

2

O Conceito de Amor em Santo Agostinho

2.1

A obra

Este capítulo tem por objetivo analisar o início da carreira de Arendt, quando a autora ainda estava marcada pelo estudo da filosofia e da teologia, que culminou na publicação de sua dissertação sobre Agostinho, intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Centrarei minha análise nessa obra para compreender como Agostinho foi lido inicialmente por Arendt, e quais conceitos agostinianos representaram um papel importante para a autora antes de sua passagem para uma investigação política e historiográfica. Buscarei identificar se já podemos discernir na dissertação o papel que o conceito de natalidade ocupará em sua obra posterior, relacionado à capacidade do homem de iniciar algo novo.

O Conceito de Amor em Santo Agostinho foi a primeira obra de Hannah Arendt, escrita quando a autora estudava na Alemanha. Martin Heidegger foi seu primeiro orientador, mas a autora termina de escrever sua dissertação sob orientação de Karl Jaspers. Tanto Heidegger como Jaspers tiveram papel importante na escolha de Arendt em estudar Agostinho. Ambos estavam buscando uma nova maneira de pensar o Ser e sua relação com o mundo e seguiam a tendência da época de buscar nos filósofos cristãos, como Agostinho, fontes para repensar o problema da existência. Quando escreve a dissertação, Arendt estava interessada no Agostinho filósofo que discorreu sobre o amor, especialmente o amor ao próximo. A obra é dividida em três eixos temáticos: o amor como desejo, chamado *appetitus*; o amor na relação entre o homem e o Deus criador; e o amor ao próximo, ou a vida em sociedade. Hannah Arendt trabalha aqui com diversos conceitos que terão grande importância em suas obras futuras, não só o de *amor mundi*, amor ao mundo, mas também os de nascimento, início/começo e memória.

Para Arendt qualquer interpretação da obra de Agostinho deve ser governada por três princípios: linhas de pensamento diversas aparecem lado a lado; a rigidez dogmática de Agostinho aumentou conforme ele envelheceu; e

houve uma mudança clara no horizonte de seu pensamento que consistiu numa passagem do pensamento pré-teológico, filosófico, para o pensamento teológico¹. É importante notar que apesar dessa mudança identificada por Arendt no pensamento agostiniano, a autora também afirma que o bispo nunca chegou a excluir completamente as ideias filosóficas da antiguidade - tais como as de Cícero, Platão, e Plotino – de seu pensamento, e não importa o quão fiel e cristão ele tenha se tornado, “ele nunca perdeu completamente o impulso de questionamento filosófico.”²

A escolha de Arendt por dividir sua dissertação em três partes se deve a uma vontade de fazer justiça a pensamentos e teorias agostinianas que correm em paralelo. Assim cada parte “servirá para mostrar três contextos conceituais nos quais o problema do amor tem papel decisivo.”³ O fio condutor que unirá as três partes não é simplesmente o amor, mas sim o significado e a importância do amor ao próximo. E como a autora acredita que este mandamento se relaciona com o amor por Deus e o amor por si próprio, as duas primeiras partes são iniciadas com essas duas questões. A conclusão de cada parte, por sua vez, será guiada pela pergunta sobre a relevância do próximo para o crente que se encontra alienado do mundo e dos desejos.

A primeira parte da dissertação recebeu o nome de “Amor como desejo: o futuro antecipado”, e aborda o amor dentro de uma perspectiva filosófica de continuidade do pensamento helênico, em que o amor é visto como uma disposição sempre movida pela falta, por algo que não se possui, mas que se espera ter, como meio de alcançar a felicidade.⁴ Este amor é a base dos dois tipos de amor que Arendt encontra no pensamento agostiniano, a *caritas* e a *cupiditas*. Estes dois tipos de amor diferem pelo objeto que amam, “porém, tanto o amor certo quanto o errado (*caritas* e *cupiditas*) possuem isto em comum – ânsia desejosa, quer dizer, *appetitus*.”⁵

Caritas é o amor certo, verdadeiro, porque deseja a Deus, a eternidade e o futuro absoluto, enquanto a *cupiditas* ama o mundo, as coisas do mundo. Ainda

¹ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 3

² Ibid p. 6

³ Ibid p. 3

⁴ BAGEDELLI, Pablo. “Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política” *Revista SAAP* vol.5 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./jun. 2011

⁵ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 17

assim, os dois tipos de amor representam desejo por algo que está além do poder do homem alcançar, e por isso, são duas formas de ausência de liberdade. O homem está sempre com medo de não possuir o objeto de seu desejo, e no medo o homem não pode ser livre. Apenas superando o amor como desejo o homem pode alcançar sua liberdade. E isso é feito refletindo sobre o nossa origem metafísica, nossa origem no Criador.

Nesta busca por sua origem o homem tem que se recolher para dentro de si, dentro de seu eu interior, se isolando do mundo. Neste momento, a *quaestio* agostiniana serve de fio condutor para Arendt, “pois quanto mais ele se retirava para dentro de si e recolhia a si mesmo da dispersão e da distração do mundo, mais ele se tornava ‘uma questão para si mesmo’”.⁶ Na busca por si, Agostinho se volta para Deus: qual seria a afinidade entre o homem e Deus? E assim ele se pergunta: “O que eu amo, quando amo o meu Deus?” (Confissões X, 7, 11 apud Arendt p. 25). E descobre que Deus é a quintessência de seu eu interior, Deus é a essência de sua existência, e ao encontrar Deus em si o homem acha aquilo que lhe faltava: sua essência eterna. Aqui, o amor por Deus pode se relacionar com o amor próprio, pois o homem pode amar a si mesmo da maneira correta amando sua própria essência.

A segunda parte da dissertação recebe o nome de “Criatura e Criador: o passado lembrado”, e discute a relação entre o homem e Deus. Nessa parte a memória terá papel central porque o homem só pode se ligar à fonte transmundana de sua origem através dela. Arendt chega a esta conclusão apoiando-se na discussão sobre a felicidade realizada no livro X de *Confissões*. “A memória, então, abre o caminho para um passado transmundano como a fonte original da própria noção de vida feliz.”⁷ A lembrança para Agostinho, nos diz Arendt, é primeiramente um ato de recolhimento. A busca por si, enquanto ato de recolhimento, é idêntica a um retorno ao Criador. “O homem ama a si mesmo ao se relacionar com Deus como seu Criador.”⁸ Apenas quando esta conexão entre o homem e seu Criador é estabelecida, que o homem pode verdadeiramente ser.

⁶ Ibid p. 24

⁷ Ibid p. 48

⁸ Ibid p. 50

Para Arendt o homem existe em dependência com Deus, seu Criador, “uma dependência inerente ao fato da criação”⁹.

Este tipo de amor, a *caritas*, que leva o homem de volta à sua origem, ao Deus Criador, só é possível num estado de recolhimento tão grande que permite ao homem esquecer de si mesmo, o que o leva a uma autonegação. O mundo se torna um deserto para o homem, que não deseja nada que possa ser encontrado nele. Contudo este tipo de amor apresenta um problema para o amor ao próximo, que é o tema central da dissertação. Afinal, se o amor correto implica um recolhimento e um isolamento do mundo, como pode o homem amar ao seu próximo?

No capítulo final da segunda parte, dedicado ao amor ao próximo, a autora nos oferece uma primeira resposta. O homem deve amar o seu próximo como criação de Deus:

[...] o homem ama o mundo como criação de Deus; no mundo a criatura ama o mundo tal como Deus ama. Esta é a realização de uma autonegação em que todo mundo, incluindo você mesmo, simultaneamente recupera sua importância dada por Deus. Esta realização é o amor ao próximo.¹⁰

O homem pode amar ao próximo como criação ao realizar o retorno à sua origem: “É apenas onde eu pude ter certeza do meu próprio ser que eu posso amar meu vizinho em seu ser verdadeiro, que é em sua criação (createdness).”¹¹ Neste tipo de amor, o homem ama a essência divina que existe em si, no outro, no mundo, o homem “ama Deus neles”¹².

