

3

Análise da dissertação de Hannah Arendt

3.1

A temporalidade agostiniana na dissertação de Hannah Arendt

Em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* a autora investiga o problema da existência humana combinando os discursos agostiniano e heideggeriano para pensar a tensão entre contexto e transcendência. Os três modos de temporalidade fundamentais para a dissertação de Arendt - o passado ou “não-mais”, o futuro ou “ainda-não”, e o presente que de certa forma “não é” – também foram notoriamente significativos para *Ser e Tempo*, de Heidegger.

A temporalidade das duas obras deve muito a *Confissões* de Agostinho. É o bispo quem nos apresenta o aspecto de interioridade do tempo em sua análise. Sua teoria é explicada através do trio: memória, atenção e espera, que se encontra presente na alma humana. O bispo confere papel importante à memória por seu poder de presentificar o passado através da lembrança e o futuro através da expectativa, e também por seu poder de nos levar de volta às nossas origens¹.

O contato da autora com o tempo agostiniano foi inicialmente mediado por Heidegger. Por essa razão, encontramos na dissertação uma análise de viés existencialista em que a memória aparece como um conceito essencial para se pensar a existência humana como temporal. Arendt deve muito à Heidegger no

¹ O pensamento de Agostinho a respeito do tempo será explicado mais detalhadamente adiante. Esta discussão se encontra em Agostinho, *Confissões*, Livro XI. A este respeito ver também *Tempo e Narrativa*, de Paul Ricoeur. No volume um, capítulo um dessa obra, Ricoeur nos oferece uma análise muito interessante do livro XI. Segundo o autor, a análise agostiniana do tempo “está inserida numa meditação sobre as relações entre a eternidade e o tempo, suscitada pelo primeiro versículo do Gênesis: In principio fecit Deus...”. No entanto, Agostinho, ao tratar do tempo, “já não se refere à eternidade a não ser para marcar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano.” E prossegue: “a análise agostiniana do tempo apresenta um caráter altamente interrogativo e até aporético [...] A “solução psicológica” atribuída a Agostinho quiza não seja nem uma “psicologia” que se possa isolar da retórica do argumento, nem mesmo uma “solução” que possa ser definitivamente subtraída do regime aporético.” Cita então em uma nota de rodapé uma observação de L. Guitton que “atento à relação entre tempo e consciência em Santo Agostinho, observa que a aporia do tempo é também a aporia do eu”. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução de Claudia Berliner; revisão de tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – 2ed.- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.14,15

que diz respeito à investigação do Ser em relação com a temporalidade. E é sob esse viés que ela entra em contato com a temporalidade agostiniana.

Essa grande dívida, de acordo com Young-Bruehl, diz respeito ao mais profundo nível do pensamento heideggeriano, o nível a partir do qual ele levanta suas questões fundamentais a respeito da relação entre Ser e Temporalidade e sobre a existência do homem como temporal². Já a dissertação arendtiana apresenta o amor como um fenômeno da existência temporal.

Amor como *appetitus* é antecipador, orientado para o futuro; amor como a relação com Deus o Criador é orientado para o passado absoluto, a Criação. Amor ao próximo, amor no tempo presente, envolve os dois outros modos de existência temporal e as capacidades que eles pressupõem no homem – esperança e memória.³

Heidegger centrou seus estudos sobre a existência no fato de que o homem é “um ser que caminha para a morte”, e sua vida no mundo é marcada pela preocupação, pela angústia, pelo conhecimento e pelo complexo de culpa. Apesar de seu foco no futuro, Heidegger reconhece o homem como um ser especialmente mediado pelo passado. Em *Ser e Tempo* ele analisa Agostinho e relaciona a memória - que é o órgão espiritual para o passado segundo o bispo - com o procurar, o aprender, o pensar. Ele associa a memória com o próprio ser da vida, e o enigma de ter a si mesmo⁴, mas seria o medo da morte que levaria à

²YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Hannah Arendt: *For Love of The World*. -2.ed.- Connecticut: Yale University Press, 2004. p.76

³ Ibid. p.76

⁴ Constantino Espósito, no artigo “Heidegger: de Agostinho a Aristóteles” nos diz que em *Ser e Tempo* Heidegger introduz Agostinho no momento que investiga o *Dasein*, o ser-aí, como um ser que procura e é procurado. De acordo com Constantino, do encontro de Heidegger com *Confissões* de Agostinho emerge uma “leitura do fenômeno extremamente significativo para a interpretação do ser da vida que emerge no livro X, e que reside na descoberta da *memória* e na experiência da *temptatio* (tentação)” ESPÓSITO, Constantino. Heidegger: de Agostinho a Aristóteles. Belo Horizonte: KRITERION, n 121, Jun./2010. p.27 “Na memória estão presentes as inúmeras imagens das coisas e ao mesmo tempo tudo o que nós – analisando-as a fundo, ampliando-as, elaborando-as - pensamos delas [...]. Tudo isso pertence a mim mesmo, porém eu mesmo não o apreendo. Para ter a si mesmo o período é demasiado estreito.” Heidegger apud ESPÓSITO, Constantino. Heidegger: de Agostinho a Aristóteles. Belo Horizonte: KRITERION, n 121, Jun./2010. p.27. “O ser da vida é assim identificado com a compreensão de uma incompreensibilidade em relação a si mesmo, com o enigma do *ter-a-si* [...]. O ser si mesmo, ou melhor, o “ser” de si é aqui identificado, e vivido, como a modalidade específica de ter a si mesmo, ou melhor, do “ter” que é uma forma de autopossessão – na memória e como memória – do que *não* se pode possuir.” ESPÓSITO, Constantino. “Heidegger: de Agostinho a Aristóteles”. Belo Horizonte: KRITERION, n 121, Jun./2010. p. 28 Heidegger chega à conclusão de que “a história é o meu ser - ou seja, o modo em que "tenho" a mim mesmo - na medida em que "ter" algo, um "conteúdo" (*Gehaltsinn*), se manifesta na modalidade da pura "relação" consigo mesmo (*Bezugssinn*)”. ESPÓSITO, Constantino. “Heidegger: de Agostinho a Aristóteles”. Belo Horizonte: KRITERION, n 121, Jun./2010. p. 28

investigação do ser, aquilo que o leva a se perguntar sobre o sentido de sua existência. De acordo com Ivan Domingues em *O Fio e a Trama*, Heidegger substitui o ponto de vista da consciência de Agostinho pelo da existência, pensando o tempo como devir, entendido como a temporalização do *Dasein*⁵. Para Heidegger o tempo da história é uma unidade “ex-estática” fundada na temporalidade do *Dasein*, que sai fora de si modalizando-se em presente, passado e futuro - onde podemos notar uma aproximação com Agostinho. Ao analisar o tempo como devir, enquanto queda do ser no tempo, Heidegger propõe uma análise existencial voltada para a experiência do homem enquanto ser-para-a-morte.⁶

Arendt foi influenciada pelo conceito de tempo de Heidegger, mas, para Young-Bruehl seu entendimento do tempo, mediado mais diretamente por Agostinho, articula-se ao problema da memória⁷. De acordo com Arendt a *quaestio* agostiniana é a existência humana refletindo sobre si. Formulá-la inicia a tarefa de se pensar a relação fundamental do ser humano com o mundo, Deus, e os outros seres humanos. Além disso, a autora achou que Heidegger não havia levado a questão longe o suficiente, pois ele não apresentou a força do passado e a presença de inícios.

