristã, ele aceita que a vida feliz é concebida a partir da comunidade e, pela tradição grega, aceita que a vida feliz é concebida na posse da sabedoria. A sabedoria não pode estar além de Deus, logo é necessário possuir Deus, que é o bem desejado da alma. Desta posse dá-se uma participação na cidade eterna, onde todos pela graça são iguais⁵ e podem, desse modo, compor uma civilização.

Os escritos de Agostinho são marcados pelo contexto histórico da queda do Império Romano e se faz necessária uma resposta cristã ao novo projeto de sociedade que estava despontando. Os cristãos entendem-se sobre o governo de um novo imperador, Jesus Cristo, que impera sobre toda a eternidade e confere aos seus súditos a participação na *vida em plenitude*⁶. Ser cidadão da cidade eterna é compor a civilização da graça. A Igreja passa a ser compreendida como a manifestação da cidade de Deus, é como um *pontífice* entre o divino e o terreno ao dialogar com a sabedoria divina e transpô-la às leis e

⁵ “[...] é a graça divina que, revelando-se, torna todos os homens iguais ao mostrá-les o seu passado comum no pecado” (ARENDRT, 1997, p. 163).

⁶ A referência à vida em plenitude está contida nas palavras de Jesus em João 10,10: “Eu vim para que as ovelhas tenham vida e para que a tenham em abundância”. A participação das ovelhas neste novo tempo de eternidade se dá através do mistério pascal realizado por Ele, inaugurando, assim, uma humanidade transfigurada pela graça.

aos costumes humanos, formando, assim, uma sociedade entorno da vontade de Deus. A nova civilização realiza-se na Igreja e Agostinho é um dos precursores e idealizadores desta ideia.

Estamos, portanto, à frente de um filósofo adiante de seu tempo e comprometido com sua época. Não há como desassociar de seu pensamento o valor religioso, este é base primária da política agostiniana. Sua teologia está voltada para um bem pessoal que incide no bem comum e sua preocupação com a *Civita* consiste em sua preocupação com a salvação. Esta preocupação movimenta o homem para um *curare* (cuidado) com a vida que lhe confere felicidade e este movimento é religioso. A dimensão do *curare* é definida por Heidegger como o cuidado com a própria vida na qual o homem está mergulhado e possui a possibilidade de existir autenticamente. É no *curare* que se realiza a preocupação com a temporalidade da vida fática e vê-se a necessidade de transcendê-la (cf. GONÇALVES, 2016, p. 286).

1 **AMOR CARITAS: A ESSÊNCIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA**

Na primeira parte do livro *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Hannah Arendt esclarece o amor como um dado ontológico do ser humano, afirmação que encontra na antropologia agostiniana um sentido elevado, uma vez que para o pensador de Hipona o amor é o modo para se alcançar a felicidade, desejo de todos os homens. Todavia, esta felicidade deve ser eterna e habitar na quietude, para que não seja roubada ou fugaz. Desse modo, uma felicidade efêmera não é capaz de realizar autenticamente o homem de Agostinho, pois uma felicidade que passa é ameaçada pela finitude. A partir disto, Arendt faz a distinção exata entre as duas formas de amor: *cupiditas* e *caritas* (ARENDR, 1997, p. 17-44), que definem a expressão do desejo voltado às coisas terrenas e eternas, respectivamente.

O desejo é, então, um dado ontológico. O homem deseja e é na posse do objeto desejado que se encontra a angústia humana, pois, se este amor devotado é direcionado como *cupiditas*, ele se corrompe devido à finitude mundana da qual a facticidade é composta. A *cupiditas* é um

amor às coisas passageiras, determina a historicidade do ser humano como algo finito que não alcança seu significado. Ao contrário deste modo de desejo está a *caritas*, amor devotado às coisas eternas e que realiza autenticamente a existência humana, dando significação ao ser criado do homem e oferecendo-lhe felicidade ao invés de medo. Assim, a vida acontece como um evento histórico que não prevê a morte, mas a eternidade e pode sustentar que “uma vida que é constantemente ameaçada pela morte não é vida” (ARENDDT, 1997, p. 19).