Na terceira parte da dissertação, intitulada “Vida Social”, que Arendt dedica ao que ela chama de “*caritas* social”¹³, a relevância do vizinho, e o amor ao próximo ganham nova justificativa. O que une os seres humanos é seu ancestral comum, Adão: “Adão, a fundação de uma equidade definitiva e obrigatória entre todas as pessoas.”¹⁴ Este parentesco cria uma equidade de situação, marcada pelo destino comum dos homens, a morte. A descendência comum da humanidade é marcada pelo compartilhamento do pecado original

⁹ Ibid p. 51

¹⁰ Ibid p. 93

¹¹ Ibid p. 95

¹² Ibid p. 95

¹³ Ibid p. 95

¹⁴ Ibid p. 100

conferido pelo nascimento. O homem adentra esta comunidade pré-existente de pecadores ao nascer e, por geração, se torna um pecador.

Assim sendo, o homem possui duas origens: “a criatura deriva seu ser verdadeiro e dado por Deus de sua origem no passado mais distante e não mundano, e, também, o homem histórico existe nesse mundo e deriva seu ser do mais longínquo passado historicamente estabelecido – do primeiro homem.”¹⁵ Ou seja, existe uma sociedade histórica da qual o homem faz parte por nascimento, a sociedade mundana, na qual ele se insere por descender de Adão. Esse passado pecador comum será reafirmado pela revelação de Deus em Cristo. Cristo vem para redimir todos de seus pecados, tornando manifesto que todos compartilham do mesmo passado pecador. É porque todos os homens compartilham este passado que eles devem se amar: “a razão pela qual se deve amar ao seu próximo é porque seu próximo é fundamentalmente seu igual e ambos compartilham o mesmo passado pecador.”¹⁶

A vinda de Cristo altera esta equidade. Ao perdoar os pecados de todos os homens, a equidade pecadora, que se torna manifesta, se torna também uma equidade da graça divina. A partir desse momento a comunidade humana ganha um novo sentido: defesa contra o mundo. É dever do cristão levar seu irmão pecador até Deus. Por nascimento, o homem é do mundo e pertence à comunidade mundana que tem origem em Adão. Por escolha o homem deve renegar o mundo e fundar uma nova sociedade em Cristo. “Essa defesa é a fundação da nova cidade, a cidade de Deus. [...] Essa nova vida social, que é baseada em Cristo, é definida pelo amor mútuo (*diligere invicem*)”¹⁷. É neste instante que o outro se torna meu irmão e eu posso amá-lo em *caritas*, no amor verdadeiro, e desta maneira Agostinho, segundo Arendt, concilia o isolamento gerado pelo mandamento de amar a Deus com o mandamento que diz para amar ao próximo, encerrando a dissertação.

¹⁵ Ibid p. 103

¹⁶ Ibid p. 106

¹⁷ Ibid p.108

2.2

Trajectoria intelectual de Hannah Arendt

De acordo com Young-Bruehl em sua obra *Hannah Arendt: por amor ao mundo*¹⁸, Arendt teria se voltado para Agostinho a fim de achar uma soluçao para a “questao judia”. Quer dizer: como viver numa sociedade não-judia como a Alemanha, sendo judeu? Deveria o judeu negar ou reafirmar seu judaísmo e como fazê-lo? Para Kurt Blumenfeld¹⁹, amigo de Arendt que teve grande importância em seu envolvimento com o judaísmo e a política, a resposta para a questão era o sionismo e um retorno à Palestina, mas a emigração para lá nunca foi parte dos planos de Arendt. Assim, a autora irá buscar nos conceitos de amor ao próximo e de *vita socialis* a sua resposta.

Através da memória podemos alcançar o “antes duplo”, ou seja, os dois inícios do homem: Deus e Adão. Através do conhecimento desses inícios, o indivíduo pode amar ao próximo como seu irmão mundano, criatura divina que compartilha consigo a mesma origem e a mesma natureza. Quando se ama o próximo desta maneira, se ama a essência do próximo, sua origem. Em outras palavras, se ama a Deus, logo, trata-se de *caritas*. Essa origem comum tornada presente pela memória leva ao amor ao próximo que seria a chave para a vida em sociedade. Ela torna possível a convivência mesmo com seus inimigos, pois apaga as diferenças, o que importa é a origem comum.

Ainda segundo Young-Bruehl, deste modo se responde à questão judia que interessava a Arendt: mesmo uma judia entre não-judeus pode amar a seus próximos porque independentemente das diferenças são todos criatura, são todos irmãos participantes da mesma comunidade humana. O amor ao próximo deve então guiar as ações dos indivíduos no mundo. Hannah Arendt acha a chave da

¹⁸ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of The World*. -2.ed.- Connecticut: Yale University Press, 2004. Tradução minha.

¹⁹ Kurt Blumenfeld, nascido em 1884 na Prússia, foi um dos líderes do sionismo alemão, e secretário geral da Organização Sionista Mundial de 1911 a 1914. Ele e Arendt foram grandes amigos até a publicação dos artigos de Arendt, no New York Times, sobre o julgamento de Eichmann, que deram origem ao livro “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal”. A posição da autora sobre a atuação das lideranças judaicas durante o holocausto, que ela julgou ser por vezes imoral, provocou grande polêmica na época, e acabou por afastá-la de alguns amigos, dentre eles Blumenfeld.

existência na memória que leva à *caritas*, ao amor ao próximo, e à instituição de comunidades. Acha assim seu lugar no mundo e o modo de ação da existência, que deve ser dirigido pelo amor ao próximo.

O interesse de Hannah Arendt por Agostinho também pode ser buscado na própria trajetória intelectual da autora. Desde jovem Hannah Arendt já mostrava sua aptidão para os estudos. Aos catorze anos já lia poesia e estudava a língua grega. Após sair do colégio faz cursos de latim, grego e teologia cristã na universidade. O estudo da filosofia acompanhava o de teologia. Arendt sentia desde cedo uma necessidade de compreender a si e ao mundo a sua volta. “De todo modo, a questão colocava-se para mim nos seguintes termos: se eu não puder estudar filosofia, estou perdida! Não que não amasse a vida, mas só levando em conta essa necessidade [pela qual passava]: eu tinha que compreender.”²⁰

Jerome Kohn no texto introdutório de sua obra *Compreender* – uma coletânea de ensaios de Hanna Arendt - defende que a autora “sempre sentiu uma atração irresistível pela atividade de compreender, uma atividade mental circular e interminável cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício que nos resultados.”²¹ O interesse de Arendt pela compreensão não era instrumental, ela não estava em busca de solucionar problemas. Esta atividade de compreender, de pensar, de conferir significado, era algo íntimo solitário e privado, que “lhe permitiu certa harmonização com o mundo em que vivia.”²²

No artigo *Compreensão e Política*, publicado na *Partisan Review* em 1954, Arendt nos diz que a compreensão é:

[...] uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa. [...] É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte.²³

Não surpreende a escolha da jovem Arendt, quando entra na universidade de Marburg, de participar dos cursos de Martin Heidegger e também dos de

²⁰ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 42

²¹ KOHN, Jerome. (Org.). *Hannah Arendt Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: editoraufmg, 2008. p. 8

²² Ibid p.8

²³ Ibid p. 330,331

Rudolf Butmann sobre o Novo Testamento. De acordo com Laura Adler, essa escolha foi uma consequência natural de sua vontade de compreender filosofia e teologia ao mesmo tempo. Arendt se confrontava com o problema de como fazer teologia sendo judia, e buscava enfrentar questões como a relação entre judaísmo, cristianismo e verdade, e como enfrentar a angústia da morte que nenhum sistema filosófico sabia contornar.²⁴