⁵ DOMINGUES, Ivan. *O Fio e a Trama: Reflexões sobre o Tempo e a História*. – São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. p. 84

⁶ De acordo com Benedito Nunes, quando Heidegger estuda a constituição existencial do *Dasein* (o Ser-ai), em *Ser e Tempo*, afirma que o *Dasein* tem como sua primeira possibilidade um *estado de ânimo* – a abertura afetiva que condiciona a imediata compreensão de si mesmo e do mundo, e à qual é inerente dada compreensão do Ser. Essa compreensão desenvolve-se numa interpretação das coisas. As categorias utilizadas por Heidegger - o encontrar-se existindo, a compreensão, e a interpretação – derivam de um fenômeno originário, a “pré-ocupação”, através da qual se descerra um segundo fenômeno, a morte, e um terceiro, o tempo, que aponta a direção na qual a pergunta do Ser adquire sentido, a direção da temporalidade da existência. Esta compreensão do ser faz parte do movimento temporal de sua existência. NUNES, Benedito. *O Dorso do tigre*. -2.ed.- São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, p.84 e 85. No capítulo de Nunes em *Artepensamento* o autor retoma a questão: “Ser humano é ser temporal. Por isso, a temporalidade é não só a condição da possibilidade de representar várias modalidades do tempo, como também a condição de possibilidade da compreensão do ser. Temporalidade significa igualmente o caráter histórico do *Dasein*, o acontecer de sua existência, embrionário no futuro e passado persistindo no presente. Daí a finitude do homem, mortal e sem fundamento último, metafísico ou teológico.” NUNES, Benedito. *Poética do pensamento*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 393. É importante ressaltar que foco aqui na influência de Agostinho em Heidegger, mas o conceito de tempo heideggeriano teve grande influência de Aristóteles. A influência aristotélica em Heidegger é de grande importância, mas foge ao tema proposto para este trabalho, por isso não elaborarei essa discussão. A este respeito, ver, por exemplo: FRANCO, Volpi. *Heidegger e Aristóteles*. tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

⁷ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of The World*. -2.ed.- Connecticut: Yale University Press, 2004. p. 493, 494

3.2

Memória e nascimento

A análise do tempo agostiniano por Arendt, articulada ao tema da memória nos leva de volta às nossas origens, e é em nossas origens que devemos procurar os fatos definidores de nossa existência. Assim o fato definidor do homem, para a autora, é o nascimento, e não a morte. Conforme já citado nesta dissertação, de acordo com a tradução da versão original do texto de Arendt, presente na cópia A:

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.⁸

Segundo o bispo de Hipona é com a alma que medimos o tempo, só ela é capaz de tornar presentes as coisas que não-são-mais, o passado, e as que ainda não-são, o futuro: “Há três tempos, o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras. Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo em outro lugar.”⁹ Quanto às coisas passadas, sua presentificação é efetuada através da memória, é nela que vamos buscar as imagens das coisas gravadas na alma após sua passagem pelos sentidos. Segundo Agostinho, ainda

[...] que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegadas.¹⁰

Da mesma forma, só criamos expectativa a partir destas imagens gravadas em nossa alma, pois precisamos conhecer algo para podermos desejá-lo. Logo, o futuro também é presentificado através da memória. Esta questão será analisada mais pormenorizadamente a frente, por hora retornemos à nossa reflexão sobre a memória e a temporalidade na dissertação de Arendt.

Nós não medimos o que não é mais, mas a memória que ficou fixada dele. Assim o tempo só existe quando chamamos passado e futuro ao presente através

⁸ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996. p.132

⁹ Agostinho, Santo. *Confissões*. Livros VII, X, e XI. –Covilhãs: LusofiaPress, 2008. Livro XI, cap. XX, p. 117

¹⁰ Agostinho, Santo. *Confissões*. Livros VII, X, e XI. –Covilhãs: LusofiaPress, 2008 Livro XI, cap. XVIII, p. 115

de nossas lembranças e expectativas, nos diz Arendt em sua dissertação. O presente, o agora, mede o tempo porque está fora do tempo. No agora, passado e presente se encontram, são simultâneos em um momento para que possam ser guardados pela memória que lembra das coisas passadas e guarda as expectativas das coisas futuras. Esse agora é o modelo de eternidade de Agostinho.

A transitoriedade da vida e a morte levam o homem a questionar sua existência. Num questionamento orientado pela morte a vida é entendida como originada no ser e correndo em direção ao nada. O ainda-não é entendido como Ser absoluto, enquanto o não-mais se torna um nada absoluto. O tempo é transitoriedade e a memória é a única possibilidade de apreendê-la. Mas Hannah Arendt demonstra em sua dissertação que o não-ser-mais e o ainda-não-ser são iguais, logo a morte lança o ser vivo em sua própria fonte, seu ainda-não, onde as diferenças não existem. Na existência orientada pela morte o aspecto positivo reside em nosso ainda-não que nos antecede. Existimos apenas na medida em que nos relacionamos com nosso “antes”, o ainda-não de nossa existência. Ao nos lançar de volta em nossa origem o fim da vida pode ser entendido não mais de maneira negativa, como nada absoluto, mas como o ponto em que a vida encontra a eternidade, ou mesmo como a própria eternidade. A vida pode ser entendida como correndo em direção a seu ser.¹¹ Na versão original da dissertação encontramos a seguinte passagem:

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.¹²

Como a memória é capaz de presentificar aquilo que não-é-mais e sobretudo aquilo que ainda-não-é, isso significa que através da memória somos capazes de presentificar nosso passado e nosso futuro. Porém, como rememorar algo que ainda-não-é? Em sua dissertação Arendt aborda esse problema através da reflexão de Agostinho sobre a busca pela felicidade. Quando Agostinho se

¹¹ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 72 e 73

¹²ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p.132 Este trecho será alterado durante a revisão da década de 60 que é apresentada na cópia B. Arendt irá inserir o termo natalidade para realizar uma ponte entre este conceito e o de memória, como veremos adiante na nota 98.

questiona o que querem os homens, chega à conclusão de que eles querem a felicidade, uma vida feliz. Mas como pode o ser humano querer a felicidade? Ele precisa conhecê-la para querê-la. Portanto mesmo nossa vontade, nossos desejos, dependem da memória. Não podemos desejar o que não conhecemos, e só conhecemos o que está impresso em nossa memória. Sendo a vontade a fonte da ação, e a ação uma das condições da existência humana, a memória aparece como fator imprescindível da existência.

