

**O Viés Político da tese de
Arendt sobre Agostinho**

Rodrigo Ponce Santos
Doutorando em Filosofia
Universidade Federal do Paraná

Resumo: A tese de Arendt sobre Agostinho (*Der Liebesbegriff bei Augustin / O Conceito de Amor em Agostinho*), apresentada em 1929 e revisada pela autora entre os anos cinquenta e sessenta, é geralmente tomada como obra de juventude e preterida por seus leitores e comentadores. Na contramão dessa tendência, este artigo sugere que possamos encontrar nesses escritos o despontar de temas que serão deslocados pela autora em seus posteriores esforços para iluminar a experiência política. Trata-se então de tecer um comentário geral sobre a tese, indicando possíveis aproximações com os textos da maturidade, sobretudo no que diz respeito a três temas: a revelação de um *ser* singular através da ação; o papel da memória e da narração na constituição de nossa existência; e a confiança como única garantia de nossos acordos e promessas.

Palavras-chave: Arendt; Agostinho; ação; memória; confiança.

**The Political Detour of
Arendt's thesis on Augustine**

Abstract: Arendt's thesis on Augustine (*Der Liebesbegriff bei Augustin / Love in Augustine*) – presented in 1929 and revised by the author between the 1950's and 1960's – is usually taken as a work of youth and therefore neglected by her readers. Against this trend, this paper suggests that we can find in these writings the emergence of themes that will be transposed in later Arendt's efforts to illuminate the political experience. My aim here consists in presenting a general comment on this thesis, indicating its possible similarities with the texts from her maturity, especially with regard to three issues: the revelation of a singular *being* through action; the role of memory and narrative in the constitution of our existence; and confidence as the only guarantee for our agreements and promises.

Keywords: Arendt; Augustine; action; memory; confidence.

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

Grande parte dos leitores de Hannah Arendt toma a análise do totalitarismo como momento inaugural de sua teoria política e tem razões para fazê-lo. A própria autora admitia não possuir interesse pela história ou pela política até 1933, quando os nazistas chegaram ao poder na Alemanha. O choque causado pelo incêndio do *Reichstag* (parlamento alemão) e pelas prisões ilegais a fez sentir responsável e motivou seu engajamento na organização sionista (ARENDR, 2008b: 34-35). Envolvimento que se transformou em tentativa de compreensão, levada a cabo a partir da derrota da Alemanha nazista, em 1945, quando finalmente foi possível observar os acontecimentos com “o olhar retrospectivo do historiador e o zelo analítico do cientista político” (ARENDR, 1985: xxiii).

Contudo, não seria razoável supor que existissem, antes deste acontecimento, questões que a inquietavam e com as quais lidava, um campo teórico dentro do qual se movia e a partir do qual foi capaz de pensar tanto o desastre que presenciou quanto o próprio significado da política? Isto não significa afirmar, contra a própria

autora, que haveria uma preocupação latente com os assuntos humanos; menos ainda que sua compreensão da política, desconcertante para o pensamento tradicional, tenha nascido antes do longo processo de choque e compreensão que teve início com a experiência totalitária. A questão é se este modo de compreender a política não teria sido de algum modo orientado por um exercício intelectual que já era praticado pela jovem estudante de filosofia no ambiente acadêmico alemão dos anos vinte.

Trata-se aqui de avaliar se alguns temas presentes em seu pensamento político maduro – a revelação do *ser* singular através da ação; o papel da memória e da narração na constituição de nossa existência; e a confiança como única garantia de nossos acordos e promessas – podem ser compreendidos à luz de problemas que aparecem em sua tese de doutorado. Consideraremos aqui duas versões do texto: a tradução portuguesa de *Der Liebesbegriff bei Augustin* [O Conceito de Amor em Santo Agostinho, adiante CA], tese defendida em 1929; e a edição revisada para a língua inglesa, planejada e abandonada entre 1958 e 1965, mas publicada postumamente [*Love in Saint Augustine*, adiante LA] ¹. Sem dúvida, o texto está marcado por uma questão e por um estilo que não são imediatamente reconhecíveis como pertencentes ao âmbito de uma teoria sobre a política. É para este caminho enviesado em direção ao político que pretendo chamar a atenção.

¹ Sobre a polêmica em torno da publicação do texto traduzido por E. B. Ashton, veja-se a posição de suas editoras, Joanna Scott e Judith Stark (“Rediscovering Hannah Arendt”. In: ARENDR, 1996), bem como as contestações de Stephan KAMPOWSKY (2008).