Numa entrevista concedida a Gunter Gaus em 1964 e publicada em 1965 com o título “*Was bleit? Es bleit die Muttersprache*”, Arendt diz que duas leituras marcantes foram Karl Jaspers, especificamente sua obra *Psicologia das Concepções de Mundo*, e Kierkegaard. Segundo a autora, a partir desse momento as coisas se encaixaram, e foi aí que a teologia entrou em cena. Ela só tinha “receios sobre a maneira como lidar com isso, se você é judeu... como proceder.”²⁵

Como boa parte dos estudantes de sua geração, Arendt leu Kierkegaard. A autora ficou bastante impressionada com seu pensamento que não apenas pretendia ultrapassar a religião, mas que parecia negar o próprio ser e o valor do indivíduo em proveito das totalidades, como o povo. Kierkegaard opunha o valor do indivíduo ao Sistema e propunha três estados possíveis da existência: o estético, que é próprio da existência inautêntica; o ético, que se realiza no trabalho e no casamento; e o religioso, que provém da ruptura com o estado ético. Para o autor, a fé não pode ser tida como um saber, pois opera além da razão e a subjetividade é a verdade. A fé era considerada por ele uma experiência ligada à angústia da liberdade e ao erro.²⁶

Num artigo sobre Kierkegaard, de 1932, Arendt afirma que para o autor a filosofia nunca conseguia tocar o indivíduo pois estava muito presa a seu espírito de sistema. Contra a doutrina hegeliana,

Kierkegaard coloca o paradoxo fundamental da existência cristã: ser um indivíduo – na medida em que a pessoa está sozinha perante deus (ou a morte) – e não ter mais um eu – na medida em que esse eu como indivíduo nada é perante Deus

²⁴ ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 43

²⁵ KOHN, Jerome. (Org.). *Hannah Arendt Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: editoraufing, 2008. P.39

²⁶ SOREN, Kierkegaard. *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques* (Post-scriptum às Migalhas Filosóficas) Traduzido para o francês por Paul Petit, Gallimard, 1949, reed. Coll, Tel.

se sua existência é negada. Para Kierkegaard este paradoxo constitui a estrutura fundamental da existência humana.²⁷

Pode-se presumir que através de Kierkegaard a jovem estudante entra em contato com temas que depois lhe seriam de grande interesse.

Existência autêntica e existência inautêntica, angústia, sentimento do absurdo, náusea, fé, comunicação alienada: os problemas e os grandes temas das filosofias da existência já estavam bem consolidados. Esses tormentos do ser, essa melancolia surda, essa ausência de lugar no mundo constituíram para Hannah uma preocupação mental e psíquica à descoberta da obra de Martin Heidegger.²⁸

De acordo com Adler, a Primeira Guerra tem um importante papel na vida intelectual de Arendt, que teria sido absorvida pela atmosfera de destruição do mundo onde as referências se desfazem. Assim os tormentos da adolescência “se misturam a um romantismo inflado de religiosidade, e uma filosofia da existência nascente impregna seus questionamentos mais íntimos.”²⁹

O encontro de Arendt com Heidegger ocorreu nesse período de grande angústia para a autora, cujo desejo por erudição se misturava a uma vontade de encontrar respostas para seus tormentos existenciais. Ela queria entender a totalidade da vida natural e espiritual, possuía questões religiosas, mas desconfiava de qualquer dogmatismo.³⁰

Quando começa a trabalhar em *Ser e Tempo*, Heidegger dedica a Arendt um primeiro manuscrito de dez páginas intitulado “III. Ser-situado e temporalidade”. Enquanto isso, ela assiste a seu seminário “Introdução à história do conceito de tempo”. A autora será uma interlocutora privilegiada de Heidegger enquanto ele trabalha nesta obra. *Ser e Tempo* coloca em novos termos a questão do ser, revolucionando os fundamentos da filosofia. Arendt será a primeira leitora, comentarista e revisora da obra.

Ser e Tempo fornece pistas para a reflexão filosófica que busca uma compreensão da existência e da relação do homem com o mundo. O ser do *Dasein* consiste no cuidado, e é através da angústia que o *Dasein* descobre o mundo e sua liberdade. O *Dasein* se relaciona com a dimensão temporal do futuro, pois sua existência é um angustiante caminho para a morte. “A morte é uma possibilidade

²⁷ KOHN, Jerome. (Org.). *Hannah Arendt Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: editoraufing, 2008. p. 74,75

²⁸ ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 44

²⁹ Ibid p. 46

³⁰ Ibid p. 48,49

de ser que o *Dasein* tem de assumir a cada vez.’ A partir dessa ideia, Heidegger elabora uma análise da temporalidade.”³¹

Na primavera de 1926, Heidegger e Arendt rompem o relacionamento de amantes que mantinham em segredo e ela deixa Marburg seguindo para Freiburg, onde acompanhará os cursos de Edmund Husserl, que fora professor de Heidegger. Husserl considera que é preciso dar à filosofia a importância de uma disciplina necessária à compreensão do mundo. Arendt conservará em sua obra “a crítica husserliana da unicidade da verdade, a força do princípio da incerteza para se poder refletir, e guardará a convicção husserliana de que *pensar* é antes de tudo *existir enquanto sujeito responsável*.”³² A filosofia, para ambos, não era

[...] uma questão de sistema ou visão de mundo, mas um modo singular de pertencimento à existência, um questionamento pessoal incessante. [...] A vida do espírito é a coisa mais importante que nos deram, e todos os engajamentos do homem no mundo fazem parte de sua vida espiritual.³³

O método e a lógica de Husserl permitem que a liberdade seja o horizonte de espírito da existência. Além do mais, Husserl fora ele próprio um estudioso de Agostinho. O principal interesse de Husserl será pela análise do tempo feita por Agostinho no livro XI de *Confissões*. Para o autor o grande feito de Agostinho foi ter sido o primeiro pensador na história da filosofia a levantar a questão do tempo em conexão com a imanência da consciência e relacioná-la com a maneira como a mente apreende o tempo. “Agostinho seria o precursor da fenomenologia husserliana que tem como sua tese principal a ideia de que a essência do tempo não deve ser explicada compartilhando da realidade objetiva, mas sim partindo de atos da consciência.”³⁴ Para Ivan Domingues, o paradigma do sujeito e o ponto de vista do sujeito instalados por Agostinho reaparecem mais tarde em Husserl, que “ao derivá-lo das estruturas subjetivas da consciência, instaurando algo como uma consciência íntima do tempo fundada nos mecanismos de retenção e de protensão”, nos faz pensar nas figuras da memória, da atenção e da expectativa de Agostinho. No entanto,

[...] se Husserl pensa a natureza do tempo é para ater-se à consciência do tempo, à consciência íntima do tempo, e não

³¹ Ibid p. 67

³² Ibid p. 73

³³ Ibid p. 73,74

³⁴ VESSY, Mark. *A Companion to Augustine*. Edited with the assistance of Shelley Reid. Chichester: Wiley-Blackwell, 1988. p. 483

ao ser do tempo enquanto tal, nos quadros de uma teologia, como a que comandava as reflexões do Bispo de Hipona, que pensa o tempo a partir da doutrina da criação (ente criado).³⁵

Outro autor fundamental na trajetória inicial de Arendt, foi Rudolf Bultmann, importante teólogo alemão. O convívio com este autor foi essencial para a descoberta de Agostinho por Arendt. Através de seus estudos do Novo Testamento, Bultmann fornecerá a Arendt uma importante abertura intelectual. Dará a autora “o gosto por compreender o cristianismo primitivo, a natureza do pensamento mitológico, e lhe fará descobrir Santo Agostinho.”³⁶

Laura Adler considera que, retrospectivamente, podemos enxergar na trajetória intelectual de Arendt uma busca pelas principais personalidades da época na Alemanha no momento de sua maior efervescência criativa, o que a leva a viajar pelas universidades. “Fazer filosofia na época era ir atrás do pensamento de alguém. Depois de Heidegger, Husserl e Bultmann, só sobrava Karl Jaspers como encarnação excepcional de uma nova maneira de encarar a filosofia.”³⁷

Como dito, ainda adolescente, em 1922, Arendt leu *A psicologia das Concepções de Mundo* de Jaspers. Nesta obra, Karl Jaspers põe em evidência a pergunta sobre o que é “uma concepção de mundo”, termo que para o autor não se resume ao saber particular, mas a um saber total que compreende tanto a subjetividade como a objetividade do humano, incluindo suas reflexões, vivências e seu mundo externo.³⁸ Esta obra de Jaspers será mais tarde considerada o primeiro testemunho da filosofia moderna da existência. Nela o autor, que era filósofo e psicólogo, levanta questões como a situação do homem no mundo, sobre as reações do homem a situações limite como o sofrimento, a morte, e como o amor, a verdade e o real podem nos proteger. O livro teve grande influência sobre a autora Hanna Arendt, afirma Adler, “pois lhe permitiu rejeitar a filosofia dos professores e compreender que a verdadeira interrogação filosófica tem como tarefa única o questionamento dos problemas da existência.”³⁹ Os cursos de Jaspers permitem a Arendt classificar e amadurecer suas reflexões.