Nos detenhamos, portanto, sobre o aspecto do amor na relação de Agostinho com o Criador. Ele compreende essa relação como uma *religação*, termo no qual se recorrermos ao latim obtemos *religare* que é etimologicamente a raiz de *religião*. A vivência religiosa para Agostinho é, dessa forma, um voltar-se para Deus que lhe confere eternidade a partir do amor, já que o ente se torna naquilo que ama (ARENDDT, 1997, p. 19). Amar em Agostinho é religar, mas um religar que *re-elegere*, isto é, em que a criatura elege o seu Criador pelo fato dele ser o objeto que ela ama. A criatura que volta seu amor, em forma de caridade, para o Criador pretende estabelecer com Ele uma ligação perdida pelo pecado adâmico, mas reestabelecida pelo Filho Eterno, Jesus Cristo⁷. E neste Filho Eterno ganha-se a eternidade.

Encontramos aqui o sentido da definição exposta acima em que uma vida ameaçada pela morte não é vida. A vida se realiza historicamente de forma autêntica na medida em que toma consciência de sua finitude e a transcende, permitindo o homem a amar-se no além de si, no *já-não*, permanecendo no *ainda-não*. Esta possibilidade denota a religação necessária que busca Agostinho, os habitantes da cidade terrena devem alcançar a cidade eterna através de meios ordenados para este fim, e o amor é a excêntrica possibilidade de alcançá-lo, por isso, se revela como *experiência religiosa*.

⁷ “A morte redentora de Cristo não resgatou um homem particular, mas sim o mundo inteiro, o *mundus* constituído pelo homem” (ARENDDT, 1997, p. 154, grifo da autora).

1.1 O IMPERATIVO CATEGÓRICO BÍBLICO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA AGOSTINIANA

A finitude em que se encontra o ser humano é a sua historicidade, horizonte hermenêutico no qual a vida se desenvolve entre tensões e inquietações e que deve ser transcendido. Esta realidade é a imanência adâmica que em Cristo é superada na transcendência da história. Desviar desta ordem é negar a possibilidade de transcendência humana e fixar-se na *superbia*⁸, originando assim o pecado. Corromper-se no fechamento total do eu em si mesmo é ser assaltado pela tendência egoística humana, na qual subsiste a impossibilidade da salvação. O outro merece ser reconhecido.

São nestes termos que Agostinho elabora em sua filosofia uma antropologia marcada pelo *imperativo categórico* do mandamento bíblico “*Amarás a Deus sobre todas as coisas e ao teu próximo como a si mesmo*”⁹, presente nos Evangelhos sinópticos de Marcos, Mateus e Lucas. Essa concepção judaico-cristã é base para a ética que o pensador de Hipona desenvolve em seus escritos após sua conversão. A própria *Cidade de Deus* está baseada neste axioma da religião cristã e, de modo subsequente, todo o desenrolar da compreensão agostiniana de homem e de sociedade.

É no imperativo categórico bíblico que se encontra a chave para entendermos a transcendência do ser humano finito que toma consciência de sua condição histórica a partir do amor. A experiência de amar é um evento fático na vida humana. É uma decisão por existir que recai sobre a modalidade do *curare*, é no “cuidar da vida em sua facticidade, [que] o homem efetua a experiência religiosa, encontrando-se com o que ele busca: Deus” (GONÇALVES, 2016, p. 290). O cuidado

⁸ Conceito de Agostinho que define o *orgulho* como o fechamento do homem em si mesmo ao ponto de não se abrir ao transcendente. Comete-se então o pecado por não permitir a retrospectiva reflexiva para o Criador (cf. ARENDT, 1997, p. 109-110).

⁹ O amor ganha, em Agostinho, um caráter de lei universal e de prerrogativa para a ética, Arendt evidencia esse pensamento quando escreve: “Ele [o amor] é mandado porque é o próprio espírito a lei. Desde logo, o seu cumprimento depende da graça de Deus” (ARENDT, 1997, p. 113).

com a vida é, pois, uma manifestação da essência religiosa do ser humano. Esse cuidado é articulado na obra de Arendt na medida em que ela desenvolve o conceito de amor pautando-se no mandamento de Jesus, e pauta-se porque Agostinho está sobre ele. Amar a Deus é prerrogativa existencial no pensamento agostiniano, só se existe autenticamente na medida em que Deus é amado, todavia, é um amor que reconecta a criatura à sua origem que é marcada por quietude e eternidade.

