

## Vida feliz: uma análise de Hannah Arendt acerca da filosofia agostiniana

José Luiz de Oliveira – UFSJ  
Doutor em Filosofia – UFMG  
*E-mail:* jlos@ufs.edu.br

Pedro Henrique Pereira Silva – UFSJ  
*E-mail* pedrop.ufsj@gmail.com

Data de recepção: 16/09/2018  
Data de aprovação: 26/09/2018

**Resumo:** O anseio pela vida feliz constitui-se, de acordo com as depreensões de Hannah Arendt acerca do pensamento agostiniano, como um dos problemas fundamentais que permeiam as relações entre os homens. Filhos de seus tempos, Arendt e Agostinho pensam suas realidades de maneiras bastante divergentes – empregando concepções que podem ser relacionadas ao observarmos as análises da pensadora. A temática que pretendemos explicitar no presente artigo está em função de tal propósito. Para Agostinho, a felicidade não é nem está neste mundo: é a própria fruição de Deus. Para Arendt, a plena liberdade de ação no espaço público constituído é a participação no poder político. Veremos adiante a estruturação da Cidade de Deus Agostiniana na visão de Arendt, bem como a explanação da pensadora acerca do processo de privatização da vida feliz contemporânea.

**Palavras-chave:** Felicidade – Liberdade – Política

## Introdução

Estudar as linhas de pensamento de Santo Agostinho à luz da filosofia política de Hannah Arendt constitui-se um dos meios mais relevantes de se compreendê-lo enquanto pensador filho de seu tempo, bem como corroborar análises de estruturas sociopolíticas da época e seu comportamento ao longo da História, de maneira especial do Medieval. Perpassando a apologia metafísica agostiniana, a pensadora procura em suas obras elementos de caráter político, os quais explicita e relaciona com determinadas práticas modernas – o que percebemos por meio da leitura de diversas de suas publicações.

Nossa intenção é apresentar o entendimento de Agostinho acerca da possibilidade da vida feliz, partindo de pressupostos arendtianos, como também explicitar de que modo Arendt concebe tal possibilidade. Para o bispo de Hipona, a felicidade não pode ser alcançada plena e seguramente neste mundo, nesta realidade. Influenciado pela tradição greco-romana, entende que existe uma vida feliz e eterna, mas que não é percebida por aquele que, desde o nascimento, já é do mundo. A singularidade que confere ao homem, dada a criação *ex nihilo*, faz com que cada indivíduo se torne importante aos olhos daquele que o criou, para o qual deve retornar e fruir da bem-aventurança eterna. O conhecimento da verdadeira vida fora relevado pela própria encarnação de Deus, o que inaugurou e fundou o tempo da salvação. Quanto às relações entre os homens, devem ser regidas pelo amor puro e verdadeiro procedente do criador, o que Agostinho denomina Caridade. Trata-se de uma relação fundada no próprio amor de Deus, que não permite que tais homens estabeleçam entre si, ou entre si e o mundo, uma relação de dependência, fazendo com que vivam como se não estivessem no mundo e se ajudando mutuamente até o fim dos dias.

A pensadora aponta que o advento da modernidade enalteceu a vida – e não mais Deus – como o bem supremo. Por meio do entendimento de uma felicidade pública, Arendt nos aponta o caso do processo de fundação do Estado norte-americano, cuja constituição previa a obtenção de uma vida feliz como fruto da participação plena de todos na política. Contudo, a ideia de privatização da felicidade fez com que a vida feliz se resumisse novamente ao âmbito da vida particular. A liberdade – consequência da fruição de Deus –

que, durante a Revolução Americana, fez-se presente na construção do espaço público – o mundo das aparências – fora restringida ao livre movimento e ao poder de começar algo novo. Nessas condições, o ideal de felicidade agostiniano encontra seu lugar na contemporaneidade como refúgio e consolação para aqueles que tiveram sua felicidade cerceada.

