

O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE E A LIBERDADE COMO AÇÃO POLÍTICA CONFIGURADAS NAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO E HANNAH ARENDT

THE FREE WILL AND FREEDOM AS A POLITICAL ACTION CONFIGURED IN THE WORKS OF SANTO AGOSTINHO AND HANNAH ARENDT

Antonio Augusto Nogueira Matias*

RESUMO

O presente texto trata do tema liberdade a partir dos pensamentos de Santo Agostinho e de Hannah Arendt e tem como propósito estabelecer a diferença conceitual e a relação existente entre os dois pensadores no que diz respeito ao ato de ser livre. Em Santo Agostinho, quando sistematiza a concepção de liberdade no *século V* em meio ao debate com os maniqueus e o pelagianismo; em Hannah Arendt, quando apresenta o totalitarismo hitleriano e a percepção de que o conceito de *livre-arbítrio* agostiniano não é suficiente para explicar a liberdade no século XX. Neste artigo, encontramos duas concepções do *que é ser livre*, mas não as consideramos antagônicas, apenas duas maneiras de compreender *o que é liberdade* em épocas distintas, considerando que o livre-arbítrio agostiniano fala da escolha íntima e pessoal que fazemos, e a liberdade arendtiana significa ação coletiva dos homens no espaço público, ou seja, liberdade política.

PALAVRAS-CHAVE: liberdade; livre-arbítrio; natalidade, política, totalitarismo.

ABSTRACT

This document deals with freedom as a subject of thoughts by St. Augustine and Hannah Arendt and aims to stand the conceptual difference and the connection between both philosophers with regard to the act of being free. St. Augustine systematizes the conception of freedom in the 5th century amid the debate involving Maniqueus and pelagianism while Hannah Arendt presents Hitler's totalitarianism and moreover the perception that the Augustinian concept of free will is not enough to explain freedom in the 20th century. In this article, we find two conceptions of what it is to be free in a non-antagonistic way. In fact, it is two references of understanding what is freedom at different times, considering that Augustinian free will relates to the intimate and personal choice the one makes and Arendtian freedom relates to collective action of people in the public space, also called political freedom.

KEY WORDS: freedom; free will; birth, politics, totalitarianism.

* Doutor em Teologia pela FAJE. Mestre em Ciências Sociais pela PUC Minas. Graduado em Filosofia pela FAJE. E-maisl: augustonmatias@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo provocar uma discussão acerca de dois conceitos de liberdade: liberdade como livre-arbítrio da vontade e liberdade como ação política, contextualizando-os e estabelecendo a distinção entre ambos.

A teoria da liberdade agostiniana surge da disputa e do debate de Santo Agostinho com o Maniqueísmo e o Pelagianismo. O santo doutor contesta a tese dos seguidores de Mani, de que o ser humano traz em sua natureza as essências do bem e do mal e, portanto, o homem não tem o livre-arbítrio da vontade. Em confronto com Pelágio, contesta a ideia do intelectualismo moral dos pelagianistas, que consideram a razão, e não o livre-arbítrio da vontade, como a faculdade responsável pelas escolhas humanas.

O conceito de liberdade, elaborado por Hannah Arendt, tem como ponto de partida o contexto do totalitarismo de Hitler e a perseguição desse regime aos judeus, que foram tirados de suas casas, separados dos seus familiares e amigos. Negaram-lhes o direito de trabalhar, a liberdade de agir e de se expressarem social e politicamente. Sem nenhuma explicação politicamente razoável, os judeus foram confinados nos campos de concentração e condenados à morte. Tal realidade fez com que Arendt repensasse o conceito tradicional de liberdade como livre-arbítrio da vontade e considerasse a liberdade como ação política.

Embora quinze anos os separem, e influenciados por pressupostos filosóficos distintos e contextos históricos diferentes, ambos têm uma preocupação comum, o tema liberdade. Para Santo Agostinho, a liberdade é inata e habita o interior do homem – livre-arbítrio da vontade – o homem nasce livre, e a liberdade é dom de Deus. Para Arendt, a liberdade é empírica e tem origem nas relações dos homens entre si – ação política – liberdade é condição humana, pois apenas o homem torna-se livre e tem consciência de sua liberdade.

O desenvolvimento deste trabalho será apresentado por enumeração: a primeira aborda o conceito de liberdade de Santo Agostinho; a segunda, o contexto do surgimento da teoria e as correntes filosóficas e políticas que influenciaram o conceito de liberdade arendtiano. Em seguida, estabeleceremos a distinção entre liberdade como exercício da vontade e a liberdade como ação política. Por último, faremos as considerações finais.

1 SANTO AGOSTINHO – A DESCOBERTA DA FILOSOFIA E A ADESÃO À SEITA MANIQUEÍSTA

A descoberta que Santo Agostinho faz da Filosofia e da doutrina maniqueísta ocorre no ano de 372 (AGOSTINHO, 2013, p. 25). O despertar pela Filosofia se dá quando o jovem Agostinho, ainda estudante de retórica na cidade de Cartago, lê o diálogo *Hortensius*¹, da obra de Cícero. Sobre essa descoberta, ele diz: “Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro tem uma exortação ao estudo da Filosofia. Chama-se *Hortênsio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições.” (AGOSTINHO, 2013, p. 25). Entretanto, apenas a obra filosófica de Cícero parece não ter sido suficiente para responder às questões sobre o sentido da vida que Agostinho procurava. Buscou também uma resposta religiosa para as suas dúvidas e a encontrou, temporariamente, na seita do maniqueísmo². Segundo Étienne Gilson (2013, p. 140-141), os maniqueístas eram aqueles que

[...] se gabavam de ensinar uma explicação puramente racional do mundo, de justificar a existência do mal e de conduzir finalmente seus discípulos à fé unicamente por meio da razão. Agostinho acreditou por algum tempo que era essa a sabedoria que ele cobiçava.