Para Agostinho todo ser humano deseja uma vida feliz. Para desejar algo você tem que conhecer este algo. O conhecimento passado é a base para a projeção no futuro. O desejo transcende o presente em direção ao futuro apenas porque a memória transcende o presente guardando o passado. O passado é lembrado de maneira “inspiracional” - ele é a fonte de inspiração do desejo - e ao ser presentificado se transforma em possibilidade futura. Uma interessante característica da temporalidade arendtiana aparece aqui rapidamente. A memória possui a função de presentificar o passado, e assim livra-o de seu caráter de passado absoluto. Nos diz Arendt: “O triunfo da memória é que ao presentificar o passado e assim livrá-lo, de certa maneira, de sua qualidade de passado, a memória o transforma numa possibilidade futura. O que aconteceu pode acontecer de novo.”¹³ Futuramente a autora virá a desenvolver este raciocínio vendo no passado, especialmente nas possibilidades não realizadas nele, fontes de inspiração para a ação.

O desejo por uma vida feliz requer saber quando a alma foi feliz, o que leva o bispo à pergunta: “quem me fez?”. Nos vastos campos da memória a criatura encontra o Criador. Ela acha o Criador em si mesma como o determinante de seu ser e razão de sua existência. O conhecimento da felicidade aponta para o passado. A memória abre caminho para um passado transmundo como origem da noção de vida feliz. A pergunta sobre a felicidade acaba por levar à pergunta sobre a origem, sobre esse passado transmundo no qual se conhece a felicidade, ou seja à origem da própria existência humana. Seguindo esta linha de pensamento Agostinho chega à busca por Aquele que lhe fez, o que o leva à memória, conceito em que ele acha a noção de vida feliz, que é sua origem e a quintessência de seu ser. Assim, o futuro absoluto onde projetamos a felicidade

¹³ Ibid p. 48

acaba por ser o passado absoluto que só pode ser alcançado pela lembrança. O Criador se faz presente no homem através da memória que o inspira a desejar a felicidade e uma existência que dure para sempre. Apenas referindo além de sua existência mortal para a sua origem imortal, seu Criador, a criatura encontra sua razão de ser, e através Dele pode ser feliz.

A memória oferece uma posição vantajosa “fora do mundo” necessária para a autodefinição. Une passado e futuro num presente eterno através de seu poder de presentificação da lembrança e da expectativa. Arendt explora um mundo fenomenológico constituído pela teia de relações entre Criador e Criatura, e entre os homens. O ponto de congruência da pluralidade humana está no dilema existencial, a natureza do ser. A *quaestio* de Agostinho (“Eu me tornei uma questão para mim mesmo”) chama o indivíduo para uma viagem interior. A criatura de Arendt reconhece uma fonte além de si mesma e é jogada de volta no *nunc stans* da memória onde passado e futuro se encontram no presente eterno.

Deus é o “Ser Primevo”, tudo o mais é secundário e derivativo, retornar a Ele é a única maneira que a criatura tem de retornar a si. O homem possui consciência, logo memória, e assim pode se relacionar com sua origem. Apenas quando essa conexão é estabelecida a criatura pode de fato ser.¹⁴ A gratidão pela vida ter sido dada é a fonte da lembrança – tal qual a morte é a fonte do desejo.¹⁵ O que afasta o medo da morte não é a esperança ou o desejo, mas a lembrança e a gratidão. O homem quer sempre ser, o que é uma marca de sua ligação com a fonte transmundana de sua existência. O homem não é ser, nem não ser, mas algo entre os dois, ele muda, mas é relacionado com o Ser, que é a antítese de seu próprio modo de existência. O modo precário de existência do homem só existe ao

¹⁴ Como já foi dito, no início dos anos 1960 Arendt revisa a dissertação. É nesse momento, que Arendt realizará a ligação entre memória e nascimento. No texto revisado ela afirma que o fator decisivo do homem como um ser com consciência, que lembra, é o nascimento ou a natalidade. “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.” ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p.51 Tradução minha. Grifo meu. O conceito de natalidade é inserido na dissertação com um caráter existencialista. Em suas demais obras Arendt irá desenvolver sua concepção de natalidade dotando-a de um caráter político.

¹⁵ Nas palavras de Arendt: “O fator decisivo determinando o homem como um ser que deseja era a morte ou a mortalidade, o fato de que nós devemos deixar o mundo na morte. O medo da morte e a inadequação da vida são as fontes do desejo.” ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p.51,52. Um dos grandes desejos provocados pela morte é justamente o desejo de ser, e não deixar de existir.

se relacionar com sua origem.¹⁶ Assim memória e origem se relacionam na dissertação de Arendt, sob um viés existencial, propiciando ao homem o conhecimento de seu ser.

Essa conclusão da autora me parece a consequência lógica de seu próprio método investigativo, que busca nas origens dos termos as suas definições essenciais. Embora o conceito de natalidade não apareça no texto original o termo nascimento já aparece relacionado à possibilidade do novo, como aponta Renato Augusto Carneiro em seu artigo “O Amor na Política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho”: o resgate da natureza humana pecadora é possibilitado pelo nascimento de Jesus Cristo, “pela graça do Criador, que concedeu seu Filho para a remissão desse pecado [...] Todos são chamados ao amor pelo Filho que nasceu entre os homens [...] Todo o nascimento traz, desta forma, a possibilidade do novo.”¹⁷ E Adriano Correia em “O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho” coloca que:

Ainda que o próprio conceito de natalidade não tenha sido desenvolvido na tese sobre Agostinho, todo o contexto em que o tema se desenrola posteriormente já se encontra delineado, a ponto de a própria autora acrescentar o termo nas revisões feitas na década de 1960, como vimos.¹⁸

Em outros termos, a temporalidade agostiniana examinada por Hannah Arendt em sua dissertação foi essencial para a posterior caracterização do ser humano como um ser natal. Nesta obra Arendt se torna ciente de que nós somos fundamentalmente formados pelas condições de nosso nascimento, por nossa vizinhança, pelo grupo do qual fazemos parte por virtude do nascimento. Deste modo, enquanto o trabalho de Heidegger é voltado para a angústia causada pela certeza de que a morte ocorrerá, o de Arendt é igualmente preocupado com o nascimento. Nós somos fundamentalmente moldados pelas condições de nosso nascimento. É pelo fato de nosso nascimento ser um início e uma novidade,

¹⁶ Ibid p.50 a 53

¹⁷CARNEIRO JR., Renato Augusto. “O Amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho”. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR. N.46, p.31-50, 2007. p. 42

¹⁸CORREIA, Adriano. “O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho.” In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M.. (Org.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. -1ed.- Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008, v. 1, p. 15-34.

conceito que Arendt desenvolverá mais tarde, que somos capazes de começar algo novo.