## 1 O encontrar do homem com Deus

Para tratarmos com eficácia da problemática da vida feliz no pensamento político de Hannah Arendt utilizando seus apontamentos sobre a hermenêutica agostiniana, entendemos como necessidade nos reportarmos, ainda que de forma breve, a alguns processos inseridos na história do pensamento ocidental que julgamos terem tido influências fundamentais na conjecturação de sua análise. Na obra *A Condição Humana* (2013), a pensadora explicita o desenvolvimento desse processo elencando dois modos de vida que permeavam as civilizações gregas: a *vita activa* e a *vita contemplativa*.

De acordo com a pensadora, o surgimento da noção de uma vida contemplativa está atrelado à *vita activa*<sup>2</sup>, ligada estritamente aos assuntos da *polis* (ARENDR, 2013, p. 14). Arendt explicita a caracterização dada por Aristóteles a estas duas experiências – a vida ocupada com o usufruto dos prazeres do corpo e a vida do filósofo com o cosmo – como únicas possibilidades de *modus vivendi* em que o homem pode escolher livremente, ou seja, sem depender das necessidades da vida humana<sup>3</sup>. Entretanto, tal

---

Pedro Henrique Pereira Silva é mestrando em História na UFSJ e bolsista da CAPES.

*emplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo” (ver ARENDR, 2013, p. 19). Depreendemos, portanto, que a vida ativa é significada, em um primeiro momento, pelo ideal de vida contemplativo apregoado pelos filósofos a partir da queda da cidade-Estado grega. Não é nossa intenção trabalhar o desenvolvimento de tal conceito senão naquilo que entendemos como necessário para o desenvolvimento destes escritos.

<sup>3</sup> Nas palavras de Arendt (2013, p. 15): “Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioí*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Essa condição prévia de liberdade excluía qualquer modo de vida dedicado, sobretudo à preservação da vida – não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando de seu senhor, mas também a vida de fabricação de artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. [...] Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do ‘belo’, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a ida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano”.

significação perdurara no mundo antigo até a queda da cidade-Estado grega, fato contribuinte para a perda do caráter político que a constituía (ARENDR, 2013, p. 16). Com a queda da cidade-Estado grega a atividade da ação fora banalizada e com ela a liberdade<sup>4</sup> outrora gozada por meio das relações entre os homens.

O rebaixamento da *vita activa* pelos filósofos foi, conforme Arendt (2013, p. 18-19), consequência da valorização da vida entretida com a beleza, grandeza e singularidade do cosmo<sup>5</sup>. A liberdade do homem era cerceada pelas suas necessidades corpóreas. Somente em contato com a durabilidade oferecida pelo *estar aí* do universo é que a dependência seria liquidada. A apregoação de um modo de vida que culminasse na contemplação daquilo que é *per se* trouxe o entendimento de que a ação – e a política, por conseguinte – não conseguia abarcar todas as atividades superiores do homem, visto que seus domínios eram limitados pelo que devia sua existência ao próprio ser vivente.

A supressão da política na Antiguidade tardia é resultado, segundo a pensadora, da valorização do modo de vida do filósofo (ARENDR, 2013, p. 17). Toda e qualquer atividade deveria, então, necessariamente, convergir na quietude da contemplação do ser, cujo reflexo se fazia visto na expressão estática do universo, sendo que nada – nenhum feito ou ação humana – se compara à sua unicidade e grandeza. A aceitação da possibilidade do eterno por parte dos filósofos colocou em xeque a noção de imortalidade que o grego carregava dentro de si, que se fazia mostrar na *polis* por meio dos grandes feitos e obras. Para a eternidade, bastava a contemplação. Aquele que vive jamais pode ser eterno; somente é parte da totalidade do ser simultâneo e

---

<sup>4</sup> Analisando os elementos utilizados por Arendt ao construir seus apontamentos sobre a tópica da vida feliz, julgamos necessário perpassar algumas de suas linhas em que trata de seu conceito de Liberdade. Conforme expressa a pensadora, “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política” (ARENDR, 1988, p. 191). O período de que tratamos retrata a mudança de um modo de vida - cuja liberdade se baseava num princípio de ação política – para a contemplação do eterno. O homem livre, o cidadão que outrora participava ativamente das decisões da *polis*, passa a ser aquele que zela pela quietude e admiração do cosmo (e se transformará naquele que resguarda em si e no próximo o jugo suave de Deus). Trataremos de tal problemática com mais profundidade nos tópicos seguintes.