Essa doutrina que prometia uma resposta racional para os vários questionamentos de Santo Agostinho com o tempo não o satisfazia. No livro *Confissões*³ (III, 6, 10), de forma retrospectiva, ele faz uma crítica severa ao maniqueísmo:

Caí assim nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiados carnavais e loquazes. Havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com a mistura de sílabas do vosso nome, do de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo. Jamais esses nomes se lhes retiravam dos lábios,

¹Segundo Brachtendorf (2008, p. 74), Cícero no livro *Hortênsio* realiza uma defesa da filosofia contra seus detratores, argumentando que aquele que deseja levar uma vida bem-aventurada – “e todos os homens a desejam” – deve filosofar. “O remédio para a alma é, segundo Cícero, a filosofia como amor à sabedoria. Ela é capaz de instruir o homem sobre a nulidade dos falsos bens, desfazer as atitudes errôneas arraigadas e converter a alma para a virtude.”

² “O maniqueísmo é uma religião fundada pelo persa Mani no século III. A doutrina maniqueísta abria amplo espaço para a imaginação e a fantasia. A sua corrente estava mais próxima das teosofias orientais (sapiência divina) do que da filosofia grega.” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 83). Para Nicola Abbagnano (2000, p. 641), o maniqueísmo “é uma mistura imaginosa de elementos gnósticos, cristãos e orientais sobre a base do dualismo da religião de Zoroastro. Admite dois princípios: um do bem ou princípio da luz e outro do mal, ou princípio das trevas. No homem, esses dois princípios são representados por duas almas: a corpórea, que é a do mal, e a luminosa que é a do bem”.

³ Doravante, para as obras de Agostinho, citaremos o nome da obra seguido da numeração que identifica a passagem da citação.

mas eram apenas sons e estrépito de língua. O seu coração estava vazio de sinceridade.

No ano de 383, Agostinho abandona a seita maniqueísta e vai a Roma ensinar Retórica. Um ano depois, ele assume a cátedra municipal de Milão (PESSANHA, 2000, p. 25). Livre do materialismo de Mani, dedica-se ao estudo do neoplatonismo, que lhe fornece uma base metafísica da Filosofia. Em Roma, conhece o bispo Ambrósio⁴ e seguidamente assiste às suas pregações. O contato com o bispo desperta nele o gosto pela espiritualidade cristã, e Santo Agostinho, que desprezava o cristianismo, passa a ser um admirador das epístolas de Paulo. A partir dos escritos paulinos, compreende o homem como um ser marcado pelo pecado e entende que somente a graça de Jesus Cristo pode libertá-lo. Será por intermédio da atenta audição das pregações de Ambrósio e das leituras das cartas de Paulo que Agostinho se converte ao cristianismo. Em setembro de 387, quando tinha 33 anos, ele é batizado e abraça definitivamente a fé cristã (PESSANHA, 2000).

1.1 O PENSAMENTO AGOSTINIANO

A elaboração do conceito de liberdade de Santo Agostinho está intrinsecamente relacionada ao seu encontro com a fé cristã e o embate que ele teve com a seita maniqueísta, que pregava a não responsabilidade dos homens pelos seus erros, uma vez que cada um traz na própria natureza um princípio do mal no seu corpo e um princípio do bem na sua alma. Além de debater com a seita da qual fez parte, ele também discorda de doutrinas defendidas por membros da própria igreja católica, opondo-se à tese do Pelagianismo⁵ que defendia que o homem não precisa da graça de Deus para ser livre. No tópico que segue, iremos tratar do debate de Santo Agostinho com o maniqueísmo e o pelagianismo sobre o tema da liberdade.

1.2 CORRENTES E PENSAMENTOS: CONTRA-ARGUMENTAR

Para refutar as ideias dos maniqueus e pelagianos, Agostinho explica o livre-arbítrio como próprio da natureza humana dada por Deus. O livre-arbítrio é a capacidade racional do

⁴Ambrósio, bispo de Milão do ano de 374 a 397. Destaca-se como um grande pastor, homem de ação e erudito. Escritor fecundo tanto de Teologia quanto de exegese bíblica. Foi mestre de Santo Agostinho e exerceu forte influência sobre ele (REALE; ANTISERI, 2005, p. 74).

⁵“Pelagianismo é uma doutrina do monge inglês Pelágio, que, no início do séc. V, ensinou em Roma e Cartago; em polémica com Santo Agostinho, sua doutrina dizia que o pecado de Adão não enfraqueceu a capacidade humana de fazer o bem, mas é apenas um mau exemplo, que torna mais difícil e penosa a tarefa do homem.” (ABBAGNANO, 2000, p. 749).

homem de decidir livremente entre o bem e o mal. “Toda natureza racional, tendo sido criada com o livre-arbítrio, é, sem dúvida alguma, digna de louvor, caso se mantenha fixa no gozo do Bem supremo e imutável.” (*O livre-arbítrio*, III,13,37). Essa concepção de Agostinho diferencia-se daquelas do maniqueísmo, que nega o livre-arbítrio e pretende fazer recair sobre Deus a responsabilidade do mal e do pecado, defendendo também que Deus, ao criar o homem, o teria criado com a essência do bem e a essência do mal. Isso isentaria o homem de toda a responsabilidade por suas ações (OLIVEIRA, 1995, p. 17). O pelagianismo reconhecia e utilizava a definição de livre-arbítrio agostiniana, mas desvinculava o livre-arbítrio da relação com a graça de Deus (*A graça* (II), I, 13, 27). “Os pelagianos não consideravam o papel da graça divina na salvação.” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 81).