Embora o termo natalidade só tenha passado a figurar na dissertação após a revisão, temas que foram posteriormente relacionados a ele, como a origem e o começo, já se encontravam presentes. São estes temas, em especial a questão do começo, que levam a autora a reconhecer a importância do nascimento para o homem no texto original. Seguindo este raciocínio acredito que as alterações de Hannah Arendt tiveram como um de seus principais objetivos enfatizar e em alguns momentos explicitar a importância do começo (ou início) para a existência humana.

As alterações de Arendt, segundo Scott e Stark, não alteraram o caráter da dissertação. Para elas, a revisão tratou-se, em boa parte, de um ajuste de terminologia. Como observaram estas duas autoras que prepararam a versão americana da obra que utilizo como texto base:

Sua hipótese de pesquisa sobre ‘a relevância do próximo,’ sua conclusão de que a filosofia de Agostinho é ao mesmo tempo fora do mundo e engajada nele, e sua abordagem filosófica – combinando a fenomenologia alemã com o existencialismo cristão – permaneceram essencialmente inalterados, mesmo no contexto completamente diverso de Nova York no início dos anos 60.¹⁹

Mesmo o termo natalidade ainda não estando presente na dissertação original, o termo nascimento já aparece e cumpre um papel extremamente importante: ele é responsável por nosso pertencimento à comunidade humana. É o nascimento que confere ao homem seu caráter pecaminoso, quer dizer, por fazê-lo partilhar do pecado original. Todos os homens são igualmente culpados desde Adão. E Adão é a origem histórica de toda a humanidade, a partir dele se forma a comunidade de todos os homens, da qual fazemos parte por nascimento. “É uma comunidade pré-existente na qual o indivíduo adentra pelo nascimento.”²⁰

O nosso pertencimento à comunidade humana com origem em Adão não é apenas responsável pelo caráter pecador do homem, este pertencer também está na origem do amor ao próximo. De acordo com Arendt, o homem é capaz de amar ao próximo mesmo em isolamento do mundo, porque tem com este próximo uma

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Prefácio, X.

²⁰ Ibid p. 103

dupla origem comum. A relevância do vizinho só pode ser compreendida se pensarmos no antes duplo do homem, quer dizer, em Deus, que é sua essência, e na comunidade histórica iniciada por Adão. “É uma conjunção dupla. Embora nós possamos encontrar o outro apenas porque nós dois pertencemos à raça humana, é apenas no isolamento individual na presença de Deus que ele se torna nosso vizinho.”²¹

Scott e Stark defendem assim uma tese de grande continuidade dentro da obra arendtiana, argumentando que as alterações de Arendt mantiveram seu comprometimento com o tema inicial, seu modo de discurso e as conclusões a que chegou em 1929. Nesta dissertação, entretanto, eu irei matizar esta tese das autoras, discutindo as semelhanças e, sobretudo, o que mudou entre a versão original e o texto revisado de Hannah Arendt. Desta maneira, observo que sob a luz da ideia de natalidade, o termo nascimento – presente na versão original – ganha nova dimensão. Na revisão sua importância é alargada, assim, além de acrescentar o conceito de natalidade, Arendt também acrescenta o termo nascimento em momentos onde ele antes não figurava. Ele é acrescentado pela primeira vez na revisão de Arendt, na parte I, capítulo 2, quando a autora está discutindo o amor próprio. A autora afirma que “o tipo correto de amor próprio não ama o eu presente que irá morrer, mas aquele que o fará viver para sempre.”²² Neste momento ela traça a distinção entre essência e existência. A essência do ser humano é eterna e imutável, pois Deus é a quintessência do eu interior do homem²³. Já a existência é mutável, tem início e fim. E, por isso, enquanto o homem existe ele não é, pois só aquilo que é eterno é. Nesse contexto o conceito de nascimento é inserido para se referir ao início da existência humana no mundo, e aprofundar a diferença entre a essência eterna e a existência temporal humana. A existência humana aparece no mundo através do nascimento e desaparece do mundo através da morte. O trecho acrescentado diz:

No entanto, como esta essência humana é imutável por definição (*incommutabilis*), ele está em flagrante contradição com a existência humana, que é sujeita ao tempo e que muda de um dia para o outro, de uma hora para outra, aparecendo através

²¹ Ibid p. 112

²² ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p.

26

²³ Ibid p. 25

do nascimento do não-ser e desaparecendo através da morte em não-ser. Enquanto o homem existe, ele não é.²⁴

Ao discutir a capacidade do homem de recordar na versão original da dissertação, o conceito de natalidade não está presente. Assim nós lemos: “O que quer que a criatura seja, ela teve primeiro que se tornar. A estrutura do seu ser é gênese e mudança.”²⁵ Na revisão, Arendt insere a natalidade como o fator determinante do homem como um ser consciente, capaz de recordação: “a gratidão pela vida ter sequer sido dada é a fonte da recordação, pois a vida é apreciada mesmo na miséria”²⁶. É através de nosso nascimento que nossa vida nos é dada, pois como já dito, ao nascermos tem início nossa existência no mundo. A existência do homem é marcada pelo próprio fato de ter passado a existir (*feri*).²⁷

3.3

Initium, Principium e liberdade

A parte II, capítulo 1 da dissertação de Hannah Arendt, é o trecho mais importante no que diz respeito ao tema desta pesquisa. Esta foi a parte de seu texto mais alterada durante a revisão por ser justamente a que contém a discussão sobre a diferença entre *initium* e *principium*. Na revisão a autora acrescenta o conceito de natalidade relacionando-o à discussão sobre o *initium* para poder derivar daí a ideia do homem como um ator capaz de gerar novidades. A autora nos diz que Agostinho distingue entre o começo do mundo e do tempo, que existiam antes do homem, e o começo do próprio homem. “Ele chama o primeiro de *principium* e o último de *initium*. *In principio* se refere à criação do universo – “No princípio criou Deus o céu 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.”²⁸

Segundo Arendt, Agostinho diz que para que houvesse tal começo – um *initium* - os homens foram criados. Ademais, o tempo foi criado simultaneamente ao mundo, junto com o movimento e a mudança, mas o tempo seria impensável sem a existência de uma criatura, cuja virtude de seu movimento possibilita que o

²⁴ Ibid p. 26

²⁵ Ibid p. 168

²⁶ Ibid p. 52

²⁷ Ibid p. 56

²⁸ Ibid p.55

tempo passe, e o movimento seria impensável sem a noção de tempo que passa, assim o homem foi criado no tempo. Durante a revisão Arendt acrescenta um trecho nesta parte para associar o início do homem com sua capacidade de agir, e assim gerar novidades:

Além disso, o começo que foi criado com o homem impediu o tempo e o universo criado como um todo de girarem eternamente em ciclos sobre si mesmo, sem um propósito e sem que nada novo acontecesse. Assim, foi em razão da *novitas*, em certo sentido, 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.²⁹

A discussão sobre *principium* e *initium* se relaciona com a natalidade pois o termo “começar” pode ter diferentes significados de acordo com quem executa a ação, se o homem, ou Deus. “*Principium* sugere o papel governante do Criador, enquanto *initium*, simbolizado pela nascimento, se torna a capacidade daquele que é o primeiro a nascer – o indivíduo humano.”³⁰ A relação entre *initium* e *novitas* acrescentada durante a revisão da dissertação efetuada na década de 60 já evidencia uma outra linha de pensamento derivada do tema maior da natalidade: a ideia do homem como um ator livre.