<sup>5</sup> É importante salientar que, nesse sentido, a pensadora trata de um “*kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina” (ver ARENDR, 2013, p. 18).

significante de tudo o que existe e que exige a correspondência de suas partes, visto que são partes. De acordo com Arendt (2013, p. 18):

Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada.

O Cristianismo soube muito bem se apropriar desses valores e aplicá-los à sua exegese da vida humana<sup>6</sup>. Santo Agostinho é considerado como um dos precursores da estruturação da doutrina cristã e de sua vivência prática. Na perspectiva de Arendt (1991, p. 248-249), a descoberta substancial do “primeiro filósofo cristão”<sup>7</sup> foi a da *vida interior*. Em sua obra *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*<sup>8</sup>, a pensadora estrutura uma profunda glosa da filosofia agostiniana, em que clarifica suas matrizes e pretensões de caráter político. Segundo Adriano Correia (2007, p. 17), “Hannah Arendt afirma que as transformações no pensamento de Agostinho, mesmo em uma progressiva acentuação do dogmatismo, nunca significaram um abandono das suas preocupações filosóficas”. Em suas análises, percebemos que a verdadeira felicidade não pode estar neste mundo, a única realidade de que temos conhecimento. Tal felicidade, expressa em ações e práticas entre os homens cujos princípios foram revelados pela encarnação de Deus, constituía-se, fundamentalmente, em sua participação na substância desse mesmo Deus, concretizada por meio de uma escolha do ego volitivo.

Essa premissa enfatiza a relação de dependência entre criatura e Criador. Contudo, conforme as apreensões de Arendt, foi necessário que

---

<sup>6</sup> Nas palavras de Oliveira (2011, p. 52), “Para Arendt, o cristianismo se consolidou distante da vida política, mesmo tendo assumido responsabilidades políticas na era medieval. A teologia cristã enalteceu a vida, mas a vida individual e a vida contemplativa”.

<sup>7</sup> De acordo com as colocações da pensadora, Santo Agostinho, “O único filósofo que os romanos jamais tiveram, foi também o primeiro pensador que se voltou para a religião em função de perplexidades filosóficas. [...] Tornou-se o primeiro filósofo cristão porque se manteve preso à filosofia ao longo de toda a vida. [...] O ponto de partida, porém, era ainda a busca romana e estoica da felicidade [...]. Na juventude, ele tinha-se voltado para a filosofia por miséria interior; e na idade adulta voltou-se para a religião porque a filosofia não lhe ajudara. Esta atitude pragmática, exigir da filosofia que seja a ‘guia da vida’ (Cícero), é tipicamente romana [...]. Somente os romanos estavam convencidos de que ‘não há razão para o homem filosofar a não ser com o intuito de ser feliz’” (ARENDR, 1991, p. 248-249).

<sup>8</sup> Trata-se da obra principal que utilizamos em nossa pesquisa, principalmente na primeira parte, em que nos foi necessário compreender a visão da autora a respeito dos aspectos políticos da filosofia agostiniana. “A estrutura da tese de Hannah Arendt é definida pela compreensão da temporalidade e, mais precisamente, pela relação entre as formas do amor, o mundo e o tempo” (CORREIA, 2007, p. 18).