1.2.1 ELABORAÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE DE SANTO AGOSTINHO

Santo Agostinho, ao tratar do tema da liberdade no livro *O livre-arbítrio*, tem como objetivo principal argumentar contra estas duas correntes de pensamento influentes nos séculos IV e V da era cristã: o maniqueísmo e o pelagianismo. Discordando dos seguidores de Mani, o Bispo de Hipona diz que o homem não nasce com duas essências, uma boa e outra má, uma vez que “o mal não é um ser, mas a deficiência e privação do ser” (OLIVEIRA, 1995, p. 16). E o homem, pela sua livre vontade, pode escolher o bem ou negá-lo. Nesse sentido, o livre-arbítrio – ou a vontade livre, enquanto natureza dada ao homem por Deus, é um bem, mas o uso da vontade livre pode tornar o homem mau. Para Santo Agostinho, o homem é dotado de racionalidade e de uma vontade pessoal livre, que em si mesma já é um bem, para que cada ser humano em particular possa discernir que rumo seguir: voltar-se para o Bem supremo, Deus, ou dEle se afastar (mal moral ou o pecado). Tanto mais livre se torna quanto mais se conforma à ordem, submetendo-se a Deus. Em suma, o livre-arbítrio é o sujeito moral. Essa dimensão da autonomia que permite ao homem responsabilizar-se por seus atos simplesmente inexistia no maniqueísmo.

Agostinho divide os homens em duas espécies: “amigos das coisas eternas e amigos das coisas temporais”, e que seguem (dois) tipos de leis diferentes – “uma eterna e outra temporal”. Os homens submissos à lei eterna amam os bens eternos e são felizes, e os submissos à lei temporal são insensatos e estão sob o jugo da lei temporal (*O livre-arbítrio*, I, 15, 31). Os homens submissos à lei eterna construíram a Cidade de Deus e os submissos à lei temporal edificaram a Cidade dos homens. Mas, para Agostinho, o homem, guiado apenas

pelo seu livre-arbítrio, não pode decidir-se pelo bem. Só o homem que ama os bens eternos escolhe o bem. E a decisão pelo bem é graça de Deus. Aqui, temos a refutação a Pelágio, que afirmava a soberania do livre-arbítrio sobre a graça, isto é, afirmava a inutilidade da graça de Deus com relação à liberdade (OLIVEIRA, 1995, p. 290, nota 40). Oliveira (1995, p. 292, nota 46) estabelece uma distinção entre liberdade e livre-arbítrio na obra de Agostinho.

Enquanto, para nós, esses dois termos são quase sinônimos, existe, para Agostinho, clara distinção entre o sentido de *liberum arbitrium* e o de *libertas*. O livre-arbítrio existia no primeiro homem. É por ele que Adão escolheu a via do mal. Mas ao agir assim, ele perdeu a liberdade de agir bem. Segue-se que seus descendentes, deixados a si mesmos, conservaram intacto seu livre-arbítrio, para querer livremente o mal. Mas não mais estavam livres no sentido completo da palavra, porque não possuíam, desde então, a verdadeira e plena liberdade, aquela que Adão possuía – a de usar bem seu livre-arbítrio. Portanto, só há liberdade (“*libertas*”) para Agostinho quando a graça vem se enxertar no livre-arbítrio e este se torna liberdade.

Na compreensão do Santo Doutor, tanto *livre-arbítrio da vontade* (capacidade de escolha entre o bem e o mal) quanto a *liberdade* (escolha do bem) estão relacionados a uma ordem divina. Foi Deus quem deu ao homem a natureza do livre-arbítrio e este somente pode ser livre mediante a graça e a fé em Deus.

Repensando o conceito tradicional de liberdade como livre-arbítrio da vontade, Hannah Arendt considera a liberdade como ação política; no entanto, Santo Agostinho exerce uma forte influência na filosofia arendtiana. Necessariamente retornaremos às obras agostinianas ao falar da liberdade na teoria de Arendt.

2 CONTEXTO DO SURGIMENTO DO CONCEITO ARENDTIANO DE LIBERDADE

O fato de ser judia fez com que Hannah sofresse, desde criança, provocações antissemitas por parte de crianças e de alguns professores da escola primária. De personalidade forte, e encorajada por sua mãe Martha Cohn Arendt, a filha assumiu desde criança e sem drama a sua identidade de judia.

Hannah traz, desde a mais tenra idade, exemplos de militância política da sua família. Os pais eram socialistas e aderiram a um partido ainda ilegal na Alemanha. Sua mãe, Martha Arendt, era uma fervorosa defensora e apoiadora de Rosas de Luxemburgo. Aos 18 anos, inicia sua vida acadêmica, entra na faculdade de Filosofia em Marburg. Desde então, tem

contato com grandes intelectuais, entre eles, podemos citar Walter Benjamin⁶, Hans Jonas⁷, Gershon Schelem⁸. Teve como professores Martin Heidegger e Karl Jaspers – que orientou a sua tese de doutorado, defendida no ano de 1929, com o tema *Die Liebesbegriff bei Augustin* (O conceito de amor em Santo Agostinho).