³⁵ DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama: Reflexões sobre o Tempo e a História*. – São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. p.83

³⁶ ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 77

³⁷ Ibid p. 77

³⁸ SOUZA, Vinicius Silva de. “Uma leitura sobre a obra Psicologia das Visões de Mundo de Karl Jaspers.” Revista Cogitationes Vol. II, Nº 5 Juiz de Fora, ago.nov./2011

³⁹ ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 51

De acordo com Jerome Kohn o contato com Martin Heidegger e Karl Jaspers teve papel fundamental no desenvolvimento do pensamento arendtiano: “a revolução na filosofia foi uma guinada para dentro de si, não no sentido introspectivo e psicológico, mas porque sua faculdade de pensar foi liberada das racionalizações sistemáticas do mundo histórico e natural, herdado do século anterior.” Ainda segundo Kohn, ela teria sentido um “choque filosófico”, um puro assombro perante a existência, que a levou para uma intensa autorreflexão, “um pensar consigo mesma que, a partir daí, ela consideraria a marca distintiva de todo filosofar autêntico.”⁴⁰ A partir do encontro com os dois autores abriu-se para Arendt um reino espiritual interior, onde podia habitar em solidão.

Para Adler outros fatores também ajudam a explicar a escolha de Arendt de escrever sobre o amor em Agostinho na sua dissertação. Um desses fatores seria a amizade com Hans Jonas, que havia defendido com Rudolf Bultmann uma tese sobre Agostinho e o problema da liberdade em São Paulo, e apresentado um trabalho sobre o livre-arbítrio em Agostinho no quadro do seminário de Heidegger. Este, por sua vez, já havia trabalhado Agostinho constantemente em seus cursos. Ao lado disso havia ainda o interesse de Arendt por teologia, filosofia e o tema da existência de Deus. “Ela vai se apaixonar por esse período de consolidação do cristianismo e se entusiasmar com o texto *Confissões*, de uma pureza e sinceridade tão impressionantes, que continua ainda hoje a ser um dos mais belos livros de introspecção sobre a revelação.”⁴¹

As análises da dissertação de Arendt costumam focar na influência da fenomenologia alemã, e de seus orientadores, em especial Heidegger. Contudo, temos ainda a influência do romantismo alemão, que criticava o modo excessivamente racionalista e materialista de conceber o homem e o mundo pensamento que levaria a reduções positivistas. Tal como fizeram Husserl, Heidegger e Jaspers, em Agostinho Arendt encontra um modo completamente diferente de compreender o homem e o mundo, um modo que dialogava bem com o existencialismo de seus professores, ao colocar o sujeito humano no centro do pensamento filosófico, analisando o pensamento, as ações, os sentimentos e as vivências do ser humano individual.

⁴⁰ KOHN, Jerome. (Org.). *Hannah Arendt Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: editoraufmg, 2008. p. 9

⁴¹ Ibid p. 89

No momento em que escreve a dissertação sobre Agostinho sua preocupação não era política, era filosófica e existencial. Ela encontrará na noção de amor ao próximo, trabalhada no terceiro capítulo da dissertação, a chave para pensar a existência humana em sua condição plural, a vida em sociedade. No texto de Arendt os conceitos de memória, início/começo e nascimento, de inspiração agostiniana – que serão investigados nesta dissertação - são utilizados pela autora para pensar o Ser em relação com sua origem.

2.3

Leituras restritivas sobre a dissertação

A autora considera que sua abordagem na dissertação é sistemática, o que não significa que ela tenha tentado impor ao pensamento de Agostinho uma consistência desconhecida por ele, reconciliando afirmações heterogêneas ou mesmo contraditórias. Para Young-Bruhel, a abordagem de Arendt parece refletir a distinção de Jaspers entre sistema e sistematização, de acordo com a qual é possível ser filosoficamente sistemático sem produzir um sistema. A dissertação de Arendt recebeu a mesma crítica que o trabalho de Jaspers⁴² sobre Agostinho: ambos apresentaram o Agostinho pensador, e não o bispo. Arendt não considerava Agostinho um teólogo. Os maiores periódicos da época – *Philosophisches*

⁴² Em 1957 Karl Jaspers publica a obra *Platão e Agostinho*, que inclusive, terá como editora da versão em inglês a própria Hannah Arendt. Nesta obra Jaspers aborda grandes questões do pensamento agostiniano, como o amor e a liberdade, dando ênfase ao conhecimento e à razão, pois a busca de Agostinho pela verdade foi uma das questões que mais impressionou Jaspers. Ele se interessa pelo papel da conversão nesta busca pelo conhecimento, que marca um momento crucial da transição do pensamento agostiniano, quando o bispo deixa de procurar a verdade na filosofia, e passa a afirmar que a verdade só pode ser encontrada na fé, nas escrituras reveladas. Embora Jaspers atribua grande importância a esta transição, a maior parte da obra investiga as ideias do Agostinho filósofo e não do Agostinho teólogo. Podemos encontrar uma explicação para isto no fato de que o autor considera que a “tentativa de esclarecer a fé revelada dá origem a pensamentos filosóficos.” (p.88) A própria ideia de Deus pode ser alcançada através do pensamento filosófico, devido à ligação entre filosofia e razão, razão essa que é um atributo humano que o diferencia de todos os outros animais, e o permite se aproximar de Deus: “A ideia de Deus alcançada através de uma transcendência filosófica é baseada na razão”. (p.86) Assim, embora Agostinho fale como teólogo, e derive autoridade das escrituras sagradas da Igreja, sua análise dessas escrituras o leva a pensamentos filosóficos, de modo a permitir uma análise filosófica de sua obra e não apenas teológica. A obra de Jaspers guarda ressonâncias com a dissertação de Arendt. Por exemplo, ambos trabalharam a ideia de Deus como quintessência de tudo – “Ele é realidade e como tal a fonte da existência de todas as coisas.”(p. 69)- e também a oposição Criador eterno versus criaturas mutáveis: “Céu e terra e todas as coisas proclamam que foram criadas. Como? No fato de que mudam e se movem.” (p.83) JASPERS, Karl. *Plato And Augustine*. English Translation. (Ed.) Hannah Arendt. Nova York: Hartcourt, Brace & World, 1962.

Jahrbuch, Kantstudien, Gnomom e Deutsche Literatur-Zeitung – publicaram críticas não muito favoráveis sobre a dissertação. Para eles a autora pecou duas vezes: a primeira ao ignorar o Agostinho teólogo, a segunda ao ignorar as escolas teológicas que reclamavam Agostinho como um dos seus.⁴³ Young-Bruehl acredita que se as filosofias de Jaspers e Heidegger fossem mais conhecidas na época as críticas à dissertação de Arendt teriam sido, se não menores, ao menos diferentes, pois o que ela produziu foi um trabalho de filosofia existencial, e não uma contribuição para a teologia.