Nesta perspectiva está a decisão de existir pelo amor. Na facticidade da história o homem ama numa atitude religiosa. E para tal ação pressupõe-se nele uma liberdade definida desde sua origem e posta sobre ele pela ação criadora de Deus. Se a existência está no amar, então com Agostinho podemos afirmar: “*Amo, logo existo!*” Essa existência não se cessa pela morte e nem é ferida pelo pecado. A vida autêntica está sobre a *imitação* (imitari) de Cristo¹⁰ que só é possível pelo amor.

1.2 A METODOLOGIA EXISTENCIAL DA VIA FÁTICA

O pecado marca a igualdade da humanidade decaída em Adão, a herança do pecado original situa-se no fechamento total de si e no não reconhecimento da transcendência, na hermenêutica de Agostinho é dar a continuidade na descendência de Caim. É necessário

¹⁰ A imitação do Criador é condição ontológica da criatura que busca a perfeição. Deus por ser *simplex* tenciona o criado (*complex*) a buscar esta mesma modalidade. Todavia, tal forma de existência só é possível no criador mesmo que se revela à criatura pelo amor e chama-a de volta pelo amor. Observamos esse pensamento na passagem que se segue: “A imitação significa, pois, desde logo, *a estrutura fundamental das atitudes desse ente*, mesmo onde há aparentemente um desvio que, na verdade, é apenas um desvio, uma perversão, e, conseqüentemente, *a imitação consiste na apropriação explícita desta estrutura predestinada no amor, que então realiza a volta a si*” (ARENDDT, 1997, p. 72, grifo nosso). A apêndice da segunda parte da obra *O conceito de amor em Santo Agostinho* também evidencia de forma precisa a imitação como num tornar-se, como característica da criação que está *sendo* na imanência e encontra seu apogeu na eternidade do Criador. O homem também se encontra neste movimento do cosmos e tem a eternidade como modelo, qual realiza a *mimesis* para corresponder efetivamente a sua natureza existencial (cf. ARENDT, 1997, p. 119-120).

reestabelecer a herança de Abel, a oferta perfeita (Gênesis 4,4), capaz de renunciar a si para amar, permitindo a ação divina. A imitação de Cristo se dá neste contexto de entrega total ao outro, mas ao Outro que está *antes* de todas as coisas e com ele reestabelecer o elo perdido no pecado. Nesta via, Agostinho inclui sua metodologia existencial: a *retrospecção reflexiva*, que se inicia com a consciência da finitude e tem seu fim na posse da eternidade: “*só existe relação retrospectiva porque a vida é passageira. É apenas porque a vida tem um fim, e um fim tal que já é dado com o começo, que deve constituir a relação retrospectiva na procura do seu próprio ser*” (ARENDDT, 1997, p. 86, grifo nosso).

Vê-se no entendimento de Arendt que a retrospecção ocorre como uma busca do próprio ser, é um *tendere esse* (tender-para-o-ser) que se realiza no contato com sua origem¹¹. Todavia, não é um contato da vontade primeira da criatura, pelo contrário, é “um questionamento retrospectivo determinado partindo da morte” (ARENDDT, 1997, p. 87) como um *nunca-mais do ser*. A historicidade do homem se faz presente na temporalidade que compreende a morte como cessar de possibilidades. O tempo é corrupção e a corrupção termina com a morte. A única capacidade humana que não se limita ao tempo é a memória que em seus “vastos palácios”¹² possui a presentificação do passado e, com ele, a possibilidade de revivê-lo.

A criatura é determinada temporalmente pelo facto de se tornar. Com a sua mutabilidade, é ao mesmo tempo o que é criado. É somente através da recordação e da espera que a criatura pode aprender num todo a extensão temporal do seu ser, como passado e futuro tornados presentes, e aproximar-se deste modo do eterno hoje, do presente absoluto que é a eternidade. A grande força da memória (vis) reside no facto de poder remeter efetivamente o passado para o presente, de modo que, desta forma, ele nunca é perdido (ARENDDT, 1997, p. 73, grifo nosso).