Esta discussão de Agostinho parece ter marcado profundamente Arendt, pois aparecerá em várias de suas obras. É o fato do homem ter sido criado, ter tido um começo, um início, que faz com que ele seja capaz de agir como um iniciador. Na dissertação original, a reflexão de Arendt caminha para pensar o início do homem em relação com sua origem e Deus, mas na revisão ela torna explícito como o início dos homens está relacionado com sua capacidade de agir e criar algo novo. Além disso, neste mesmo capítulo, encontramos a seguinte passagem: “a existência humana consiste em agir ou se comportar de uma maneira ou de outra, sempre em movimento”³¹. A ação, que se tornou um conceito central do pensamento de Hannah Arendt, é acrescentada aqui refletindo o pensamento que ela desenvolveu melhor em *A Condição Humana*. Nesta obra Arendt elencará a ação entre uma das condições básicas da existência humana, e elaborará o seu papel fundamental para a política. A autora não elabora essa questão na dissertação, pois neste momento ela está discutindo a relação entre criatura e

²⁹ Ibid p. 55

³⁰ Ibid p. 169

³¹ Ibid p. 53

Criador, mas com base nesta passagem podemos observar que no momento em que revisa o texto original Arendt encontra nele escopo para diversos aspectos de seu pensamento político. Quando a autora desenvolve sua reflexão política, são justamente essas duas características da existência humana, a ação e a capacidade de criar algo novo, que ganham a atenção de Hannah Arendt. O início do homem, seu começo, que lhe confere a capacidade de agir, é o nascimento. Desta maneira, natalidade, ação e capacidade de criar algo novo começam a se entrelaçar, e a leitura de Agostinho por Arendt começa a tomar contornos que vão além de uma reflexão filosófica sobre o amor.

Continuemos, por enquanto, trilhando os caminhos da dissertação em sua versão original. Arendt nos diz que Agostinho possui um conceito duplo de mundo:

[...] primeiro, o mundo é a criação de Deus (céu e terra), que é anterior a todo amor ao mundo; e segundo, é o mundo humano, que se constitui através da habitação e do amor (*diligere*). O que “acontece por nossa vontade” transforma o céu e a terra no mundo, neste segundo sentido. [...] O que acontece por nossa vontade é guiado pelo amor ao mundo (*dilectio mundi*), que pela primeira vez transforma o mundo, a construção divina, no auto-evidente lar do homem. Quando o homem vivente acha seu lugar na criação pré-existente na qual ele nasce, ele transforma a construção da criação no mundo.³²

A partir destas passagens podemos perceber que o homem nasce no mundo enquanto criação divina - ou seja, céu e terra -, e é através de sua ação movida por sua vontade, guiada pelo amor ao mundo, que ele irá construir o mundo humano. Assim o nascimento permite ao homem ser um criador, imitando a Deus. E é apenas construindo o mundo que o homem é capaz de se sentir em casa. Como é o amor ao mundo que guia o homem, Arendt conclui em seu texto original: “é através do amor ao mundo que o homem explicitamente se faz em casa no mundo”.³³

³² Ibid p. 66

³³ Ibid p. 67 Em outro contexto, ver Heidegger “Construir, habitar, pensar”, artigo onde o autor defende a ideia de que construir é em si mesmo habitar. De acordo com Heidegger habitar é o traço fundamental do ser-homem, apenas habitando o homem pode construir, e construir significa originariamente habitar. Nas palavras do autor: “No sentido de habitar, ou seja, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir permanece, para a experiência cotidiana do homem, aquilo que desde sempre é, como a linguagem diz de forma tão bela, “habitual”. Isso esclarece porque acontece um construir por detrás dos múltiplos modos de habitar, por detrás das atividades de cultivo e edificação”. p.2 O texto pode ser acessado em: http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger_construir.pdf

O mundo no primeiro sentido é eterno, já o mundo constituído pelo homem não, ele é transitório. O fato do homem nascer no mundo faz com que ele seja do mundo. E como “ele nasce no mundo e é, portanto, do mundo este mundo pré-existente é para ele presente e acessível.”³⁴ Assim o homem faz parte do mundo no primeiro sentido e é criador do mundo no segundo sentido, porque ele tem acesso ao mundo eterno para transformá-lo por causa de seu nascimento. Vemos aqui novamente como a dissertação de 1929 já apresentava elementos e reflexões frutíferas para o futuro desenvolvimento do pensamento político de Arendt. O termo nascimento aparece no texto original relacionado à capacidade do homem de transformar o mundo, e esta capacidade transformadora do homem é justamente a ação, embora neste momento Arendt não utilize este termo, e não esteja especialmente interessada nesta capacidade humana. Mais tarde veremos esse pensamento reelaborado com riqueza em *A Condição Humana*, texto em que ela aborda as diferentes atividades da *Vita Activa* - a ação, o labor e o trabalho – em sua relação com o mundo.³⁵

Porém, no quadro de uma reflexão sobre Agostinho, como o trabalhado na dissertação de Arendt, a vontade e a ação estão subsumidas à estrutura ontológica da imitação de Deus pelo homem, que de acordo com a autora, governa todo o contexto da vida. O homem como criador do mundo humano imita Deus, que é o verdadeiro criador, responsável pela criação do mundo – céu e terra. Talvez por isso o projeto de reler a dissertação nos anos 60, sob a luz de *A Condição Humana*, tenha chegado a alguns empasses, a despeito de pontos em comum. “Não obstante, a imitação deixou cada ato singular desta vida inteiramente livre e independente da vontade humana que o performa.”³⁶ Embora a vida e as ações do homem no mundo sejam funções desta imitação, o homem não se submete ao governo da imitação em dependência explícita. Como estrutura ontológica a imitação é independente da atitude do homem em relação a ela e deixa o homem livre, ao não submetê-lo ao julgamento sobre o correto ou errado de suas ações. Na imitação o homem é livre para si mesmo, mas não para Deus que é o