Deus a revelasse ao mundo para que a humanidade tomasse conhecimento do caminho da salvação e para que ele se direcionasse. É notável o fato de que o homem, por si só, não pode alcançar a felicidade tal como deseja<sup>9</sup> (ARENDRT, 1997, p. 18). Sua vida e tudo o que conhece são marcados pela temporalidade; são ameaçados por um futuro incerto, quando se corre risco de perdas e da própria morte. Nessas condições, sua vida possui um caráter negativo, por lhe afastar cada vez mais de seu objetivo fundamental. A *interiorização* proposta por Santo Agostinho dá ao homem a possibilidade de regressar temporalmente, no âmbito espiritual, à sua origem última. “Neste regresso a si, ele encontra a Deus” (ARENDRT, 1997, p. 29). O direcionamento de seu desejo<sup>10</sup> se altera – acarretando uma transformação fundamental tanto de sua estrutura quando de si próprio – a partir do momento em que procura a vida estável não mais por amor às coisas do mundo. Entendendo que a felicidade não será alcançada em meio aos “volúveis joguetes do tempo” (AGOSTINHO, 1990, p. 27), o ser vivente busca valores que a ela o remetam. Este voltar-se para si é expresso na rememoração. Nas palavras de Arendt (1997, p. 67):

A possibilidade de uma tal rememoração é provada pelo pôr em paralelo da recordação de factos vividos pessoalmente. Apesar dos factos mudarem, isso não invalida em nada a possibilidade de os rememorar como factos vividos [...] (tal como nos momentos de tristeza, nos recordamos da alegria a partir da experiência que se teve como um possível que pode ser reencontrado em momentos actuais de tristeza).

---

<sup>9</sup> Arendt discorre acerca da tópica do desejo na primeira parte de sua obra *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, em que explicita uma distinção em seu seio. A pensadora argui que a raiz de ambos permanece a vontade fundamental de ser feliz do homem (ARENDRT, 1997, p.19), o que provavelmente incitou-a a chamá-lo de *Amor*. Realiza, portanto, a estruturação de duas faculdades provenientes desse *Amor qua Appetitus*: Caridade e Concupiscência. A diferença substancial entre ambos se dá na procedência, distinta. A *Concupiscentia* provém da perversão do livre-arbítrio da vontade, a liberdade de escolha dada ao homem que denota o fato de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Tal perversão é relacionada aos prazeres e à tentativa de gozar de uma felicidade plena (*Beatitudo*) vivendo no mundo, o que foge ao sentido de existência daquilo que é criado para ser como aquele que cria. Tal lógica somente pode ser expressa por meio da Caridade, o verdadeiro Amor que une homem e Deus, bem como os homens entre si enquanto comunidade de crentes (ver parte final de ARENDRT, 1997), procedente deste mesmo Deus e revelado no interior destes mesmos homens. “O desejo vive no divertimento – a fuga de si, a vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência [...]. Exprime, de maneira por assim dizer habitual, a dependência [do homem] em relação ao mundo, à insegurança e à futilidade do humano que vive longe de si próprio (*a se*), que foge de si mesmo. A esta fuga perante si próprio, Santo Agostinho opõe o *se quaerere*, o procurar si mesmo (*quaestio mihi factus sum*)” (ARENDRT, 1997, p. 28-29).

<sup>10</sup> Nas palavras de Correia (2007, p. 18), “O amor, compreende Arendt, se apresenta em Agostinho fundamentalmente como *appetitus*, como desejo (*craving*), que é distintivo da incompletude dos homens, A mortalidade faz brotar no homem o desejo da completude imperturbável, que resulta, por seu turno, na aspiração a uma vida feliz inalcançável sobre a Terra”.

A concepção de Deus enquanto origem traz consigo, nas interpretações de Arendt (1997, p. 72), a questão da dualidade do antes. Aquilo que é a sua origem possui um caráter substancial e temporal. Em outras palavras, Deus é anterior ao que foi criado no sentido temporal e também o é enquanto origem substancial; ou seja, o homem não só teve um começo, calcado na causalidade, mas também proveio de sua substância original, sendo com ele enquanto parte. Portanto, entendemos a imutabilidade de Deus enquanto origem. Esse caráter imutável fá-lo o mesmo desde o princípio; sempre esteve, está e estará aí. Logo, podemos depreender que o homem, por meio da morte, não vai se encontrar senão com a sua própria origem última (ARENDR, 1997, p. 73). Nesse sentido, Deus aparece para o homem não só como sua origem, mas também como o seu fim último. O recuo para a origem transporta-o para o fim, e presentifica tanto o passado quanto o futuro extremo.