¹¹ “[...] Santo Agostinho tinha unicamente em vista o tender-para-o-ser (*tendere esse*), para o qual o fim é ao mesmo tempo a origem, o ser englobante, a eternidade [...]” (ARENDDT, 1997, p. 91, grifo da autora).

¹² Cf. *Confissões* X, 8.

A memória não habita na sucessão dos fatos temporais e, por não estar neles, pode visita-los sem nenhuma interrupção, são nestes termos que podemos entender a qualidade da mesma em aproximar-se do presente absoluto, o *eterno hoje*. A facticidade não está composta de eternidade, sua configuração existencial é justamente a temporalidade, e o tempo não denota uma decadência, mas se abre ao homem como possibilidade existencial, no qual ele se realiza *sendo*.

1.3 DEUS É A SALVAÇÃO

A história não acontece sem o tempo e o tempo não se desenvolve sem a história. O ser humano mergulhado neste movimento é *Dasein*. É o *ser-aí* que *sendo* se preocupa com a sua existência diante da possibilidade da *não história*, do *não tempo*, revelada pela morte. “É apenas através da morte que o homem se torna *atento* à origem da sua vida” (ARENDDT, 1997, p. 87, grifo nosso). Observemos, pois, que a atenção, o *curare* (cuidado) com a vida se manifesta ao ser humano como dado existencial, se abre a ele diante às tensões da vida temporal – na qual a morte é o pior medo – *a vita mortalis*, e é nesta preocupação que o sagrado se manifesta como necessário. Ele se introduz na história do homem para fazê-lo retornar à sua quietude.

O retorno à quietude nos lança mais uma vez à metodologia existencial de Agostinho: a *retrospecção reflexiva*. Como fiel platônico, o bispo de Hipona tem em mente que só é possível conhecer e recordar as coisas já experienciadas antes pela alma. O conhecimento de Deus não está fora desta determinação grega, sabe-se da existência de Deus na vida fática porquê Ele se revelou antes à alma e é nela que subsiste a memória, para Agostinho. Deste modo, a *retrospecção reflexiva* nada mais é do que recordar esse *antes*. *Antes* que é um começo para a vida e para o qual ela tende na retrospecção. “o *tendere esse* realiza-se como relação retrospectiva com o ainda não, pois é só no nada como origem que se encontra ao mesmo tempo a origem do *tendere esse*” (ARENDDT, 1997, p. 86, grifo do autor).

É justamente porque a vida assume uma dinamicidade no movimento para um fim que é possível se dar a relação retrospectiva, como afirmara Hölderlin: “nas situações de perigo, surge sempre um elemento de salvação”. Perigo é a vida perder-se num tender-para-o-não-ser, onde o nada absoluto habita, confirmando a morte perpétua. Salvação é a possibilidade da relação retrospectiva com o Criador que lhe confere quietude.

Por inferência lógica, se a quietude consiste sobre a eternidade e esta, por sua vez, é o próprio Deus, logo, a posse de Deus é habitar na quietude. Se Deus é a sabedoria, como vimos, e essa confere felicidade ao homem, logo, possuir a sabedoria é ser feliz. A felicidade consiste, desta forma, na posse ou na fruição do próprio Deus que se dá na quietude. Para tanto, é necessário o isolamento absoluto da criatura como condição necessária e primária para uma *reflexão retrospectiva da via interior*.

O isolamento absoluto é o estado de fé da criatura diante do divino (*coram Deo*), é o estar face a Deus que não contempla o estar face ao mundo, é uma entrega total à *caritas* que permite a regressão da criatura ao Criador. De modo que “o indivíduo só pode conhecer-se enquanto tal no isolamento em que o põe a fé em Deus” (ARENDRT, 1997, p. 169). Estamos diante de uma problemática central na antropologia de Agostinho, na medida em que temos um *imperativo categórico* que manda amar o próximo e uma compreensão de fé no isolamento em Deus. Como fazer a passagem dessa condição para a incidência nas relações inter-humanas é o que trataremos adiante.