O engajamento mais efetivo de Hannah Arendt, como teórica política, ocorre somente no ano 1929 e foi provocado pela ascensão de Hitler ao poder. Derwent May (1988, p. 31), outra biógrafa de Arendt, escreve:

De 1929 em diante, disse Hans Jonas, “tornou-se claro que o que enfrentávamos era ascensão do fascismo. E minha grande surpresa ocorreu quando Hannah Arendt, minha velha amiga, emergiu como figura eminente na ciência política. Isso foi essencialmente obra de Hitler. Até então, ela desdenhara a esfera política”.

O envolvimento político de Arendt rendeu-lhe duas prisões. A primeira vez, no ano de 1933, acusada de se envolver com o sionismo, “foi presa e detida durante oito dias para prestar depoimento na chefatura de polícia” (MAY, 1988, p. 32-33). A segunda, mais forte e sofrida, ocorreu sete anos depois da primeira prisão, no dia 23 de junho de 1940 (ADLER, 2007, p. 176) é detida no campo de internação em Gurs (França). Diante dos conflitos, Arendt continua firme e convence um grupo de mulheres a continuarem mobilizadas. Mesmo confrontada com esse inferno, ela não cedeu ao desespero⁹ e tornou-se uma liderança entre as companheiras de infortúnio junto aos soldados franceses e foge de Gurs, por volta de 20 de julho, praticamente um mês depois de ser presa (MAY, 1988).

No campo de concentração nazista, experimentou a extrema falta de cidadania, de liberdade e de sentido da vida. E isso marcou definitivamente a sua produção intelectual e ação política. Segundo Nádía Souki (1998, p. 66), a questão do totalitarismo é o pano de fundo do pensamento político de Hannah Arendt:

É a partir de um movimento que abafa a ação em sua origem e torna os homens supérfluos que é necessário repensar o político precisamente como um antídoto a uma dominação que, rompendo as referências tradicionais (esquerda-direita, capitalismo-socialismo) impõe um novo critério: a liberdade. A questão do totalitarismo é o pano de fundo do pensamento político de Hannah Arendt. De uma certa maneira, o totalitarismo marca tudo e dá relevo ao político arendtiano.

⁶ Filósofo alemão de origem judia.

⁷ Filósofo e sociólogo judeu-alemão.

⁸ Filósofo e historiador judeu-alemão.

⁹ “Hannah estimará mais tarde, em 1941, numa correspondência inédita, ter ladeado a morte todos os dias e ter pensado seriamente em se suicidar.” (MAY, 1988, p. 177).

Para Arendt, o totalitarismo, tanto de direita – da Alemanha de Hitler – quanto de esquerda – de Stalin, são sinais de privação da liberdade individual e coletiva, como também da extinção do espaço público necessário para a discussão da política. Arendt enxergava no totalitarismo uma política de morte porque, nesse governo, todos os direitos dos cidadãos foram usurpados e legados à mão do tirano. Os indivíduos, na “fábrica de morte dos campos de concentração, experimentam primeiro a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais e geral e elementar manifestação da liberdade humana” (ARENDR, 2003, p. 133), para depois serem materialmente negados, tendo suas vidas tiradas. Segundo Newton Bignotto (2003, p. 113-114), “do ponto de vista dos indivíduos, o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada”.

Fazendo uma análise do Totalitarismo, Arendt afirma ser ele uma criação política diferente do poder autoritário. Houve momentos na história em que ocorreu abuso de poder e da autoridade, mas nada que se assemelhe ao totalitarismo. E, para se contrapor ao totalitarismo, é necessário um novo princípio político. Segundo Adriano Correia (2007, p. 28),

o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo, assinalando uma progressiva acentuação da brutalidade, demonstraram que a dignidade humana carece de uma nova garantia em nossos tempos. Para Hannah Arendt, apenas com um novo princípio político podemos conceber a salvaguarda de uma tal dignidade.

Arendt encontrou o novo princípio político, na concepção agostiniana de nascimento como “novo começo” e na experiência greco-romana de liberdade. Nos dois itens que seguem, mostraremos como o pensamento arendtiano parte da categoria de nascimento agostiniana e da tradição pré-filosófica grega para criar uma nova teoria da liberdade como realidade política.

2.1 INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO AGOSTINIANO NA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE ARENDTIANA

Hannah Arendt identificou no pensamento de Santo Agostinho dois conceitos de liberdade. Primeiro, o livre-arbítrio da vontade – dom dado por Deus ao homem – e este por ter nascido livre é capaz de optar por praticar o bem ou praticar o mal. Escolhendo o caminho do bem, ele será feliz; seguindo pela trilha do mal, o homem não terá felicidade. Segundo, a liberdade como ação – novo começo – refere-se a uma interpretação que Arendt faz da

concepção agostiniana de nascimento. Com relação às duas concepções, a filósofa faz uma severa crítica ao conceito de livre-arbítrio e destaca a ideia de nascimento agostiniana como o fundamento da liberdade.

Antes de abordarmos a interpretação que Arendt faz da concepção agostiniana de nascimento, pressuposto básico da sua compreensão de liberdade, faremos uma breve exposição da crítica arendtiana à concepção de liberdade como livre-arbítrio da vontade. Segundo Eugênia Sales Wagner (2006, p. 90),

por uma feliz incoerência foi na própria obra de Agostinho que Arendt encontrou um segundo conceito de liberdade [...]. Assim, nota Arendt, se não fosse a incoerência agostiniana não seria possível encontrar na tradição do pensamento quaisquer referências à liberdade relacionada à política. Em *De Civitate Dei* – o “único tratado político” de Agostinho –, a liberdade aparece pela primeira vez na história das ideias, “não como uma disposição interior, mas como um caráter da existência do mundo”.