Além disso, a partir de uma resposta de Hannah Arendt sobre a relação entre a religião e os intelectuais, dada à revista *Partisan Review* em 1950, podemos concluir que, para ela, examinar o Agostinho filósofo em detrimento do teólogo não deve ter representado nenhum grande defeito. Afinal, se “para poder entender a filosofia cristã, tivéssemos de acreditar no credo específico que foi sua base incontestável, seríamos obrigados a jogar fora mais de mil anos de reflexão filosófica.”⁴⁴

Os métodos de Arendt de entrelaçar contextos conceituais diversos e mesmo contraditórios, e de sistematizar seguem o modelo de Jaspers⁴⁵. Os três tipos de amor agostinianos também são examinados como conceitos existenciais cruciais para as três dimensões do filosofar formuladas por Jaspers, nos diz Young-Bruehl. Todavia tanto a maneira como Arendt teceu as orientações de Jaspers quanto à linguagem em que expressou suas ideias têm muito mais débito

⁴³ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of The World*. -2.ed.- Connecticut: Yale University Press, 2004. p.75

⁴⁴ ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 259

⁴⁵ A filosofia de Jaspers se desenvolve em três etapas interdependentes: a orientação no mundo, o esclarecimento da existência e o movimento de transcendência. O homem é compreendido nas escala de seus congêneres (estar-no-mundo), depois é visto em situação (além de existir é consciente de si), por último em seu abandono e grandeza, em sua nulidade e possibilidades (significar a vida). Como escreve Jaspers: “a existência empírica (Dasein) existe somente em relação com seu mundo circundante, diante do que reage e sobre o que atua” (JASPERS, 1968, p. 109.) De acordo com Fernanda de Araújo Melo em seu artigo “*Para uma filosofia da transcendência em Karl Jaspers*”, somente a partir de uma reflexão, por parte do existente, sobre a sua condição no mundo, chega-se ao reconhecimento de seu próprio modo de presença no mundo. Quando isso ocorre se estabelece um horizonte distinto na relação entre o existente e o mundo e, por meio desse horizonte, o homem é capaz de significar a sua própria existência. Tal conjuntura corresponde à condição indispensável para se perceber como existência possível. Como pontua Jaspers: “Só na ação sobre si mesmo e sobre o mundo, em suas realizações é que ele adquire consciência de ser ele próprio, é que ele domina a vida e se ultrapassa” (JASPERS, 1983. p. 50). MELO, Fernanda de Araújo. “Para uma Filosofia da Transcendência em Karl Jaspers”. *Revista Estudos Filosóficos* nº 8/2012 - p. 51-60 - p.55

com Heidegger. Para Young-Bruehl a própria falta de preocupação de Heidegger com uma exploração filosófica do amor pode ter influenciado a autora.

A maioria dos intérpretes da obra arendtiana foca na produção da autora a partir de *As Origens do Totalitarismo*, mas encontramos algumas leituras interessantes que nos ajudam a compreender a dissertação da autora. Martonio Mont'Alverne, em seu artigo “O Conceito de Amor em Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt” diz que, no momento em que Arendt escreve sua dissertação a Alemanha está no período da república de Weimar, uma época efervescente de escalada do autoritarismo e dos discursos nacionalistas. Fato que faz com que, por exemplo, o genocídio armênio levado a cabo pelos turcos não choque o suficiente para que sejam tomadas medidas para impedir o prosseguimento dessa situação. Nesse contexto o autor acredita que estudar Agostinho tenha sido uma atitude conservadora, por parte de Arendt.

Vistas a partir do diálogo entre os desafios teóricos da então modernidade, digressões a respeito de Santo Agostinho não deixavam de sugerir um viés conservador perante um mundo em chamas e, especificamente no caso alemão, numa sociedade que se encontrava na iminência de protagonizar a barbárie do milênio.⁴⁶

Mont'Alverne acredita que o próprio título da dissertação é provocador. No original em alemão “*Der Liebesbegriff bei Augustin*”, a autora não utiliza a designação Santo Agostinho para se referir ao bispo de Hipona, o chama simplesmente de Agostinho. “Talvez, por isso, tenha Karl Jaspers destacado em seu parecer que o trabalho ganha impulso exatamente pelo não dito: “por meio de um trabalho filosófico, desejou a autora justificar sua liberdade em relação a possibilidades cristãs, que ela mesma se aproxima”.⁴⁷

Arendt deixa claro que, para Agostinho, é apenas através da graça de Deus que o homem pode superar a alienação do mundo e dos outros homens e, assim construir a cidade de Deus, que funcionará como defesa do homem frente à hostilidade do mundo. A substituição da velha sociedade pela cidade de Deus seria o percurso de um caminho devidamente mostrado pela noção da fé e de unidade dos homens uns com os outros. Alcançou-se, assim, uma nova *vita socialis* fundada em Cristo, na sua experiência terrena deixada para os homens.

⁴⁶ LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. “O Conceito de Amor em Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt” Pensar, Fortaleza, p. 147-151, abr. 2007. Edição Especial. p.149

⁴⁷ Ibid p. 147

No momento em que o trabalho de Arendt deixa-se conduzir para uma teorização, a partir de Santo Agostinho, terrena, da vida em sociedade, não há como evitar a discussão terrena. Se se opera esta teorização por meio de argumentos teológicos, não deixa esta argumentação de ancorar suas referências na possibilidade da experiência terrena.⁴⁸

Laura Adler nos oferece não apenas a sua leitura da obra, mas também a crítica de Karl Jaspers e de Lucien Jerphagnon. Jaspers critica Arendt diversas vezes durante a elaboração da dissertação: lhe pede para “aprofundar, argumentar, e para personalizar menos”⁴⁹. Arendt tem pressa para conseguir seu diploma, mas promete a seu orientador que irá aperfeiçoar o texto para publicação. Ele também dirá que a interpretação de Arendt é laboriosa e que, embora a autora tenha as aptidões necessárias, “não soube reunir tudo que Agostinho disse sobre o amor; renunciou certas ideias essenciais, sobretudo o tema do conhecimento.”⁵⁰ Para Jaspers, a dissertação de Arendt falhou em termos de perspectiva histórica e a autora teria se recusado a levar em conta a evolução do pensamento de Agostinho. O método de Arendt cometeria certa violência ao texto, e ela não teria conseguido escapar do perigo de fazer Agostinho dizer coisas que nunca disse. Mesmo após a defesa, Jaspers irá insistir para que Arendt demonstre mais rigor e objetividade em seu trabalho filosófico antes de publicá-lo.

Lucien Jerphagnon, considerado por Adler o maior agostiniano de seu tempo, foi entrevistado por ela sobre a dissertação de Arendt. Jerphagnon reconhece o árduo trabalho de Arendt, que levantou trezentas e cinquenta e cinco referências, e citou quarenta e oito textos de Agostinho, dos sessenta e oito que a obra comporta. No entanto, ele critica a autora por ter deixado de fora o *De Magistro*, que é um dos textos essenciais da filosofia do conhecimento agostiniana. Para o autor a dissertação de Arendt parece uma tentativa de autorretrato. Na busca de sua própria identidade a autora teria sido seduzida pela “errância” espiritual de Agostinho. Contudo, Arendt se mostra mais heideggeriana que agostiniana: “ela aplica ao percurso de Agostinho esquemas de pensamento emprestados de Martin Heidegger.”⁵¹ O crítico também recrimina Arendt por intelectualizar demais, por dizer abstratamente o que Agostinho diz de maneira concreta, e assim transformar o amor vivido concretamente em um conceito. Ela

⁴⁸ Ibid p.151

⁴⁹ ADLER, Laura. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007. p. 89,90

⁵⁰ Ibid p. 90

⁵¹ Ibid p. 91

vê Agostinho de fora, percebendo somente o teórico e procurando nele uma matéria filosófica; aplica suas teorias da morte e do amor a Agostinho de maneira abrupta, tal qual fazia Heidegger. Na visão de Jerphagnon “no fundo, o que Hannah recriminava em Agostinho era não ser suficientemente heideggeriano.”⁵²

A autora encerra sua crítica da dissertação dizendo que a obra de Arendt nunca é citada por especialistas em Agostinho, e que na época de sua publicação a obra foi duramente criticada: “a autora não se entregou a um verdadeiro trabalho filosófico e não levou suficientemente em conta os trabalhos de teólogos contemporâneos que reivindicam a herança paulina na obra de Santo Agostinho.”⁵³

Adler não considera que Arendt tenha deturpado Agostinho, mas diz que ela o torna seu, retirando-o do *pathos* cristão e se interessando pelo Agostinho íntimo, revelando no bispo cristão noções que remeteriam a suas próprias preocupações, como o amor, o desejo e o desejo de amor. Para Adler, Arendt não se contenta em comentar a história da filosofia, desde então ela já começa a inventar conceitos, como o Outro e o viver juntos. De certa forma, as leituras restritivas à dissertação arendtiana nos permitem ver um pensamento autêntico no seu nascedouro. Arendt é acusada de deturpar o pensamento Agostiniano pois já na dissertação ela estava começando a elaborar seu pensamento próprio.