2 CARITAS SOCIALIS: O PRÓXIMO COMO OPORTUNIDADE DE AMAR A DEUS

Discorrendo sobre a problemática do amor ao próximo, Arendt dedica a terceira parte de sua obra doutoral para a *vita socialis*, sobre a qual desenvolve o conceito de *caritas* na dimensão intramundana. Assim, a *caritas* estabelece-se como um “amor ao próximo [que] está ligado, conforme o mandamento da tradição, tanto ao amor a Deus

como ao amar o outro como a si mesmo” (ARENDDT, 1997, p. 151). A dupla dimensão dessa modalidade autêntica de amor é a forma de superação da criatura do isolamento total no esquecimento de si face a Deus.

Retomemos aqui a compreensão de Santo Agostinho sobre a humanidade decaída, descrita por ele como a *Cidade dos homens*, marcada pelo pecado adâmico e constituída sobre o pecado original que a geração de Caim não consegue transcender. A *Cidade dos homens* está fadada ao desmoronamento, pois volta-se inteiramente ao amor conforme *cupiditas* e, dessa forma, distancia-se da sua origem assumindo a condição de “deus de si mesmo” e isolando-se na *superbia*. O orgulho é causa do pecado. A humanidade marcada pelo pecado original encontra-se numa igualdade entre todos os homens “instituída na descendência histórica de Adão” (ARENDDT, 1997, p. 115).

Vemos aqui exposto o perigo que apontava Agostinho em fixar-se na cidade terrena, é necessário transcender essa realidade imanente do homem, todavia, é uma transcendência que se faz a partir da imanência, visto que é uma transcendência pelo amor e o amor compõe a *experiência fática da vida* como uma modalidade do *cuidado* para com ela. Isso posto, temos que o problema do próximo é algo inerente à existência humana, já que o outro sempre se apresenta como ímpeto de transcendência, com isto, somos levados a dizer que fechar-se ao outro é assumir a condição de pecador. O próximo tem um papel capital para Agostinho, ele é unicamente do mundo e abre a possibilidade para a *caritas socialis*.

2.1 A TRANSCENDÊNCIA REVELA A IGUALDADE DE SITUAÇÃO COM O PRÓXIMO

Não podemos desassociar transcendência de imanência, nem graça de pecado e muito menos o eu e o tu. Falar de caridade social em Santo Agostinho é falar dessa relação dialógica necessária, uma vez que ela só se estabelece num amor que “na renúncia ama renunciando a si” (ARENDDT, 1997, p. 115), transcendendo a si em direção ao outro.

Novamente entra em jogo a relação *retrospectiva* com o Criador, pois a criatura

compreende-se, ela que é enquanto vinda de Deus, ao mesmo tempo que indo em direção a Deus, no seu ser face a Deus. *E somente nesta compreensão retrospectiva do próprio ser e do isolamento que aí se realiza que surge o amor fraterno (frater = proximus)*. A condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo (ARENDDT, 1997, p. 115, grifo nosso).

Assim, o amor fraterno é entendido numa relação dialógica com Deus. Compreender-se justamente é compreender-se como cidadão terreno, marcado pelo pecado e o próximo como a si mesmo, isto é, também maculado pelo pecado original. Todavia, essa compreensão encerrada do ser humano não é a difundida por Agostinho em sua relação com o Criador, ele salta do pecado para a graça, seguindo a formulação do Apóstolo Paulo: “*onde abundou o pecado, superabundou a graça*” (Romanos 5,20) e defende, portanto, uma igualdade a partir da graça de Deus.

O isolamento que permite a realização do amor ao próximo encaminha-se para um amor voltado ao verdadeiro ser da criatura, o *creatum esse*. E tendo como ponto de partida o fato de todos os homens serem criados, podemos considera-los iguais, dotados de uma mesma dignidade, assim, o amor ao próximo está no fato dele [o próximo] “ser criado¹³”. A abordagem de amor que faz Agostinho é pura e simples, o outro não pode ser amado numa reta direção carnal, antes deve ser reconhecido como igual, visto que “o que ama faz daquele que ele ama um *igual a si*” (ARENDDT, 1997, p. 116, grifo nosso) e esta modalidade de amar é não “se preocupar em saber se outro o compreende ou não” (ARENDDT, 1997, p. 116). É só a partir deste movimento, na reciprocidade do eu e do tu, que vamos conseguir compreender o amor ao outro de modo direto, todavia, para Agostinho, o cristão

¹³ “[...] e na medida em que em mim mesmo eu não amo aquele que fiz prisioneiro do mundo, não amo o outro pelo simples facto de o reencontrar no mundo, mas amo nele o facto de ser criado [...]” (ARENDDT, 1997, p. 116).

necessariamente ama o próximo no *coram Deo*, onde há isolamento, onde há renúncia do mundo.