³⁴ Ibid p. 68

³⁵ Esta reflexão é desenvolvida ao longo de toda a obra *A Condição Humana*, porém mais especificamente nos capítulos III, IV e V, que abordam respectivamente o labor, o trabalho e a ação. No final do capítulo III, por exemplo, temos o seguinte trecho que fala justamente do mundo transformado pelo homem, embora com outros termos: “O mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas.” p.147

³⁶ Ibid p. 79

determinante de todas as suas ações e omissões. No entanto, Deus só é descoberto caso o homem tome a imitação explicitamente, se colocando em dependência em relação a algo fora de si. Pois “é só quando a imitação é tomada explicitamente que a obrigação de ‘ser como Deus’ aparece.”³⁷

Embora o homem crie seu mundo através de seus atos, Agostinho não considera o homem como um verdadeiro criador, e diz ser o orgulho aquilo que leva o homem a se imaginar como um. Assim, Arendt nos diz que “o homem não pode chamar a si mesmo à existência e não pode fazer coisa alguma do nada; em outras palavras, lhe falta verdadeiro poder criativo, o que é ao mesmo tempo Ser puramente.”³⁸

Assim como o homem não é verdadeiramente criador, ele tão pouco é verdadeiramente livre: Deus “(porque ele é o Criador) tem uma reivindicação sobre sua criatura contra todas as possibilidades existenciais oferecidas pela vontade.”³⁹ A lei de Deus demanda do homem não desejar, e procurar sua origem, sua essência, seu Criador, por meio de uma escolha deliberada de se retirar do mundo. Porém “na busca por seu próprio ser o homem não tem todas as possibilidades abertas para si, mas está sujeito à alternativa delineada em ser criado e ser do mundo.”⁴⁰ Depende de Deus se o homem será bem sucedido em seu objetivo autoexigido de se isolar do mundo. A inabilidade do homem de cumprir a lei não consiste numa falta de vontade, mas numa falta de poder, quer dizer, no abismo percebido por Agostinho entre o querer e o poder. O homem tem liberdade de escolha, mas não de agir, pois depende do poder que é dado por Deus. “[...] nossas vontades são capazes de tanto quanto Deus quis que elas fossem capazes.”⁴¹ A noção de liberdade agostiniana abordada por Arendt na dissertação provém do conceito de livre-arbítrio de Agostinho. Uma liberdade que não é inteiramente livre, e que se relaciona com a interioridade humana, pois está ligada à vontade. Na obra *O Livre-arbítrio da Vontade*, livro II, capítulo 1, lemos:

Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as

³⁷ Ibid p. 79

³⁸ Ibid p. 81,82

³⁹ Ibid p. 85

⁴⁰ Ibid p. 86

⁴¹ Ibid p. 88

boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária.⁴²

Já no capítulo 14 encontramos ainda a seguinte afirmação: “Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado.” Como se pode observar, esta liberdade da vontade não é inteiramente livre pois está submetida a Deus.

O conceito de liberdade é discutido pela primeira vez na dissertação na parte I, capítulo 2. Arendt nos diz que quando Agostinho discute a liberdade de escolha, especialmente na obra *O Livre-arbítrio da Vontade*, ele opõe *cupiditas* à liberdade, e não à *caritas*.⁴³ Isto acontece porque o bispo considera que nada é mais hostil a uma “boa vontade” capaz de liberdade do que a *cupiditas*, uma das formas de desejo enquanto *appetitus*. Já que, no processo de desejar aquilo que está no mundo, fora de si, o homem acaba escravizado, e esta escravidão se torna manifesta no medo, quer dizer, o medo de não obter, ou uma vez tendo obtido, perder o objeto do amor. Arendt considera que dentro desta discussão Agostinho segue um pensamento similar ao dos estoicos, e a liberdade, neste contexto, significa autossuficiência, o que permite ao homem desprezar o mundo e as coisas do mundo.⁴⁴

Caritas, por sua vez – a outra forma do desejo como *appetitus* - é o amor a Deus. Por não amar as coisas desse mundo, ela proporciona um tipo de liberdade que se eleva acima da escravidão do medo.

⁴² O Livre Arbítrio. Livro II, cap. 1.

⁴³ Ver, nesta dissertação, questão da *cupiditas* e da *caritas* no capítulo 1 página 10.

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 20. No pensamento estoico “a liberdade é entendida como a necessidade que se baseia no conceito da autodeterminação, atribuído à totalidade a que o homem pertence” (ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 5ª ed). O homem é entendido como um microcosmo no macrocosmo. Isto é, faz parte de um universo equilibrado e ordenado, sendo o indivíduo constituído de um instinto para seguir a razão, pois esta lhe fornece normas infalíveis. A liberdade do homem consiste em atuar e querer dentro do que lhe cabe, ou seja, dentro de seu *heimarmené* (Destino), em sintonia com todas as coisas que têm uma ordem natural e necessária. Sêneca, em Sobre a Vida Feliz XV, 7, diz que “por termos nascido em um reino, a liberdade consiste em obedecer a deus e em suportar os inconvenientes de nossa vida mortal, não nos deixando perturbar por aquilo que independe de nós.” Epíteto é quem expressa a noção de liberdade mais próxima a noção agostiniana abordada por Arendt na dissertação. Em Discursos IV, I, 175, ele diz que: “A liberdade resulta então, do autocontrole que o sábio exerce sobre suas representações e opiniões, de modo que a *recta ratio* tem por missão impedir que a vontade se dirija àquilo que dela independe. Por isso a liberdade não se obtém pela saciedade do desejado, mas pela supressão do desejo”. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. “Destino e Liberdade no Pensamento Estoico Greco-Romano” Revista Filosófica de Coimbra — n. pp. 7-42 (2013) p. 33

Caritas entra em acordo com a vida e o mundo ‘utilizando-os’ livremente, quer dizer, sem ser constrangida por eles. De fato, essa liberdade é provisória: ‘ainda não inteira, ainda não pura, porque ainda não eternidade.’ Entretanto, nessa caracterização puramente negativa, essa liberdade corresponde exatamente ao ideal da autossuficiência.⁴⁵

Cabe notar que para a autora o homem não é autossuficiente, e esta liberdade propiciada pela *caritas* só será plena na eternidade, logo se trata de uma liberdade futura. Pois enquanto está no mundo, mesmo que o homem ame enquanto *caritas*, e não tema perder as coisas do mundo, ainda temerá perder o bem maior, objeto de amor da *caritas*, que é Deus.

Esta visão de liberdade será futuramente criticada por Arendt. A autora irá, entretanto, retomar, em contexto diferente, outra definição de liberdade de Agostinho que é trabalhada pelo bispo em *A Cidade de Deus*.