A pergunta pelo próprio ser

O problema central na tese de Arendt sobre Agostinho é o da relevância do próximo ou, conforme lemos em sua introdução, o de saber “como a pessoa na presença de Deus, isolada de todas as coisas mundanas, pode ainda estar interessada em seu próximo” (CA/LA: 13/7). Se o verdadeiro amor – o amor da Verdade – é aquele que se dirige a Deus e renuncia às coisas do mundo e às relações que se estabelecem nele, o que pode significar o mandamento do amor ao próximo?

Uma interpretação da tese, na medida em que busca inseri-la no conjunto da obra arendtiana, poderia indicar o embrião de um tema presente de maneira incisiva em seus textos maduros: a *desmundanização*, isto é, a desvalorização do mundo e de suas relações a partir de um ponto de vista absoluto. Neste sentido, pode-se lembrar que a ascensão do cristianismo é considerada por Arendt, sobretudo em *A Condição Humana*, como uma das mais importantes etapas do longo declínio da atividade política, na medida em que a preocupação dos gregos com a imortalidade – conquistada através da participação em uma esfera pública que preservará a glória de seus ditos e feitos – é substituída pela esperança na salvação da alma e na vida eterna. Poderíamos então tomar suas primeiras leituras de Agostinho, ainda carentes de uma tematização específica sobre o mundo público-político, para observar a antecipação impensada da noção de desmundanização.

Contudo, sua apreciação da tradição cristã é mais complexa. Nas palavras de Pablo Bagedelli, se

Arendt enquadra o cristianismo dentro de uma sequência de acontecimentos que vão conduzir à perda do mundo comum e da capacidade de agir dos homens, a autora vai encontrar também na tradição cristã o antídoto para esta fatalidade, a possibilidade de diferenciar-se sobre a qual se enraíza ontologicamente o agir político. (BAGEDELLI, 2011: 9)

Não por acaso, nos momentos em que a questão sobre *quem* somos – uma questão política por excelência, ao contrário da questão sobre a natureza humana, isto é, sobre o *que* somos – surge em *A Condição Humana*, ela aparece atrelada ao nome de Agostinho (ARENDRT, 1998: 10-11; 177). Vejamos, então, se o tema da revelação de nosso *ser* singular através da ação política pode ser compreendida como a retomada – e o deslocamento – de uma questão presente em 1929, bem como se esta conexão entre as obras pode ainda desdobrar-se para iluminar outros temas relevantes no pensamento político arendtiano, tais como a memória e a promessa.

Como dissemos, o amor ao próximo é o problema central da tese. Mas ele aparece enquanto tal somente após um longa tematização do próprio conceito de amor. Este é pensado a partir da *estrutura fundamental do desejo*. Amar é desejar algo que nos faz bem, ou seja, é buscar nosso bem em algo outro. A busca de uma vida boa e feliz está inegavelmente presente em cada um de nós, o que nos leva a duas considerações importantes.

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

Em primeiro lugar, o desejo não é apenas uma entre outras capacidades humanas, mas o modo *essencial* de nossa existência. Compreender a estrutura *fundamental* do desejo é, portanto, o primeiro passo para a compreensão de nós mesmos. Por outro lado, a despeito de encontrar-se em mim tanto quanto nos outros homens, o desejo é sempre particular. A busca da felicidade não possui nenhum significado ou objetivo geral. “Embora todos os homens queiram viver felizes, o que cada um entende como felicidade e quais os bens que a constituem é uma coisa diferente” (CA/LA: 19/10)². O amor é, portanto, uma espécie de retorno a si mesmo, na medida em que todo desejo procura seu *próprio* bem. Enfim, considerando as duas advertências, podemos dizer que embora possa se estender a qualquer pessoa, pois todos somos marcados pelo desejo, a questão sobre o que deve ser amado – que é a questão sobre o próprio *ser* – não interroga o ser humano em geral, mas uma existência particular. Ela é, na formulação agostiniana retomada por Arendt em diversas obras, *quaestio mihi factus sum* [a questão que me tornei para mim mesmo].

Mas o amor torna-se *quaestio* apenas quando alguém se pergunta: ‘O que me faz feliz?’. Pois a pergunta conduz necessariamente à busca daquilo que o constitui, da coisa sem a qual

não poderia viver, ou melhor, viver verdadeiramente. Curiosamente, no entanto, esta essência não designa uma propriedade. Pois se amar é desejar algo pelo nosso bem, “o caráter específico deste bem é o de não ser possuído” (*Idem.*: 17/9). Não podemos perder de vista que, sendo derivada e compreendida a partir do desejo, a pergunta pela essência é marcada pela *falta*. No amor, o homem busca o que não possui. Mais do que isso, ele é justamente aquele que ama, ou seja, aquele para quem a falta é sempre presente. Por isso, nunca encontra-se satisfeito.