O amor que renuncia a si renuncia também ao outro como a si mesmo, mas não esquece o outro. Há uma correspondência estrita entre esta renúncia, o eu quero que tu sejas (*colo ut sis*), e o arrebatamento em direção a Deus (*rapere ad Deum*). O amor renuncia ao outro para avançar em direção ao seu ser verdadeiro, tal como tinha renunciado a si próprio na procura de si próprio. A este propósito, notemos o seguinte: na renúncia a si, vive-se a experiência adequada da origem, ela é o que permite à sua própria existência compreender que seja originalmente entregue aos sentidos e que carregue o seu fardo. Mas a renúncia ao outro não é o cumular de um processo, do questionamento retrospectivo, mas é o seu início. Quer incitar à renúncia a si, ou, mais precisamente, nesta renúncia que é uma maneira de compreender o ser do outro, este ser é apresentado como o ser que originalmente é o seu. *O amor ao próximo é, pois, a realização concreta da relação retrospectiva para além do mundo, e, ao mesmo tempo, empurra o outro para fora do mundo, para que ele veja o sentido do seu ser* (ARENDDT, 1997, p. 116-117, grifo nosso).

Amar além do mundo. Estar face a Deus é projetar-se no *já-não*, mesmo habitando o *ainda-não*. O homem ama-se, aqui, como o homem redimido ou, ainda melhor, como o “humano ultrapassado” que é característica do *porvir* do homem. Assim, o amor não se devota à imanência do presente, mas à transcendência da vida, no que está além da realidade fática, onde está aquilo que o tempo não leva e o contentamento não dispersa¹⁴, o *supremum esse*, o Eterno Deus. Também é neste movimento que acontece o amor à criação. É o movimento do esquecimento de si¹⁵.

¹⁴ Cf. *Confissões* X, 8. O trecho que se pode encontrar esta passagem tornou-se epígrafe desta pesquisa.

¹⁵ Hannah Arendt considera o *si* como condição da vida fática, o *ente*. O *si* corresponde na linguagem ao corpo externo do homem que tem contato com a realidade

no esquecimento de si do desejo (*appetitus*), regressando à eternidade, o si já não se vê, e já só vê o próximo a uma distância absoluta, pois toda a relação original é esquecida no e pelo esquecimento de si (ARENDDT, 1997, p. 151).

Perante Deus, todos os homens possuem a igualdade de pecadores, mas a conotação de igualdade ganha outra significação entre os homens, visto que esses formam a comunidade dos homens, caminham juntos numa mesma direção, que é a realidade da morte. Essa condição na historicidade humana, justamente onde age a graça divina, é o traço de igualdade “instituído radicalmente” entre todos os seres humanos, chamada por Arendt de *igualdade de situação*. “É sobre ela que se funda o parentesco dos homens e, ao mesmo tempo, a sua ligação num mesmo conjunto (*societas*)” (ARENDDT, 1997, p. 155).

É dessa experiência de finitude que brota a experiência religiosa. E a leitura que fazemos dessa experiência está sobre a possibilidade do *amor caritas, modus vivendi* de todos os que se colocam numa dependência recíproca diante do outro, na qual se “[...] determina de forma essencial o *ser-conjunto* dos homens na comunidade mundana [...]” (ARENDDT, 1997, p. 155). A comunidade mundana é a pertencente à facticidade da História na qual a fé se enraíza não apenas como um *crer em Deus*, mas também como um *crer no outro* que é constituído de uma *igualdade de situação* na qual todos têm o mesmo destino e, dessa forma, “Tudo o que é histórico, todos os actos humanos e temporais (*gesta humana et temporalia*) são compreendidos pela mediação desta fé que é ao mesmo tempo confiança e nunca pela mediação da inteligência” (ARENDDT, 1997, p. 155).