2.4

“Começo”, “nascimento” e “memória” dentro da dissertação

Estas leituras da dissertação de Arendt nos ajudam a compreender o encadeamento de sua argumentação, mas agora iremos nos voltar para autores que nos ajudam a investigar o papel dos conceitos de começo e nascimento dentro da dissertação, a fim de compreender que papel estes conceitos exerceram na passagem realizada por Arendt do pensamento filosófico para uma reflexão política e historiográfica. Um destes é Pablo Bagedelli em “*Entre o Ser e a Vida: o conceito de natalidade em Hannah Arendt e a possibilidade de uma ontologia política*”. Segundo Bagedelli, por um lado Arendt enquadra o cristianismo dentro

⁵² Ibid p. 90

⁵³ Ibid p.91

de um contexto de acontecimentos que levam à uma perda do mundo, por outro ela encontra no próprio cristianismo a solução para esta fatalidade: a possibilidade de habitar com os outros homens no mundo dado. Essa ambiguidade do cristianismo estaria refletida na multiplicidade de influências presentes na obra de Agostinho: “Fundamentalmente, as influências da concepção grega do ser e da tradição criacionista hebraica presente nos textos bíblicos.”⁵⁴ É na contradição destes contextos que Arendt teria encontrado a riqueza do pensamento agostiniano.

O ponto chave da dissertação, de acordo com Bagedelli, consiste no fato de que, ao se colocar em relação com seu criador, o homem perde o mundo esquecendo de si mesmo e dos outros, ficando sozinho frente a Deus. Entretanto, na terceira parte da dissertação, quando se pergunta sobre a possibilidade de uma fé comum, Arendt encontra na leitura de *A Cidade de Deus* um elemento fundamental para sua teorização em torno do conceito de nascimento. Arendt afirma que para Agostinho, embora a comunidade de crentes seja a princípio não mundana, a possibilidade de uma fé comum só aparece a partir de uma experiência em comum no mundo.

Bagedelli também lembra que a experiência da dupla origem é essencial para entender este ponto. Sociedade e espécie funcionam como sinônimos, a comunidade dos homens é ao mesmo tempo produto da natureza e da história. O homem é parte do mundo desde sua origem, mas é a chegada de Cristo que torna possível ao homem fazer parte da comunidade da fé. E, no entanto, a chegada de Cristo só é possível graças a essa experiência comum pré-existente. A questão do nascimento deve ser entendida na obra da autora a partir do seguinte: Cristo se revela a uma comunidade pré-existente e esta condição da vida em comum, já sempre ali, é o que torna a revelação possível, embora numa espécie de contramovimento, a pré-existência da comunidade seja revelada justamente com a vinda de Cristo que marca a origem comum do homem pecador.

É um feito histórico, a revelação de Deus em Cristo, que torna possível a relação do homem com sua origem, entre criatura e Criador. E esse feito histórico se revela a um mundo histórico. “A revelação de Deus em Cristo funda a história

⁵⁴ Tradução minha. BAGEDELLI, Pablo. “Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política” Revista SAAP vol.5 no.1 Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./jun. 2011

da comunidade cristã na medida em que se posiciona a si mesma como um feito histórico graças à possibilidade de pré-existência de um mundo histórico. Este é o paradoxo da dupla origem.”⁵⁵

Uma das críticas mais elaboradas sobre a dissertação vem da dupla Joanna V. Scott e Judith C. Stark, em um posfácio presente na edição crítica da dissertação de Arendt publicada em 1996 pela Universidade de Chicago. Em seu ensaio interpretativo a respeito da dissertação de Hannah Arendt as autoras afirmam que:

[...] sem o contexto histórico e conceitual da dissertação, o pensamento de Arendt não pode ser completamente e autenticamente apropriado. A dissertação é importante não apenas como um artefato histórico de seu passado pré-político na Alemanha, mas especialmente como um aspecto colaborador para, se não diretamente explicativo de, seu pensamento político na América.⁵⁶

Para Scott e Stark a última seção da dissertação de Arendt, dedicada ao amor ao próximo, enuncia pela primeira vez um dos maiores temas de seus futuros escritos políticos, ainda que num contexto conceitual pré-político.

[...] ela iria insistir que é justamente esta base comum da ‘pluralidade’ na experiência social humana e ‘natalidade’ na vida pública, que foram perdidas na tradição da filosofia ocidental – mas não para seus novos iniciadores ‘não-sistemáticos’, tal como Agostinho e ela própria. [...] A questão que a intriga em 1929 e continua a dominar seu pensamento quando ele se torna explicitamente político é a ‘relevância do vizinho’ para uma fenomenologia solipsística de auto-reflexão como o Cristianismo.⁵⁷

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ SCOTT, Joanna Vecchiarelli, STARK, Judith Chelius. Rediscovering Hannah Arendt. IN: ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. P. 118,119 A edição crítica da dissertação de Hannah Arendt foi o principal livro de consulta para esta tese e se divide da seguinte maneira: prefácio e agradecimentos escritos por Joanna Scott; dissertação de Hannah Arendt traduzida para o inglês; pós-fácio de Scott e Stark na forma de ensaio interpretativo; referências; index. A organização da dissertação de Arendt, escrita originalmente em alemão, foi feita por Scott e Stark com base em três textos: a tradução para o inglês feita por A.B. Ashton para a Library of the Congress; a revisão desse texto realizada por Arendt a mão (chamada de Cópia A por Scott e Stark); e uma segunda revisão datilografada realizada por Arendt (chamada de cópia B). A primeira revisão de Arendt se mantém mais fiel ao texto em alemão, é na segunda revisão - que deu origem à cópia B - que Arendt começa a adicionar trechos e a alterar outros, introduzindo nova terminologia na dissertação, e alterando a ênfase dada a certos elementos. É nesta segunda revisão que o termo natalidade é acrescentado à dissertação. Entretanto, Arendt não chegou a completar a segunda revisão, assim o texto presente na edição crítica intercala tanto a cópia A, como a cópia B. É essencial para minha tese saber que trechos pertencem a cada versão da dissertação de Arendt, para isso utilizei as indicações dadas por Scott e Stark ao longo do texto – as autoras indicam tanto no prefácio como no topo de cada página a que cópia do texto pertencem as passagens – e os comentários comparativos entre as diferentes versões do texto de Arendt presentes no ensaio interpretativo escrito por Scott e Stark.