Mas não procede que, embora exista para Deus uma certa ordem de causas, não haja nada então que dependa do livre exercício de nossas próprias vontades, pois nossas próprias vontades estão incluídas na ordem de causas que Deus conhece, e são abarcadas pela Sua presciência, pois as vontades humanas são também as causas das ações humanas.⁴⁶

Nessa obra a liberdade não é associada apenas à vontade, mas ao agir, saindo do âmbito interno da existência humana para o público. Quando abordarmos esta discussão do conceito de liberdade veremos como ela se relaciona com o pensamento arendtiano que considera a política e a liberdade próprias da esfera pública.⁴⁷

3.4

As obras de Agostinho

Quando nos dirigimos às obras de Agostinho para investigar as citações feitas por Arendt encontramos alguns fatos importantes. Hannah Arendt se mantém, em grande parte do tempo, fiel ao texto de Agostinho. Contudo, por vezes estende o sentido de certas passagens, adicionando uma interpretação própria, para que elas se adequem à sua linha de pensamento embasando sua argumentação. Algo que a autora faz, por diversas vezes, é tirar conclusões das

⁴⁵ Ibid p. 35

⁴⁶ A Cidade de Deus v.1 livro V, IX

⁴⁷ Nas páginas a seguir a presença de *A Cidade de Deus* em Arendt será melhor trabalhada.

obras de Agostinho às quais o próprio bispo poderia ter chegado, mas não chegou a enunciar, pelo menos não de forma direta.

Ao falar da memória na versão original da dissertação, por exemplo, Arendt cita uma passagem sobre a busca pela vida feliz dos *Tratados sobre o Evangelho de João XXIII*: “se uma alma fraca demanda ser feliz, ela precisa perguntar onde a alma sagrada é feliz”⁴⁸. A intensão da autora é demonstrar que a memória estabelece uma ponte com o passado transmundo do homem, o Criador, quando este conheceu a felicidade. No entanto, nesse texto de Agostinho não encontramos uma reflexão sobre a memória, o que encontramos é uma reflexão sobre a felicidade da alma, que é proporcionada apenas pelo um Deus cristão, e sobre a alma como intermediária entre Deus e o corpo. Assim, além da citação de Arendt lemos que,

[...] a alma, que é inferior a Deus, é a causa do corpo, que é inferior à própria alma, viver, então apenas o que é, sozinho, superior à alma pode provocar que esta mesma alma seja feliz. Pois a alma é superior ao corpo, e superior à alma é Deus. [...] Pois só um Deus pode fazer a alma feliz. Ela é feita feliz por participar de Deus.

Desta maneira, Agostinho conclui em seguida: “Tendo estas ideias sido determinadas e firmemente estabelecidas,-- que só Deus faz a alma racional feliz, que o corpo é animado apenas pela alma, e que a alma é algo intermediário entre Deus e o corpo”.

No entanto, quando associamos estas citações à passagem do livro X, 24 de *Confissões*⁴⁹ na qual Agostinho fala que encontra Deus na memória, e às passagens do livro XI, 27⁵⁰, e livro XI, 18⁵¹ também de *Confissões*, na qual ele responsabiliza a mente, através da memória, por recolher as impressões deixadas na alma, compreendemos como Arendt chega à sua conclusão. A alma pode ser a ponte entre o homem e seu passado transmundo, que é Deus, mas a ligação só se efetua de fato através da memória e seu poder de presentificar as impressões

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 48

⁴⁹ “E então, desde que eu descobri a Ti, Tu permaneces em minha memória.”

⁵⁰ “Em ti, oh minha mente, eu meço tempos. [...] a impressão que as coisas enquanto passam deixam em ti, e que, quando elas passaram, permanece”.

⁵¹ “Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegadas.”⁵¹

deixadas na alma. De fato, alma e memória são dois termos usados por Agostinho, às vezes, de maneira intercambiável.

A preferência e a ênfase dadas por Arendt à memória, a meu ver, devem ser entendidas em vista da importância deste conceito dentro da dissertação – afinal, a memória é o que leva o homem à sua dupla-origem que é a fonte do amor ao próximo. O estranho é que Arendt cita o livro X de *Confissões* neste momento, mas não a passagem chave que possibilita entender a argumentação da autora a respeito do conceito de memória agostiniano. Em outros dois momentos a autora também irá acrescentar o termo memória quando Agostinho não os havia utilizado. Por exemplo, quando ela afirma que Deus está no homem em virtude da memória,⁵² ela cita uma passagem de Agostinho em que ele diz que Deus está nele, mas não fala nada sobre estar na memória. Tudo que o bispo diz é “eu não seria, meu Deus, eu sequer existiria, se você não estivesse em mim.”⁵³

Em determinados momentos as citações parecem não guardar quase ligação alguma com o que está sendo explicado. Quando Arendt fala de amor próprio⁵⁴ ela diz que Agostinho traça uma distinção entre esses dois tipos de amor: um leva ao autoquestionamento e o outro, que provém da *caritas*, do amor ordenado, leva o ser e o mundo ao esquecimento. Todavia, a passagem citada do livro X de *Confissões*, não fala sobre o amor próprio, e sim sobre a busca de Agostinho por apreciar na música as palavras que são cantadas e não sentir amor pelo som em si.

Acredito que a autora cita esta passagem como um exemplo de amor ordenado, mas o texto não traz essa distinção entre os dois tipos de amor-próprio, que parecem ser o ponto central da argumentação neste momento. Ou talvez tenha sido apenas um erro cometido pela autora que indicou a citação errada, numa demonstração da falta de rigor que Karl Jaspers criticou em sua dissertação?

Quando Hannah Arendt fala sobre a relação entre homem e Deus, ela enfatiza a dependência do primeiro para com o segundo, e cita uma passagem de Agostinho que diz que “o homem é algo somente na medida em que adere a Ele por quem foi feito um homem.”⁵⁵ Arendt enfatiza a própria existência do homem

⁵² ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 49

⁵³ *Confissões* I, 2, 2

⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. p. 37

⁵⁵ *Ibid* p. 51

como relacional, mas para Agostinho, a importância de aderir a Deus é viver uma vida boa e não pecaminosa, apenas. Cabe ressaltar que em outras obras e em outros momentos Agostinho também traça essa dependência. Por exemplo, na passagem já citada de *Confissões* livro I, 2, 2: “eu não seria, meu Deus, eu sequer existiria, se você não estivesse em mim.” Novamente, cabe notar, ela própria irá citar essa passagem em outro momento, mas por que não aqui? Novamente podemos nos perguntar, seria pela razão apontada por Jaspers, quer dizer, à falta de rigor e à pressa em concluir a dissertação para receber o diploma?

Ao fazer a ligação entre memória e natalidade, na versão revista, Arendt diz que o que afasta o medo da morte é a lembrança e a gratidão pela vida ter sido dada⁵⁶. A passagem utilizada pela autora do livro *O Livre-arbítrio* fala sobre o homem preferir existir, mesmo sendo miserável, a não existir⁵⁷, porém não fala nada sobre lembrança, gratidão, e muito menos nascimento. Como este foi um dos trechos alterados na revisão da década de 60, aqui fica claro o procedimento de inserir em Agostinho ideias que partiram da própria autora.