Vejam, pois, que a *igualdade de situação* dá-se justamente no fato de que o mundo em sua totalidade nasceu de Adão e, assim, o gênero humano pertence ao primeiro homem por nascimento (ARENDDT,

imaneente e o *ser* que dá sentido ao *si* é transcendente, para o qual tende a vida humana. Vemos a clareza deste fato na exposição de Arendt no seguinte trecho: “Toda procura de si (*se quaerere*), toda descoberta de si (*si invenire*) residem no facto de, enquanto criatura, o *si ser posterior ao seu próprio ser*. Este está, por princípio, antes (*ante*); o ente é o que é a partir desse ser e procura-se na procura deste antes” (ARENDDT, 1997, p. 82, grifo nosso).

1997, p. 157) e está condicionado ao livre arbítrio para decidir entre a graça revelada por Cristo ou o amor a si, desta forma, a liberdade é também um fator comum entre os homens e confere um novo sentido ao *ser-conjunto*.

2.2 A COMUNIDADE DOS HOMENS NA EXPERIÊNCIA DO *CORAM DEO*

Arendt nos aponta que a definição de Agostinho sobre essa realidade é de que a comunidade dos homens está sempre dada ao ser humano particular e é anterior à própria cidade de Deus. A natureza pecadora do ser humano o faz regredir para um passado histórico que o conecta à sua origem mundana, este fato revela que a comunidade fundada em Adão não necessita do Criador, pois ela provém do desvio que funda o parentesco de destino entre os homens e, com isso, funda a comunidade. Os homens dependem uns dos outros, estão na mesma condição natural e nascitura, portanto, na mesma condição histórica que observa o mundo como um ambiente *familiar*. Agostinho cita: “Assim, não há ninguém no gênero humano a quem não se deve amor, não devido a uma afeição recíproca, mas devido à própria pertença a uma comunidade de natureza” (*apud* ARENDT, 1997, p. 160).

E é apenas nesta condição em que se encontra o *ser-conjunto* dos homens que a graça de Deus age e deve agir de forma histórica, isto é, não deslocada da vivência do ser humano no mundo, por esta razão, a vinda de Cristo é um fato histórico na qual se dá a revelação divina. Hannah Arendt escreve:

Esta revela-se ao mundo, ao ser-conjunto dos homens, a um mundo histórico como facto histórico. Por um lado, a fé, no face a Deus, libera todo o ser particular do seu encadeamento no mundo; por outro lado, é no mundo que constituem que o anúncio da salvação chegou aos homens: “É o teu irmão, vós fostes salvos pelo sangue de Cristo”. A simultaneidade da salvação remete para a igualdade em que Cristo encontra todos os homens, pois esta igualdade designa bem o facto de tomar parte no pecado original (ARENDT, 1997, p. 160-161).

Para Agostinho, o *Coram Deo* é a vivência da fé historicamente, o ser humano nessa condição reconhece seu passado e sua igualdade com o outro ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de seu Criador que lhe dá a possibilidade da salvação pelo próprio Cristo, permitindo que a *igualdade de situação* ganhe um novo sentido de *igualdade da graça*; assim, não é um homem particular que está salvo, mas o ser-conjunto dos homens que se defrontam com o mesmo destino: a morte.

A morte é reveladora de perigo. O ser-no-mundo do cristão é um ser-em-perigo (ARENDDT, 1997, p. 166), essa característica essencial do ser cristão denota diretamente a *situação existencial de limite* em que vive o ser-conjunto dos homens na cidade terrestre. O modo de superação desta realidade passa pela liberdade individual de cada pessoa que se reconhece no outro e pode dar um salto na fé para apossar-se de um novo estado situacional, no qual o mundo perene é visto apenas para o uso, enquanto a quietude da eternidade já é certeza. Esse *modus vivendi* do cristão revela o seu ser que está face a Deus, no *Coram Deo*, onde ele entende-se como indivíduo diante a *ipseidade* de Deus que se mostra a todo indivíduo que se aventura viver desta forma.