2.2 CRÍTICA ARENDTIANA À LIBERDADE COMO LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE

A crítica feita por Arendt à liberdade como livre-arbítrio se dá pelo fato de essa concepção ter influenciado a esfera política. Segundo ela, a liberdade como vontade, que era um problema filosófico trazido à tona por Santo Agostinho no período da filosofia patrística, tornou-se um problema político com alguns pensadores da modernidade, influenciados pela concepção agostiniana, entenderam a liberdade como domínio da livre vontade. Segundo Arendt (2003, p. 211),

os filósofos começaram a mostrar interesse pelo problema da liberdade quando a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com outros, mas no querer e no relacionamento com o próprio eu; em resumo, quando a liberdade se tornou livre-arbítrio. Desde então, a liberdade tem sido um problema filosófico de primeiro plano, e como tal foi aplicada ao âmbito político, tornando-se assim, também um problema político.

No texto “Que é liberdade?”, Arendt levanta três implicações negativas da concepção de liberdade relacionada à vontade e à liberdade interior. Na primeira, a liberdade na tradição antiga não surge da esfera do pensamento, mas da ação do homem, por isso foi uma distorção transpor a liberdade do seu campo original, o âmbito político, para um domínio interno, a vontade (ARENDR, 2003, p. 191). Na segunda, o problema da liberdade na filosofia de Agostinho “foi precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda

assim ser livre” (ARENDR, 2003, p. 193). Essa visão influenciou toda a idade moderna, que separou liberdade de política (p. 197). Por último, sobre a identificação entre liberdade e soberania, escreve Arendt (2003, p. 211):

Devido ao desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade deixou de ser virtuosismo, no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se a soberania, o ideal de um livre-arbítrio, independentemente dos outros e, eventualmente, prevalecendo sobre os outros.

A liberdade arendtiana contrapõe-se à ideia de soberania, uma vez que tal liberdade tem um fim explícito em sua conceituação, qual seja a decisão em última instância¹⁰:

Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (ARENDR, 2003, p. 213).

Arendt buscou na concepção agostiniana de nascimento um ponto de partida para explicar a liberdade. Segundo Stephan Kampowski (2008, p. 148), a liberdade no pensamento de Arendt pode ser entendida como o novo começo – *new beginning* – porque a liberdade não tem causa, ou seja, não é precedida de nada. O que tem causa e precedência não pode ser considerado liberdade.

Nos dois tópicos que seguem, explicaremos primeiro a distinção que Santo Agostinho faz entre criação do homem e nascimento do homem; em seguida, a recepção que Arendt faz da concepção agostiniana de nascimento.

2.2.1 DIFERENÇA AGOSTINIANA ENTRE CRIAÇÃO E NASCIMENTO DO HOMEM

Ao realizar uma reflexão sobre a criação do mundo por Deus, Santo Agostinho faz uma distinção entre a criação do homem e o nascimento do homem. Segundo ele, Deus criou o primeiro homem – *adão* –, mas os nascimentos que ocorreram após essa criação é um legado humano. Considerando que Deus criou apenas um, diz Santo Agostinho:

¹⁰ Para Arendt (2003, p. 212), a “identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio”.

Não é custoso compreender haver sido muito melhor o que se fez, quer dizer, multiplicar apenas a partir de um homem o gênero humano, que havê-lo iniciado por muitos. Ao criar os animais, solitários e solívragos uns em certo sentido, isto é, amigos da solidão, como as águias, os milhados, os leões, os lobos, etc., gregários outros, que preferem viver em clãs e em rebanhos, como as pombas, os estorninhos, os cervos, os gamos e assim por diante, não os fez propagar-se de um só de cada espécie, mas ordenou existissem muitos ao mesmo tempo. Quanto ao homem chamado, por criação natural, a ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. (*A cidade de Deus, contra os pagãos*, XII, 21).

Diante de tal afirmação, cabe-nos perguntar: de que maneira o homem fez multiplicar o gênero humano? Santo Agostinho dá-nos a entender que o gênero humano se fez por meio do nascimento dos homens, que se multiplicaram, construíram um mundo humano, diversificaram-se culturalmente e passaram a viver em sociedades. Ao analisar as sociedades que os homens construíram, Santo Agostinho classificou-as, do ponto de vista místico¹¹, em duas cidades: a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus, como podemos constatar: “O desenvolvimento dessas duas cidades compreende todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e de mortes, que forma o curso das duas cidades.” (*A cidade de Deus: contra os pagãos*, XII, 21).

E diz que, primeiro, foi construída a Cidade dos homens e só depois foi construída a Cidade de Deus, e reafirma a ideia de que as cidades se formaram a partir do nascimento do homem: “Quando ambas as cidades empreenderam seu curso evolutivo por nascimentos e mortes sucessivas, primeiro nasceu o cidadão desse mundo e depois o peregrino do século pertencente à Cidade de Deus.” (*A cidade de Deus: contra os pagãos*, XV, 1, 2).

O nascimento só pode ser compreendido no contexto do drama da criação do homem, pois, juntamente com a expulsão do paraíso (Gn. 3,23), o nascimento é consequência da desobediência a Deus. Logo depois que Adão e Eva foram banidos do paraíso, o livro do Gênesis trata do nascimento de Caim e Abel. Desses nascimentos surgiram a Cidade dos homens e a Cidade de Deus. A edificação dessas cidades representa a criação do mundo totalmente humano.