A problemática envolve as relações entre homem e mundo. Mediante o seu nascimento, é introduzido nessa realidade (ARENDR, 1997, p. 80); dessa maneira, em um primeiro momento, compreendê-lo como a sua origem, sendo para ele o que existe de durável e imutável<sup>11</sup>. Tal entendimento provém da vontade de ser feliz do homem, que ainda não compreende o seu verdadeiro sentido de existência. Seu desejo tem como objeto de singular felicidade o mundo onde vive, pelo qual rende um amor que se desenvolveu dada a sua introdução e desconhecimento do *Summum Esse*. De acordo com Arendt (1997, p. 79), “A própria vida que se instala naquilo que é dado pela criação onde toma lugar nascendo faz da criação o mundo por este meio”. Essa procura pela estabilidade consiste na procura do seu próprio ser. Procurando-o no mundo (pelo amor do mundo e pelo fato de, pela introdução, ser *do* mundo), a criatura procura o seu ser na criação e não na origem *ipso facto*. O mundo se faz mostrar à criatura como um falso antes (ARENDR, 1997, p. 82). Ser do mundo, então, significa ser dele enquanto parte – o que foge ao sentido de ser do indivíduo criado por e para Deus. Entendendo que é um ser criado e que é, portanto, depois do mundo, entende-se como nascido para ser, para pertencer

---

<sup>11</sup> Há que se esclarecer que, nas análises da pensadora, há uma dupla concepção de mundo: é a criação de Deus, ou seja, um mundo que já existia desde antes do nascimento do homem, e também é um mundo que por ele e suas obras está a ser constituído (ARENDR, 1997, p. 79).

a este mesmo mundo. Segundo Arendt (1997, p. 83), “a primeira experiência [da criatura] é a perenidade do mundo”.

É nessa perspectiva que, na hermenêutica de Arendt (1997, p. 81), a criatura está defronte a uma escolha a fazer: “retirar-se, através da reflexão sobre sua própria origem, de um mundo que tornou habitável habitando-o, ou reapropriar-se dele explicitamente pelo desejo”. Pelo amor do mundo (*Concupiscentia*) o indivíduo faz-se pertencente àquilo que construiu, enquanto que, no amor de Deus (*Caritas*), pertence àquilo que o criou. O orgulho, consoante Arendt (1997, p. 99), está na afirmação do amor do mundo, onde o homem se coloca ilusoriamente no lugar de Deus como se fosse o criador. Esse orgulho é mantido pela vontade própria. Por meio dela, a criatura ama-se e basta-se tal como está no mundo que constitui. A reflexão traz o seguinte questionamento: como o homem permanece no pecado? O que ocorre, segundo as interpretações de Arendt (1997, p. 100), é que o homem age pelo hábito:

O hábito faz do pecado aquilo que não deixa de determinar a vida. A criatura, enquanto é do mundo, está lançada no mundo pelo hábito, ou antes, cede sem cessar à tentação de transformar o mundo num mundo determinado por aqueles que amam o mundo. Deste modo, realiza-se no hábito a segunda natureza, da qual a criatura só pode livrar-se lembrando-se da sua verdadeira origem. A concupiscência quer constantemente dissimular esta origem no hábito, e, atendo-se apenas no facto de ser do mundo, faz do próprio mundo a sua origem.

Consoante as análises de Arendt (1997, p. 102), o hábito é a expressão da lei do pecado, que é justamente a persistência na autonomia. A origem desse pecado está na execução da vontade própria. Como agir por minha própria vontade sobre aquilo que não me pertence? A escolha por tal vontade procede do movimento natural do homem de “encontrar quietude face à morte”. O hábito fornece essa quietude e segurança remetendo o homem ao seu falso antes (o mundo). A criatura vive, portanto, uma vida independente do Criador, que ela construiu por si mesma, utilizando-se dos meios por ela conhecidos em um mundo que também é de seu conhecimento. Os seus desejos, na visão da pensadora, não procedem de uma experiência feita com o verdadeiro antes, mas sim como o mundo (ARENDR, 1997, p. 103).