⁵⁷ Ibid p. 122

Esta continuidade vista pelas comentaristas incomoda muitos leitores e intérpretes das obras de Hannah Arendt, assim, elas próprias escrevem:

O fato de que a dissertação é pré-Holocausto em origem, mas já contém as sementes de muitas de suas futuras ideias e modos de discursos é desconcertante para aqueles que aderem à leitura ortodoxa em que Arendt é primeiramente uma teórica do totalitarismo escrevendo em resposta ao Holocausto, uma inexorável classicista determinada a reinventar uma polis Grega pós-moderna, ou uma fenomenologista do domínio público que ignora classe, raça, e gênero.⁵⁸

Para Scott e Stark, uma das autoras que enxerga mais distanciamento do que continuidade entre a dissertação e as demais obras de Arendt é Young-Bruehl. Esta autora “dá crédito a Agostinho pela gênese dos temas de natalidade e mortalidade, mas argumenta que em suas futuras obras, Arendt mudou a ênfase do lado teológico destes determinantes existenciais, predominante na dissertação, para o lado político.”⁵⁹ O interesse por Agostinho teria sido um entusiasmo romântico logo posto de lado. Young-Bruehl só vê uma ligação relevante entre a dissertação e a última obra de Arendt, *A Vida do Espírito*.

As autoras também chamam atenção para as alterações feitas por Arendt durante a revisão do texto original da dissertação. Na década de 60, Arendt revisa a obra pensando em publicá-la novamente, em inglês. O projeto não chega a ser concluído, mas as alterações feitas pela autora merecem atenção, pois nos permitem entrever alguns aspectos de seu pensamento que tiveram desenvolvimento posterior, de modo que a autora decidiu por reforçá-los durante a revisão. Tal é o caso do conceito de nascimento, ao qual se somará o de natalidade. O conceito de natalidade não é acrescentado à dissertação durante a revisão com o mesmo sentido que recebe o termo nascimento na versão original, mas com um significado próprio, relacionado ao conceito de começo, que visa desenvolver a reflexão inicial em torno do termo nascimento. Se antes nascimento era utilizado apenas em seu sentido literal, como o início da existência humana no mundo, posteriormente, com a entrada em cena do termo natalidade, ele passa a representar a condição fundamental para a capacidade humana de começar. Na primeira versão de sua dissertação Arendt fala de começo e nascimento, mas não utiliza o termo natalidade. Em sua revisão ela irá alterar alguns trechos para

⁵⁸ Ibid p. 126

⁵⁹ Ibid p. 128

incluir este termo: “Arendt agora fala de ‘natalidade’ e não simplesmente de ‘começo’”.⁶⁰ Assim, na versão original da dissertação encontramos a seguinte passagem:

Porque o mundo, e assim qualquer coisa criada, tem que ser originado, seu ser é determinado pela sua origem (*fieri*) – ele se torna, ele tem um começo. Porém a partir de então ele está sujeito à mutabilidade... A criatura é governada no tempo pelo fato de ter começado. Junto com sua mutabilidade o tempo foi criado. Apenas através da memória e da expectativa ele pode construir um todo da extensão temporal do seu ser apresentada em passado e futuro, e assim se aproximar do hoje eterno, o presente absoluto da eternidade.⁶¹

Após a revisão e a inclusão do conceito de natalidade a passagem fica da seguinte maneira: “Para colocar de maneira diferente, o fato decisivo determinando o homem como um ser consciente, que se lembra, é o nascimento ou “natalidade”, quer dizer, o fato de que nós entramos no mundo através do nascimento.”⁶²

Arendt segue ajustando o texto, adicionando terminologias, e, de acordo com Scott e Stark, elaborando sua compreensão inicial da originalidade fundamental de Agostinho. Ela se interessa por Agostinho porque ele busca uma linha de argumento original, e até mesmo contraditória, dentro da tradição neoplatônica e estoica que herdou. Agostinho não estaria satisfeito com a dicotomia entre desejo dirigido pela morte e desapego contemplativo, ele procurava por um Deus Criador capaz de legitimar novos começos desejados livremente. “O tema da experiência de vida como uma ‘estória’, ligada à natalidade como *initium*, também foi inserido nas revisões de 1960.”⁶³

Assim, encontramos o acréscimo do seguinte trecho na revisão:

‘No Começo Deus criou os céus e a terra’ (Gen. I:I). No entanto, *initium* se refere ao começo das “almas”, isso é, não apenas de criaturas vivas, mas do homem. Agostinho escreve que “este começo não existiu de maneira alguma antes. Para que houvesse um começo assim o homem foi criado antes de quem ninguém foi.”... Assim, foi em razão da *novitas*... que o homem foi criado. Como o homem pode conhecer, ser consciente de, e se lembrar de seu “começo” ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e representar a história da humanidade.

⁶⁰ Ibid p. 132

⁶¹ Ibid p.132

⁶² Ibid p. 51

⁶³ Ibid p. 133

Tudo que tem um começo, no sentido de que uma nova estória começa com ele (*initium* e não *principium*), também precisa ter um fim.⁶⁴

Joanna V. Scott e Judith C. Stark percebem não apenas uma continuidade temática entre o texto original e as revisões de Arendt, mas também um link entre as revisões de Arendt e seus trabalhos contemporâneos à época da revisão “que pode esclarecer a abordagem de Arendt às origens e limitações da ‘tradição’ da filosofia Ocidental.”⁶⁵ Para essas autoras as revisões de Arendt reforçam a importância dos “novos começos” para seu pensamento.

Ainda segundo Scott e Stark, a ideia de liberdade de Arendt pressupõe a noção agostiniana de *caritas*. Deste modo, a dissertação fornece o contexto que faltaria para entendermos sua subsequente exploração das diversas manifestações da liberdade. “De fato, sem a dissertação, a ligação de Arendt entre *caritas* e a manifestação da natalidade semelhante a Deus, e suas frequentes referências obliquas a ‘uma noção concebida completamente diferente’ de liberdade, permanecem elusivas.”⁶⁶ Em seu ensaio, “*O que é a Liberdade?*” presente em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt teria importado o Agostinho da dissertação adaptando-o a uma discussão do poder exemplar da natalidade e da fundação no mundo.

Scott e Stark defendem que o conceito de natalidade é central no pensamento de Arendt: além de ser fundamental na apropriação de Agostinho pela autora, natalidade tem particular importância para seu futuro entendimento do domínio público⁶⁷. Segundo as comentaristas, as bases, os sentidos próximos, para o conceito de natalidade já estão presentes na versão original, e na revisão Arendt irá cunhar o termo em si e adicionará novo material para desenvolver o significado e as implicações deste conceito. Para Scott e Stark “a ênfase de Agostinho sobre ‘entrar no mundo através do nascimento’ como o modelo da criatividade humana e pré-condição para a liberdade permite a Arendt desafiar a noção de Heidegger da ‘morte ou mortalidade’ como fonte da ação.”⁶⁸

⁶⁴ Ibid p. 133

⁶⁵ Ibid p. 133

⁶⁶ Ibid p. 138

⁶⁷ Ibid p. 146

⁶⁸ Ibid p. 146

Arendt acrescenta o termo natalidade durante a revisão para ressaltar o tema sobre os novos começos, movendo para esta reflexão uma ênfase que antes recaía sobre o homem como criatura.

Essas revisões, coincidentes com sua discussão sobre natalidade em outras obras, ligam mais efetivamente ‘o fator decisivo [do nascimento] determinando o homem como um ser consciente que se lembra’ com seu afastamento do tema central de Heidegger da ansiedade em face da morte.⁶⁹

Por outro lado, vale lembrar também que a memória funciona como um importante eixo de análise na dissertação, ligando nascimento e temporalidade. Pois a memória é o “espaço” entre o passado e o futuro em que a busca pelo Criador acontece. Arendt utiliza Agostinho como um exemplo da luta da metafísica ocidental entre necessidade e liberdade. No bispo essa luta é expressada pela dialética entre a noção grega de Ser como permanência e a visão cristã de criação *ex nihilo* (do nada). “Como produto da criação, o tempo é transitório e é percebido como tal pelos seres humanos que são exemplares da ‘natalidade’”⁷⁰. A memória é a âncora eterna do tempo que permite ao homem em sua jornada interior chegar ao Criador como fonte e objetivo final de sua existência.