2.2.2 RECEPÇÃO DE HANNAH ARENDT DO CONCEITO DE NASCIMENTO AGOSTINIANO

Tendo como pressuposto a distinção de Santo Agostinho entre a criação do homem e o nascimento do homem, Arendt elabora o conceito de liberdade. Escreve ela: “Deus

¹¹ Diz Agostinho (*A cidade de Deus: contra os pagãos*, XII, 21) XV, 1,1): “Misticamente, damos aos grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens.”

originalmente criou o Homem (*adam*) – a *ele* –, e não a *eles*. De sorte que a pluralidade dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação” (ARENDDT, 1991, p. 17). A multiplicação dos homens se dá, obviamente, por meio do nascimento, novo-começo. Ao nascer, o homem começa a agir, iniciar algo novo, ou seja, inicia a liberdade. Afirma Arendt, ainda partindo do pensamento agostiniano:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tornam-se iniciativas, são impelidos a agir (*initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia, diz Agostinho em sua filosofia política). Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de alguma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem. (ARENDDT, 1991, p. 17).

Arendt entende que, por meio da criação, Deus criou tudo o que existe no mundo, incluso o primeiro homem (Adão). Os homens, pelo nascimento, por serem recém-chegados ao mundo criado por Deus, não têm outra alternativa senão agir e iniciar algo novo. Arendt (2005, p. 157) define o mundo criado por Deus como *earth* – planeta terra –, e o mundo criado pelos homens como *world* - mundo. E este mundo (*world*), os homens constroem por meio de três atividades fundamentais, que são o trabalho, a obra (ou fabricação) e a ação. A atividade do trabalho move-se no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo e visa tornar a vida mais fácil e longa. Por meio da obra, o homem fabrica os instrumentos e utensílios para transformar a natureza e tornar o mundo mais útil e belo. A atividade da ação diz respeito à política e à liberdade e está relacionada ao fato de que os homens – e não o homem – vivem na terra e habitam o mundo.

No contexto do nascimento do homem, Arendt, estabelecerá uma distinção entre o *birth* (nascimento) e *natality* (natalidade)¹². Ela explica que o nascimento (*birth*) é um novo começo para o mundo (*earth*) criado por Deus e a natalidade é o novo começo do homem para o mundo (*world*) “criado” pelo artifício humano. Enquanto o nascimento é o fato de nascer que inaugura uma vida no planeta terra; a natalidade é um passo dado a mais pelo homem que irá produzir e preservar o mundo que ele recebeu daqueles que o antecederam. Sobre a natalidade, Arendt (1958, p. 17) escreve:

¹² Arendt estabelece a distinção entre as palavras nascimento – *birth* – e natalidade – *natality* -. Essa distinção fica clara na afirmação do livro *The human condition*: “However, of the three, action has the closest connection with the human condition of **natality**; the new beginning inherent in **birth** [...]” (ARENDDT, 1958, p. 9).

O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também suas raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade.

Comentando a distinção que Arendt faz entre nascimento e natalidade, Adriano Correia (2010, p. 813), escreve que,

A natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo.

Newton Bignotto (2003, p. 117) identificou, em várias passagens na obra de Arendt, que a liberdade está vinculada ao nascimento:

Desde seus primeiros textos, passando pelos comentários sobre o fenômeno revolucionário até a sua última obra, *A vida do Espírito*, ela sempre insistiu sobre o fato de que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário que recebemos e esse dom é, segundo ela, idêntico à liberdade: o milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo.

Também Nádia Souki (1998, p. 41), ao tratar do tema liberdade, afirma que Arendt invoca

a autoridade de Santo Agostinho para sustentar sua teoria, pois também em Agostinho, o homem é livre porque é começo. No nascimento de cada homem, esse começo é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir e depois da morte de cada indivíduo. Porque é começo o homem pode começar; ser homem e ser livre é a mesma coisa.

Miguel Vatter (2006, p. 143-144) levanta uma hipótese de que o conceito de natalidade como princípio político arendtiano foi motivado, a partir da interpretação que Arendt fez do totalitarismo:

Fazendo conjecturas sobre a Gênesis do conceito de natalidade de Arendt está correto dizer que ela começou a fazer uso do conceito de natalidade somente depois de ter formulado as linhas fundamentais da sua interpretação sobre totalitarismo,

isso, então, pode indicar que através do conceito de natalidade, Arendt não quis unicamente formular o contra-totalitarismo político, mas pode mostrar que há uma política de vida em oposição ao totalitarismo que é uma política de morte.

Como podemos notar, para Arendt, a concepção de natalidade é um pressuposto básico na elaboração dos conceitos de liberdade e de política. Pela natalidade, cada homem pode iniciar algo novo, que tem o mesmo sentido de ser livre. A liberdade é o poder de ação do homem entre seus pares num espaço público. E ação no espaço público tem o mesmo significado de política. Além da concepção de natalidade, Arendt busca também na tradição grega o outro fundamento da liberdade.

2.2.3 A LIBERDADE NA TRADIÇÃO GREGA

Segundo Arendt, a liberdade, para a tradição grega, era fruto da ação dos homens em grupo e só eram livres na ação, no diálogo, nas decisões que tomavam coletivamente, não se concebia liberdade na esfera individual. Logo, a liberdade, para o pensamento grego, estava relacionada ao mundo exterior e necessitava do relacionamento entre os homens para existir. Para Hannah Arendt (2003, p. 194), “a liberdade necessita ser livre das necessidades da vida, necessita da companhia dos outros homens que estivessem no mesmo estado e também de um espaço público comum – mundo político”. A liberdade e a política, do ponto de vista do cidadão grego, coincidem e estão relacionadas como dois lados da mesma moeda. O homem só é livre quando age politicamente, diferentemente do escravo que se encontrava nessa condição por não ter nenhuma ação na vida pública¹³.