Com isso, aquela comunidade terrestre marcada pela aniquilação em sua igualdade pecadora é esquecida. O homem não se preocupa mais com essa sua primeira origem, além do fato dela fazer dele um pertencente ao mundo. É no mundo que ele se compreende partícipe do gênero humano e faz seu caminho para o isolamento particular no *face a Deus*, abrindo a possibilidade de olhar o outro como próximo, não mais por ambos serem pecadores, mas por ambos serem agraciados com o desvelamento do Divino como uma possibilidade de transcendência da história, isto é, da condição mundana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem é finitude. O ser humano não está circunscrito num mundo finito, mas o seu ser é finito e essa realidade ontológica é geradora de conflitos e medos na interioridade do ser do homem que

necessita constantemente transcender essa condição “mundana” como Agostinho sugere chamar. Essa transcendência é uma experiência religiosa, é necessidade humana o apego às coisas eternas para as quais devotamos a *caritas*. Essa modalidade do amor, a *caritas*, abre-se aqui como forma de ver o mundo, como forma de posicionamento do homem no mundo. Corresponde ao *curare* (cuidado), palavra do vocabulário heideggeriano que trouxemos para acrescentar a compreensão deste trabalho e muito nos ajuda a entender a proposta da pesquisa.

Perguntar-se pela morte é um problema existencial da filosofia antes de Kierkegaard, que como bem sabemos foi um grande influenciador de Arendt. No entanto, a nevrálgica questão existencial percorre a filosofia desde o seu princípio, mas não é de competência do filósofo dar uma resposta acabada a uma questão tão aberta, sobretudo em nosso mundo contemporâneo em que as experiências religiosas são inúmeras e a dificuldade de apontar a validação sobre todas elas é infinita. O que podemos compreender sobre a totalidade desta pesquisa é que Agostinho debruçou-se sobre uma via possível que se revela num ambiente poético do ser humano e se desabrocha em forma de experiência religiosa.

Como foi visto, a experiência religiosa fundamental na obra agostiniana é a *retrospecção reflexiva* que se dá na *via interior* do homem através de sua memória na recordação de sua origem, ali onde Deus pode ser poetizado; ao passo que apenas compreendendo dessa forma conseguimos falar neste Ser Supremo para o qual Agostinho devotou toda a sua vida convertida, encontrando ali felicidade e quietude, conceitos que em sua obra se confundem na mesma coisa. Não há diferenciação entre felicidade e entre o que está livre de perigo, por isso a vida feliz é a vida que não se assombra com a morte e o encanto do filósofo de Hipona é que pelo cristianismo essa felicidade é possível já na Terra, o local da historicidade do homem.

Entretanto, é nesta historicidade, identificada na obra agostiniana como a descendência adâmica, que entrou aquele que transcende a história: o próprio Deus que se revela na carne de Jesus Cristo. É por isso que em Cristo está a certeza do homem para uma vida eterna,

uma vez que nele está o *hic et nunc* do homem e o seu *ainda-não*, é neste contexto que podemos falar do homem redimido a partir de sua experiência religiosa no cristianismo e *homem redimido* como aquele que está para *além deste mundo*, que já não pertence mais ao tempo, pois a *caritas* o envolve. Essa nova “roupagem” do homem revela-se sobretudo nas suas ações e suas ações são amor, afinal é necessário corresponder ao *imitari Christi* e essa condição se abre para o amor ao próximo, é aqui que a *caritas* se transforma em *caritas socialis* e *modus vivendi* do homem no *Coram Deo* encontra a sua mais perfeita completude, pois pode finalmente assumir de modo aberto o *imperativo categórico bíblico* do “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. O próximo é amado como a *si* mesmo; no entanto, o *si* do homem tem seu *ser* em Deus e é por isso que Agostinho coloca o *tendere esse*, é somente nessa dinâmica do *si tender para o ser* que o outro pode ser amado como um igual que também possui seu *ser em Deus*, por mais que isso seja despercebido para ele. Amar é ir de encontro para o Ser e aí se realizar autenticamente. Esta realização é transcendência, o amor faz transcender e, por isso, podemos afirmar que para Santo Agostinho o amor é experiência religiosa.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2011.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião nas inquietações e tensões da vida: análise fenomenológica da experiência religiosa de Santo Agostinho. **Pistis & Práxis**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 279-305, maio/ago. 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

PAULA, Marcio Gimenes de. Entre a religião e a política: Hannah Arendt, leitora de Kierkegaard. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 161-174, jan./jun. 2013.