## **2 A estruturação da vida no mundo e das relações entre os homens**

Em oposição à premissa autônoma da criatura, Arendt (1997, p. 102) aponta a consciência que exige o cumprimento da lei (apoderar-se do seu próprio ser). Todavia, tal consciência não lhe é dada por si própria; se assim o fosse, tanto esta quanto a criatura estariam presas ao círculo da concupiscência. Sendo assim, a consciência provém de fora da criatura e lhe dá, por meio da lei, o conhecimento do pecado. Este manifesta uma inadequação entre querer e poder (ARENDR, 1997, p. 107). O homem quer a estabilidade do seu ser, mas não pode tê-la em si visto que a morte o retira do fato de ser do mundo. Em Deus, querer e poder convergem-se; é-lhe dada a possibilidade de ser como Deus. Dessa maneira, Arendt (1997, p. 106) entende que a consciência é o ser atualizando a lei à criatura e lhe recordando o seu sentido de existência por meio da faculdade da memória<sup>12</sup>.

Nesse sentido, o homem encontra em si o testemunho da dependência em relação a Deus; tendo consigo a verdade, visto que dela é parte, o mundo que está constituindo já não mais o cativa. A criatura é humilhada por essa verdade – expressa na deficiência de querer e não poder realizar – em que se torna necessário humilhar-se a si mesma enquanto ser do mundo e quebrar o orgulho alçado na vontade própria. Humilhar-se explicita, de acordo com Arendt, a relação que o homem quer com Deus: é um pedido de socorro, o querer volta-se contra o falso antes. Querendo ser como Deus, a criatura entrega-se à lei que clama na consciência e aceita não mais fazer a sua vontade, mas a vontade daquele que a criou; não mais amar segundo si mesma, mas amar segundo Deus, que a amou em primeiro lugar (ARENDR, 1997, p. 111-112). Nas interpretações arendtianas, Santo Agostinho traz para o mundo a expressão da renúncia a si. O sentido, tanto da vida quanto do mundo, se altera. Este já não é mais compreendido como mundo a se constituir. Existe apenas como a criação de Deus que abrigou o ser vivente pelo nascimento. Assume, portanto, o seu verdadeiro e original sentido de existência. E quanto às relações entre os homens? São regidas pela caridade.

---

<sup>12</sup> É importante notar que a pensadora finalmente atribui o caráter cristão ao processo de conversão para Deus. Este não é compreendido mais somente como sua origem ontológica e aquele que determina o seu princípio e fim, mas também como o ser que se faz presente na consciência da criatura e, por sua autoridade, firmada ontologicamente, chama-a a renunciar a si mesma e a fazer não a própria vontade, mas a sua vontade (ARENDR, 1997, p.106-107).

O amor ao próximo, procedente do amor verdadeiro que se funda naquilo que é eterno, estipula a relação entre os homens a partir do amor de Deus (ARENDT, 1997, p. 112). O próximo é amado como Deus e como a si mesmo; ou seja, é chamado à reflexão sobre a lei (entendendo-se como criatura dependente) e a amar Deus em si mesmo – amar o fato de ter sido criado e de receber a possibilidade de ser como aquele que o criou. A ligação com o próximo se funda em Deus, que o fez e que o habita; o outro não é amado por si próprio. E esse amor é dado sem distinção, assim como o próprio amor de Deus. Eu não amo o que ele é, mas o que eu quero que ele seja. Se eu quero o que Deus quer, eu quero que ele reconheça-se como criatura. No amor ao próximo, na ótica da pensadora, os homens se guiam no caminho para a salvação eterna em que Deus é amado e as criaturas podem seguir a vida terrena isoladas (ARENDT, 1997, p.114-117).

Percebemos que a caridade cristã, que procede do Criador, estabelece os parâmetros para as relações entre os homens no mundo. Por meio do ato de renunciar a si mesma, a criatura esquece-se enquanto ser-do-mundo, bem como este mesmo mundo e seus próximos (ARENDT, 1997, p. 151). Funda-se, nessas condições, uma nova forma de organização político-social; uma comunidade de crentes, fundada na fé<sup>13</sup> revelada pelo Cristo, propagada pela Igreja e legitimada pelo Estado romano. Dessa maneira, o próximo é compreendido como semelhante; isto é, não somente como aquele que necessita renunciar a si próprio, mas também como partícipe de tal comunidade, que estabelece uma relação de companheirismo e amizade.