Segundo Arendt (2003, p. 194), a liberdade como conceito não foi alvo de discussão da filosofia grega. Estava ligada ao agir do homem livre na *polis*. “Tanto na antiguidade grega quanto na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político”. Celso Lafer (2003, p. 31) relaciona o conceito arendtiano de liberdade à *polis* grega:

Liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a polis grega. Significa liberdade para participar democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora.

¹³ Diz Arendt (2005, p. 117) que a “política, no sentido grego da palavra, é centrada na liberdade. Liberdade é entendida negativamente como não governado e não ser mandado. E positivamente como espaço que é criado unicamente por homens e no qual os homens se movem entre seus pares”.

Eugênia Sales Wagner (2006, p. 33) também relaciona a concepção de liberdade arendtiana à experiência grega. Ela afirma que a concepção de política de Hannah Arendt “encontra-se assentada na experiência greco-romana que encontrou lugar na Antiguidade”.

De fato, tanto a compreensão de Lafer quanto a afirmação de Wagner de que a política no pensamento arendtiano tem como fundamento a experiência greco-romana, é uma questão a ser observada, pois sempre que Arendt trata da definição de política, ela tem como referência essa experiência. Essa constante volta à experiência greco-romana rendeu a Hannah Arendt a crítica de que ela caminha na contramão dos acontecimentos. “Não estaria lutando contra os próprios fatos, tendo sido esse, inclusive, o motivo pelo qual o seu pensamento foi apontado por alguns como um exercício de nostalgia?” (WAGNER, 2006, p. 33). Mas, segundo Wagner (2006, p. 33),

para Arendt, porém as palavras, tal como aprendeu com Heidegger, guardam os segredos do passado de modo que “usar a palavra *político* no sentido da polis grega não é arbitrário nem artificial [...] De fato, é difícil e mesmo enganoso falar sobre política e seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da antiguidade grega e romana.

Arendt encontrará o fundamento da liberdade como princípio político na concepção agostiniana de nascimento como “novo começo” e na experiência greco-romana de liberdade. Ou seja, o conceito de nascimento agostiniano e a experiência política greco-romana são complementares na teoria política de Arendt.

Esclarecidos os fundamentos dos conceitos de liberdade no pensamento de Santo Agostinho e de Hannah Arendt, resta-nos ainda mais uma questão, que é saber se os conceitos de liberdade como livre-arbítrio da vontade e como ação política excluem-se mutuamente ou se é possível uma relação dialógica entre ambos.

3 A LIBERDADE COMO EXERCÍCIO DA VONTADE E A LIBERDADE COMO AÇÃO POLÍTICA.

Embora Hannah Arendt faça uma crítica radical ao conceito de liberdade como exercício da vontade, ela não o desconsidera, e muito menos nega a sua relevância na tradição filosófica, que teve início na Filosofia Patrística com Santo Agostinho e se estende até os filósofos existencialistas como Nietzsche e Heidegger. No livro *A vida do espírito*, Arendt (2009, p. 263) dedica um extenso volume para tratar da “faculdade da vontade, e por conseguinte da liberdade”. Em síntese, Arendt afirma que há distinção entre a liberdade como

vontade – dos filósofos – e a liberdade como ação política – dos homens de ação. Os filósofos são os pensadores profissionais que querem interpretar o mundo e conhecê-lo. Os homens de ação, e Arendt se coloca nesse grupo, são aqueles que têm compromisso com a liberdade devido à natureza de sua atividade e querem “mudar o mundo” (ARENDR, 2009, p. 467). Segundo ela, somente Montesquieu falou sobre essa óbvia diferença. Escreve Arendt (2003, p. 209):

Montesquieu, que embora indiferente aos problemas de natureza filosófica, tinha profunda consciência do caráter inadequado do conceito de liberdade dos cristãos e dos filósofos para os fins políticos. Para desvencilhar-se dele, distinguiu expressamente a liberdade política da filosófica, e a diferença consiste em que a filosofia não exige da liberdade mais do que o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*), independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu. A liberdade política, ao contrário, consiste em poder fazer o que se deve querer (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* – a ênfase recai sobre *pouvoir*).

Com relação à distinção dos conceitos de liberdade e da inadequação do conceito de liberdade como exercício da vontade para fins políticos, Arendt (2003, p. 192) concorda com Montesquieu e diz:

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da “liberdade interior”, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é portanto, por definição, sem significação política.

Na seguinte afirmação de Arendt (2003, p. 192) – “a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é ação” –, vimos que, se os homens são impedidos da ação, como ocorreu nos campos de concentração alemães, como consequências a política e a liberdade são destruídas.

Arendt (1989, p. 525) entende que a destruição da liberdade como ação política causa a destruição da liberdade interior, pois, quando os homens não têm mais forças ou coragem para (re)agir politicamente e se submetem plenamente ao poder do tirano, como ocorreu nos campos de concentração, “através dessa submissão, ele renuncia à sua liberdade interior, tal qual renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa”.

Entretanto, por mais que se tente destruir a liberdade – interior e de ação –, isso não é possível. Como sabemos, o regime totalitário que momentaneamente tentou impedir a liberdade num passado recente, hoje não existe mais, passou. O máximo que um poder absolutamente dominador pode fazer é retardar a liberdade, mas não tem o poder de extingui-

la. A razão disso é que há nascimentos, novos começos, alvorecer. Escreve Arendt (1989, p. 525):

Nem mesmo os governantes totalitários podem negar essa liberdade – por mais irrelevante e arbitrária que lhes pareça –, porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo.