Na revisão que Arendt faz da dissertação ela opta por cortar uma nota de rodapé que discute o fato de o homem ter tido um início diferente do início do mundo (*initium x principium*). Na passagem em que fala que o homem não é verdadeiramente porque tem um início e um fim e assim se encontra simultaneamente na vida e na morte, ela corta a nota que levaria o leitor ao livro XIII, 10, de *A Cidade de Deus*, onde se encontra a seguinte passagem: “de maneira que toda nossa vida não é nada a não ser uma corrida em direção à morte.” Essa alteração demonstra claramente a intensão de Arendt de dar ênfase ao nascimento, e não à morte.

Outro momento em que a autora retira a ênfase da morte é ao atribuir um significado positivo para o “ainda-não”. Ela cita o seguinte trecho de *Confissões* IV 10,15: “Então, quando eles surgem e tendem a ser, quanto mais rapidamente eles crescem, para ser, mais rapidamente eles correm em direção ao não-ser.” Em sua argumentação, Arendt dá ênfase ao “se tornar”, “ao ser”, e assim diz que esse não-ser é o ainda-não da origem da existência humana. “Ainda-não” e “não-mais” são transformados em sinônimos pela autora.

⁵⁶ Ibid p. 52

⁵⁷ Livre Arbítrio III,6,18. A indicação que Arendt dá é diferente, mas na minha edição da obra a citação se encontra nesta passagem.

A ênfase de Agostinho neste trecho, porém era justamente o fim da existência, a morte, e não o ser, como percebemos pela repetição do termo “perecer” nas passagens desse trecho que Arendt deixou de fora. “[...] que todas as coisas existem, para que todas possam perecer.” Por diversas vezes Agostinho diz que tudo que existe morre, que todos os homens morrem, mas Arendt sempre tenta tirar a ênfase da morte e atribuí-la a outro aspecto das passagens. É isso que ela faz ao dizer que a morte iguala a todos os homens.⁵⁸ Em *A Cidade de Deus* I, 11, Agostinho diz que a morte apaga a diferença entre uma vida longa e uma curta, pois o que não mais existe não pode ser considerado melhor ou pior. Ele não conclui a partir daí que todos os homens são iguais, mas sim que uma vida mais longa não pode ser considerada melhor que uma curta pois ambas deixam de existir com a morte. De fato, o bispo acrescenta ainda que destinos diferentes aguardam cada homem após a morte, de acordo com a vida que cada um viveu.

Aqueles, então, que estão destinados a morrer, não precisam tomar o cuidado de indagar que morte eles terão, mas a qual lugar a morte irá conduzi-los. E como os Cristãos bem sabem que a morte do pobre religioso cujas feridas eram lambidas pelos cachorros era bem melhor do que do que a do rico perverso que se deita no fino linho roxo, que mal poderiam essas terríveis mortes fazer aos mortos que viveram bem?⁵⁹

A parte final da dissertação é a parte em que a autora se mantém mais fiel às passagens extraídas de Agostinho, sem extrapolar o seu sentido. De resto, Arendt não revisou esta parte do texto. A revisão realizada pela autora na década de 60 não procurou dar ao texto mais rigor como lhe havia recomendado Jaspers. Pelo contrário, acredito que ao revisar a dissertação Arendt acabou por colocar mais de seu próprio pensamento, que à esta altura – 30 anos após a defesa do texto original – já havia se modificado e consolidado, no texto. Quando Arendt edita a dissertação ela já havia publicado duas de suas mais importantes obras, *Origens do Totalitarismo* de 1951 e *A Condição Humana* de 1958, e dedicava-se nesse período à publicação de ensaios que abordavam a vida política nos Estados Unidos, onde ela habitava desde 1941 depois de ter fugido da Europa durante a Segunda Guerra.

Arendt passa a enxergar em Agostinho - que viveu e escreveu num tempo que ela considera semelhante ao tempo em que ela própria vive, por também se

⁵⁸ Ibid p. 73

⁵⁹ City of God I, 11. Tradução minha.

tratar de um período de ruptura, de um “fim catastrófico”, nas palavras da autora - o descobridor da importância das origens em sua plena significação.

Agostinho, em *Cidade de Deus* (Livro XII, cap. 20), disse: ‘Logo deve ter havido um início, foi criado o homem, antes do qual nada existia’. Segundo Agostinho, que pode ser a justo título considerado o pai de toda a filosofia ocidental da história, o homem não só tem a capacidade de iniciar como é, ele próprio, o início. Se a criação do homem coincide com a criação de um início no universo (e o que mais isso significa, senão a criação da liberdade?), então o nascimento de cada indivíduo, sendo um novo início, reafirma de tal modo o caráter original do homem que a origem nunca pode se converter inteiramente numa coisa do passado; o próprio fato da memorável continuidade desses inícios na sequência das gerações garante uma história que nunca poderá terminar, porque é a história de seres cuja própria essência é o iniciar.⁶⁰

De certa forma podemos nos questionar se a dissertação não teria influenciado Arendt como contraposição. Ela trabalha na dissertação diversos conceitos que continuarão a ter importância em suas obras futuras, mas com sentidos diferentes. Para chegar a esses novos sentidos Arendt teve de partir da interpretação dada a eles em sua dissertação. Ao perceber que eles não se adequam à nova realidade que experimenta, Arendt desenvolve seus novos significados, montando, algumas vezes, uma verdadeira oposição entre o sentido trabalhado na dissertação e os novos sentidos que explora para antigos conceitos.

Esse é o caso do conceito de liberdade. Arendt abandona completamente a discussão da liberdade como ocorre na dissertação, só retomando-a em sua última obra, *A Vida do Espírito*. O conceito de liberdade que Arendt irá trabalhar durante a maior parte de sua trajetória não decorre do conceito de livre-arbítrio de Agostinho, tal como na dissertação, e que foi o mais trabalhado pelo bispo. Ele guarda mais proximidade com a liberdade que aparece apenas em *A Cidade de Deus*, que está relacionada à ação humana no mundo e não a uma vontade interior.

A relação de Arendt com Agostinho após a dissertação parece se tornar uma relação de influência por oposição. Ela retira o foco da investigação do mundo interior do homem, da consciência, e de sua própria existência - que inspirou a *quaestio* agostiniana, e a qual Agostinho dedicou grande parte de sua obra - para adentrar o reino do mundo exterior, da política. Aqui, cabe nos

⁶⁰ Hannah Arendt. *Compreensão e Política (As dificuldades da compreensão)*. In: KOHN, Jerome. (Org.). *Hannah Arendt Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: editora ufmg, 2008. p. 344

perguntar o que acontecerá com o papel do conceito de início e de nascimento e o sentido atribuído a eles nesta nova fase, quando são rearticulados sob o ponto de vista da relação entre natalidade e política. Esta é a questão que investigaremos nos próximos capítulos.