A memória é um dos conceitos mais ricos e complexos de Agostinho e tem um papel central na dissertação. Para ele, sem a memória não pode haver *confessio*, logo também não pode haver a jornada ao Criador. Através da memória a alma peregrina reflete sobre sua origem e se prepara para o retorno e para constituir uma comunidade. “Memória é a pré-condição para a busca do ser humano por sua verdadeira origem e fonte, o que Arendt [...] chama de ‘antes’ duplo do passado absoluto e do futuro absoluto.”⁷¹

Para Scott e Stark, o uso da memória em sua dissertação, como o contexto mental para pensar e agir, “evoca mais diretamente o projeto fenomenológico alemão e não sugere o papel que a memória virá a ter em seu futuro pensamento político.”⁷² Estudiosa da fenomenologia nos anos 20, Arendt aprende que a modernidade é marcada por uma crise de continuidade cultural e pela separação entre pensamento e existência. No momento da dissertação ela volta sua atenção

⁶⁹ Ibid p. 167

⁷⁰ Ibid p. 144

⁷¹ Ibid p. 144

⁷² Ibid p. 145

principalmente para este segundo aspecto, futuramente a ênfase mudará para a ruptura da história da filosofia, em que a autora irá interpretar o que reconhece como o perigo e o abismo aberto pela perda da tradição. Sua investigação intelectual será ao mesmo tempo uma crítica e uma recapitulação da tradição que foi perdida. Em suas demais obras Arendt continuará a evocar Agostinho e o poder da memória e da recordação sempre que for discutir “a ‘fenda’ entre passado e futuro, e a liberdade do indivíduo inserida entre eles.”⁷³

Na revisão a parte sobre a memória será acrescida substancialmente para elaborar a relação entre memória e a existência individual, sendo equacionada à consciência. De acordo com Scott e Stark “fica claro que na Cópia B (texto revisado) a busca pela ‘relação com a fonte’ se afasta da ênfase da Cópia A (texto original) no ‘Ser’ Heideggeriano, em direção à ênfase da própria Arendt sobre a ‘natalidade’ e a recordação, alcançada via Agostinho.”⁷⁴

Quando Arendt insere o termo natalidade na dissertação ela também acrescenta passagens que falam sobre a gratidão pela vida ter sido dada como a fonte da recordação, e que a recordação é o motivo pelo qual o homem é capaz de agir como um iniciador e encenar a história da humanidade. Scott e Stark entendem que:

[...] estas são apenas pistas de ligações entre narrativa e novos começos que Arendt desenvolve mais completamente em seu pensamento político, sugerindo que ela viajou para trás numa ponte dos anos 1960 para 1929 para acentuar seu tema original do ‘fato de ter vindo a ser.’ [...] Sem a leitura de Agostinho, a quem ela celebrava como o primeiro filósofo da vontade e a ‘única’ mente filosófica dos romanos (Arendt 1978b, 2:48), é difícil imaginar o contexto do qual sua análise da liberdade e a relação desta com a política poderia ter emergido. Sua dissertação em Agostinho soou as primeiras notas, que continuaram a ressoar por sua obra virtualmente até a última coisa que ele escreveu para publicação, *A Vida do Espírito*.⁷⁵

Na opinião de Scott e Stark, “no tom, e no modo de discurso, assim como na ênfase e na argumentação substantiva, a dissertação original foi preservada” e “o processo de revisão evidentemente refletiu, assim como influenciou, seus

⁷³ Ibid p. 145

⁷⁴ Ibid p. 168

⁷⁵ Ibid p. 146,147

trabalhos sobre política, sociedade, e julgamento moral durante o período mais produtivo de sua carreira.”⁷⁶

Considero que as comentaristas exageram a continuidade entre a dissertação e as demais obras arendtianas focando no que foi mantido e deixando de lado o que foi alterado ou abandonado por Arendt em prol de novos temas. Na verdade, são justamente as alterações realizadas na dissertação durante a revisão que proporcionam essa visão de continuidade entre a dissertação e as obras posteriores. No momento em que escreve a dissertação, Arendt não estava preocupada com questões políticas. A ação, que se torna um aspecto central de seu pensamento posterior, não possui papel algum nesta obra. Da mesma maneira, a visão de liberdade trabalhada por Arendt na dissertação não guarda qualquer semelhança com a liberdade que Arendt considera a *raison d'être* da política. A única continuidade que podemos enxergar diz respeito ao conceito de começo. Como já vimos, Arendt se torna consciente da importância dos inícios durante a dissertação. Veremos adiante como essa questão do início, do começar, e sua relação com o nascimento, que já estavam presentes na versão original da dissertação, forneceram o contexto necessário para que Arendt acrescentasse o termo natalidade, que ganhou um tratamento diferenciado, durante a revisão. É preciso lembrar que o texto original nem sequer utilizava o termo natalidade. Se podemos enxergar uma maior continuidade como o querem Stark e Scott, esta foi fabricada pela própria autora ao voltar à dissertação e incluir nela aspectos de seu pensamento que foram desenvolvidos nos 30 anos que separam a redação do texto original de sua revisão.

Nesse sentido, acompanho a interpretação de George McKenna, em sua resenha⁷⁷ da dissertação. Segundo o autor, seria o argumento para o amor ao mundo presente em *A Condição Humana* que Arendt tenta incluir na dissertação durante a revisão. O enunciado de Agostinho sobre a criação do mundo – “para que houvesse um começo” – agora se tornou “natalidade”, um “antídoto para a ‘alienação do mundo’”. O fato de que ‘nós entramos no mundo pelo nascimento’ determina nossa natureza como seres conscientes que ‘recordam’”.

⁷⁶ Ibid p. 155

⁷⁷ Encontrada em <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9704/reviews/mckenna.html> e <http://www.firstthings.com/article/1997/04/003-augustine-revisited> Tradução minha.

McKenna também diz que Arendt trabalha com duas linhas paralelas de pensamento sobre o amor. Uma é a *caritas*, que leva ao autoesquecimento, à autonegação, a uma visão metafísica do amor. A outra é o amor mundano, social. Ambas auxiliam o homem, à sua própria maneira, na busca pela autocompreensão. “Mas quando ela retorna à dissertação em 1960 ela começa à aprofundar as diferenças entre o amor ‘metafísico’ e o ‘social’, indicando que ela estava prestes a tratar o último como o versão mais autenticamente cristã.” No entanto ela irá abandonar este empreendimento no meio do caminho, o que Scott e Stark atribuem à agenda atarefada da autora, mas McKenna defende que o motivo mais plausível é que ela teria visto que isto não estava funcionando.

No próximo capítulo procuro investigar especificamente a utilização dos conceitos de início, começo, nascimento, memória e liberdade na dissertação de Hannah Arendt, tomando como base a cópia A, mais próxima do original em alemão, onde o conceito de natalidade não aparece. O conceito de memória é de grande importância e ocupou papel central na discussão de Arendt sobre a temporalidade agostiniana, pois é ele que une os conceitos de nascimento e liberdade.

A memória guarda o conhecimento passado e ao mesmo tempo permite uma projeção no futuro. Ela está associada à própria consciência do homem e é a responsável por afastar o medo da morte. Além disso, a memória é relacionada ao nascimento, termo que ocupa importante papel na obra de Arendt.

Buscarei compreender como a interpretação destes conceitos agostinianos pela autora pode ter contribuído para a passagem realizada por ela de uma primeira fase dedicada à reflexão filosófica-existencial, para uma segunda fase dedicada à reflexão política e historiográfica. Será que no momento em que Arendt escreve sua dissertação já se abre para seu pensamento a importância política do conceito de nascimento? Ou será que a relação entre nascimento e o início de algo novo só será estabelecida por Arendt após o choque causado pela Segunda Guerra Mundial, e os campos de concentração nazista? De uma maneira ou de outra, procurarei demonstrar qual papel estes conceitos agostinianos trabalhados por Arendt exerceram em seu pensamento ao longo de sua trajetória.