Uma leitura desatenta e superficial da teoria política arendtiana pode nos levar a concluir erroneamente que Hannah Arendt, ao enfatizar o conceito de liberdade como ação política, negue o conceito de liberdade como vontade interior. Metodologicamente, Hannah distingue estes dois aspectos da liberdade, colocando-os em extremos opostos: de um lado, a liberdade interior dos filósofos e, do outro, a liberdade política dos homens de ação. Mas dialeticamente ela aproxima esses dois conceitos, deixando claro que a liberdade da ação política é condição de possibilidade da liberdade interior. Escreve ela:

o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos. (ARENDR, 2003, p. 194).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto, estabelecemos a distinção entre os conceitos de liberdade nos pensamentos de Santo Agostinho e de Hannah Arendt. Os dois pensadores foram provocados pelos contextos nos quais estavam inseridos a darem uma resposta para o problema da liberdade.

No século IV, Santo Agostinho se deparava com a corrente de pensamento dos maniqueus que negava a teoria do livre-arbítrio e pretendia fazer recair em Deus a responsabilidade do mal e do pecado, pois Deus, ao criar o homem, havia lhe dado essas duas essências. Nesse sentido, o homem não tinha responsabilidade por seus atos, pois é da própria natureza humana ser ao mesmo tempo bom e mau. Santo Agostinho, também, entra em discussão com Pelágio, que pregava uma espécie de "autonomia moral em que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, desprezando a necessidade da graça de Deus" (REALE; ANTISERI, 2005, p. 84).

No século XX, Arendt discute o tema da liberdade a partir do regime totalitário de Hitler, que cerceia a liberdade. Em um resgate histórico e baseando-se em Hannah Arendt,

Reyes Mate aponta três razões pelas quais o totalitarismo destruiu a liberdade como ação política. Primeiro, o totalitarismo não aceita a pluralidade¹⁴, quer dizer, não admite a diversidade cultural, nem discursos e ideias opostas à sua ideologia política. Segundo, destrói o espaço público, aquele em que os homens criam o mundo por meio de suas interações. Por último, nega a liberdade quando impede que os homens expressem suas opiniões, impedindo-os de “começarem de novo”, de “fazerem um novo começo” (MATE, 2006, p. 98). É preciso um novo conceito de política para confrontar o regime totalitário. Daí, Arendt busca na condição humana da natalidade e da pluralidade um antídoto teórico para negar o totalitarismo como sistema político e afirmar que a política é ação e liberdade.

Se, em Agostinho, a liberdade está voltada para o interior, para Arendt a liberdade é exterior e só existe na relação dos homens entre si; a liberdade tem o mesmo significado de pluralidade, pois o homem só existe no plural – homens. A liberdade em Santo Agostinho é *a priori*, inata – dom de Deus, por isso é da natureza do homem ser livre. Para Arendt, a liberdade é *a posteriori* – o homem a adquire no ato do seu nascimento, mas só a realiza através da ação e do diálogo no espaço público.

Para Arendt há dois conceitos de liberdade: o livre arbítrio da vontade e a ação política, eles não são antagônicos, mas dizem respeito a realidades diferentes. Para os filósofos, a liberdade está relacionada ao exercício da vontade; e para os homens de ação (por exemplo, os cidadãos da polis grega), a liberdade é uma realidade exterior e tem o mesmo significado de ação política. Podemos, ainda, dizer que há no pensamento de Hannah Arendt uma relação, mesmo que de subordinação, entre essas duas maneiras de ser livre, pois ela dá a entender que a liberdade exterior é condição de possibilidade da liberdade interior, ou seja, primeiro o homem vive a experiência de ser livre entre seus pares e, somente depois, na intimidade (da sua consciência), se reconhece livre.

Segundo Arendt, da natureza humana não sabemos falar, pois a razão não tem acesso ao “ser” (*nômeno*) do homem. Mas, podemos entendê-lo a partir da sua “condição humana”, aquilo que aparece dele (*fenômeno*). E são características da “condição humana”: o nascimento e a natalidade; o inventar e o reinventar-se (por meio das atividades do trabalho,

¹⁴ Segundo Arendt (1991, p. 188), “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais os homens seriam incapazes de compreenderem-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão existir, os homens não precisariam do discurso o da ação para se fazerem entender”.

da obra e da ação); ser, paradoxalmente, protagonista e antagonista na terra (*earth*), do mundo (*world*) e da história; ser começo, recomeço, liberdade e política.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos, parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo **A cidade de Deus**: contra os pagãos, parte II. Bragança Paulista: Universitária São Francisco. 2008.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo **A graça (II)**. São Paulo: Paulus, 1999.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2013.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo **Del libre albedrío**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1951.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. **Las confissões**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1955.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense, 1991.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2009.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARENDT, Hannah. **The promise of politics**. New York: Schocken Books, 2005.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2008.
- BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. *In*: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de. **Hannah Arendt, Diálogos, reflexões e memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p.
- CORREIA, Adriano. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *In*: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set./dez. 2010.

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

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KAMPOWSKI, Stephan. **Arendt, Augustine and the new beginning**: the action and moral thought of Hannah in the light of her dissertation on St. Augustine. Michigan: EERDMANS, 2008.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MATE, Reyes. **Novas teologías políticas**. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006.

MAY, Derwent. **Hannah Arendt**: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

OLIVEIRA, Nair de Assis. *In*. AGOSTINHO, de Hipona, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Patrística e Escolástica, v.2. São Paulo: Paulus, 2005.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

VATTER, Miguel. Natalivity and Biopolitics in Hannah Arendt. **Revista de Ciência Política**. v. 26, n. 22, Ano 2006.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt**: ética & política. São Paulo: Ateliê, 2006.