Conforme Arendt (1997, p. 154), essa igualdade entre os homens é fundada em sua descendência em comum – a descendência de Adão – proveniente da impotência da vontade própria; é necessária e historicamente fundada nessa descendência, que estabelece o parentesco “que excede toda a simples semelhança”. Por meio do conhecimento desse parentesco, a dependência recíproca pode ser liquidada e os homens podem isolar-se com eficácia e se ajudarem mutuamente durante a vida. A História, até então

---

<sup>13</sup> Todos – crentes e descrentes – fazem parte dessa comunidade de fé. A graça de Deus, necessária para a realização da retrospectividade entre Criador e criatura, não é suficiente para a sua configuração. Nesse sentido, Arendt elucida a fé, que retira o homem do mundo ao lhe revelar, por meio do testemunho da redenção dada por Cristo difundida pelos crentes, a falta de poder que tem sobre si mesmo e sobre o mundo que constitui (ver ARENDT, 1997, p. 154).

testemunha ocular das relações da Cidade Terrestre, finalmente é convertida na História da Salvação das criaturas que, mesmo em sua condição mortal e indeterminada, acreditam substancialmente que vivem num mundo como se não estivessem nele, esperando “a ressurreição dos mortos e a vida no mundo que há de vir”<sup>14</sup>.

### 3 A felicidade contemporânea

Em nossas tópicas anteriores tratamos de elencar as compreensões de Hannah Arendt acerca daquilo que Agostinho de Hipona toma como o *modus vivendi* superior, que tanto procede como é constituído em função da fruição de Deus. Nossa pretensão de compreender o entendimento de Hannah Arendt acerca da possibilidade de existência de uma vida feliz, nos remonta ao século XVIII, cuja busca pela vida feliz a partir da verdade divinamente revelada fora substituída pelo empreendimento da felicidade – não mais transcendental e fruível, mas de caráter essencialmente político.

O meio pelo qual a possibilidade de instauração da felicidade se concretizou foi a realização do fenômeno revolucionário, especificamente no caso norte-americano (ARENDR, 1990, p. 100). A partir das análises de Arendt, depreende-se que a revolução ocorrida nas Treze Colônias foi o singular exemplo dessa instauração, à qual os revolucionários norte-americanos associaram ao entendimento de *felicidade pública*. Estes entendiam como liberdade o resultado de um processo inerente aos espaços delineados pela atividade da ação. É nesse cerne que reside a compreensão dos homens da revolução norte-americana acerca de uma *felicidade pública* (ARENDR, 1990, p. 140). O homem tem o poder de construir a sua vida feliz ao estabelecer, juntamente com todos os homens, um espaço onde possa agir livremente e garantir o seu bem enquanto membro de um corpo político. É somente em meio ao espaço público, o mundo que nos aparece, que o indivíduo se revela tal qual é e/ou deseja ser. A fruição da felicidade, nessas condições, advém dessa revelação, bem como de seu destaque, expressão da livre possibilidade de ação. Nas palavras de Arendt (2011, p. 169):

---

<sup>14</sup> Trecho final do Credo Niceno-constantinopolitano, confessado pela Igreja Católica no I Concílio Ecumênico de Niceia, em 325.

Essa liberdade [felicidade] pública não era uma esfera interior na qual os homens podiam se refugiar à vontade, escapando às pressões do mundo, nem o *liberum arbitrium* que leva a vontade a escolher entre alternativas. A liberdade [felicidade] para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos.

Para se estabelecerem limites à nova dimensão política, Arendt (2011) aponta a necessidade de se elaborar uma Constituição. Nesse sentido, tanto o espaço público fundado quanto a garantia da felicidade pública seriam salvaguardados e reproduzidos às gerações. Contudo, “mesmo na América, onde a fundação de um novo corpo político teve êxito” (ARENDR, 2011, p. 171), o espírito de salvaguarda de tais valores se esvaiu. De acordo com a pensadora, Jefferson realizou uma substituição de termos na Declaração de Independência, que não mais tratava de uma felicidade pública, mas da “busca pela felicidade” (ARENDR, 2011, p. 172).

O entendimento de Jefferson acerca da *felicidade pública* era constituído, segundo Arendt, pela tríade *vida, liberdade e propriedade* (ARENDR, 1990, p. 101). Preocupava-se, portanto, com o bem-estar pessoal de cada indivíduo e era função do governo assegurar a felicidade pública a todos, ou seja, garantir a manifestação pública da felicidade individual de cada homem, obtida por meio de um padrão de vida e legitimada pela fundação e pela constituição baseada na lei natural. Nas palavras de Kathlen Luana de Oliveira (2011, p. 151-153):

A imortabilidade da vida individual apregoada pelo cristianismo, advinda do nascimento singular, para Arendt, resultou uma alienação extraterrena e, além disso, ao mesmo tempo, o aumento da importância da vida na Terra, individual [...]. Arendt afirma que a Era Moderna assumiu a premissa da vida como bem supremo, não importando mais o mundo. E isso é desastroso para a política. A vida, então, valorizada, torna-se tão mortal como outrora, e o mundo, um lugar menos confiável e menos permanente como em tempos anteriores. A vida torna-se propriedade privada.

O bem supremo do homem passou a ser a sua própria vida e o exercício de sua liberdade de movimento e expressão entre os homens passou a ser a razão de sua felicidade, expressa no particular. De acordo com Arendt (2013, p. 392), a ascensão da *vita activa* conferiu ao trabalho a categoria de “maior das capacidades da vida humana”. Nesse sentido, constituiu-se como uma saída ao isolamento de modo a fomentar a capacidade inerente à vida humana de iniciar algo novo.

### **Considerações finais**

A nossa *démarche* argumentativa buscou contribuir para uma melhor compreensão de elementos da filosofia agostiniana inseridos no pensamento político de Hannah Arendt. Constituiu-se, também, como porta de entrada para o entendimento das relações sociais tanto da Antiguidade tardia greco-romana quanto da Idade Média, época de triunfo da *Civitas Dei*. Entendemos, por meio das depreensões da pensadora, que Agostinho de Hipona é tido como uma das pedras angulares do modo de vida cristão, bem como da forma como a Igreja Católica Romana atua no mundo e congrega seus crentes para o caminho da salvação eterna. Compreendemos a quebra desses valores com o advento da modernidade e a permanência da constante procura do homem por uma vida feliz que, de acordo com nossas exegeses, restringiu-se a uma felicidade privada e liberdade de movimento. Entretanto, ainda que, tanto a liberdade quanto a felicidade agostinianas convirjam na fruição de Deus, Hannah Arendt resgata a capacidade dos homens de começar algo novo dando, assim, sentido e seguimento à sua história e da sociedade em que vive.

### **Referências**

#### Fontes Primárias

ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARENDR, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução: Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991. v. I-II.

ARENDR, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução José Roberto Miney. São Paulo: Ática, 1990.

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

ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Fontes complementares

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.

HIPONA, Agostinho de. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990. v. I-II.

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

\_\_\_\_\_. *Por uma política de convivência: teologia, direitos humanos, Hannah Arendt*. Passo Fundo: Ed. IFIBE, 2011.

## **Happy Life: Hannah Arendt's analysis of Augustinian philosophy**

**Abstract:** According to Hannah Arendt's view on Augustinian thoughts, the yearning for happy life is considered as one of the fundamental issues that round the relations among human beings. Sons of their time, Arendt and Augustine seem to think differently about their realities. This article aims at exploring such issues. According to Augustine, happiness is not and cannot be found in this world: it is the fruition of God. According to Arendt, freedom of action in public space means participating in political power. Taking into account Arendt's view, this paper focuses on the Augustinian City of God together with its structure. We also focus our attention on the process of privatization of the contemporaneous happy life.

**Keywords:** Happiness – Freedom - Politics