É certo que essa insatisfação diz respeito ao caráter fugaz das coisas que encontramos no mundo e que não são, para Agostinho, o objeto apropriado para o amor. “Enquanto desejamos coisas temporais”, explica Arendt, “estamos constantemente sob esta ameaça, e nosso medo de perder sempre corresponde ao nosso desejo de ter” (*Idem.*: 18/10). Mas é o homem que empresta às coisas sua impermanência. Nós, não o mundo, somos marcados pela experiência do *tempo* e pela condição da *mortalidade*.

As coisas duram. Elas serão amanhã o que são hoje e o que eram ontem. Apenas a vida desaparece dia a dia em sua corrida para a morte. A vida não dura e não permanece idêntica. Ela não é sempre-

² A mesma perplexidade aparece em uma anotação de seus “cadernos de pensamento” [*Denktagebuch*], em 1951, desta vez aliada diretamente a uma preocupação a respeito da ação política, ou melhor, sobre a incomensurabilidade dos padrões individuais que se manifesta na ação: “No momento da ação, para nosso desconforto, revela-se, primeiro, que o ‘absoluto’, aquilo que está ‘acima’ dos sentidos – o verdadeiro, o bom, o belo –, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é. Não há dúvida de que todo mundo tem dele uma concepção, mas cada um o imagina concretamente como algo inteiramente diferente” (2002: 132). Este trecho é reproduzido também na coletânea *A Promessa da Política* (2008a; 43).



presente e, de fato, não está nunca presente, pois é sempre ainda-não ou não-mais. [...] O homem mortal, que foi colocado neste mundo (aqui entendido como Céu e Terra) e que deve deixá-lo, agarra-se a ele e assim transforma o próprio mundo em [...] um mundo sujeito a desaparecer com a sua morte. (Idem: 23-24/17)

Arendt chama a atenção para um *duplo conceito de mundo*: aquele criado por Deus (*fabrica Dei*) e o que é habitado e amado pelos homens (*dilectio mundi*). “Quando Agostinho fala da transitoriedade do mundo ele está sempre falando do mundo constituído pelos homens e nunca do mundo como Céu e Terra” (*Idem*: 83/69). Pois tudo o que é criado por Deus, para quem o tempo não existe, é também eterno; mas aquilo que começa a partir dos homens está inserido com eles no tempo e, logo, condenado à ruína.

A transitoriedade da existência humana impede o caminho para a felicidade, ou melhor, o transforma em um caminho infundável – o que não é o mesmo que ser eterno, pois o eterno é sempre o mesmo e o transitório, pelo contrário, nunca é realmente. Ser passageiro não significa apenas fenecer, mas estar de passagem, em movimento. No lugar da plena quietude que possui e mantém aquilo que necessita, encontra-se a dispersão, a agitação constante. O que está em jogo nesta errância é nosso próprio *ser*. “Porque o homem não é autossuficiente e, portanto, sempre deseja algo fora de si, a questão sobre quem ele é só pode ser respondida pelo objeto de seu desejo” (LA: 18). Mas a vida humana não está apenas afastada de seu bem. É preciso compreender a radicalidade dessa *distância*, o imensurável

vazio que nos constitui e que nunca poderá ser preenchido. O homem está marcado por um “isolamento fundamental”, uma separação insuperável em relação ao seu bem, seja ele buscado no mundo (pela cobiça, *cupiditas*) ou em Deus (pela caridade, *caritas*).

Originalmente, ele não é parte do mundo, pois se fosse do mundo, não o desejaria. Para dizer claramente, o homem também é isolado de Deus. Tanto a caritas quanto a cupiditas testemunham o isolamento fundamental do homem em relação a tudo o que possa lhe trazer felicidade, ou seja, uma separação do homem em relação a si mesmo. [...] Na verdade, o fato de que a vida, que é separada do que ela precisa, simplesmente deseja, significa que o homem não é independente e autossuficiente. Seu isolamento original em relação ao seu próprio bem testemunha essa dependência. (CA/LA: 26/20)

Esta condição fundamental de dependência e insuficiência é o que faz do homem um ser desiderativo e impele sua busca. Toda busca sugere algo que possa ser alcançado e sem dúvida podemos obter tal ou qual objeto do mundo e até mesmo vislumbrar um encontro com Deus. Mas os bens mundanos são perdidos, corroídos e levados pelo tempo; e o Bem supremo não será alcançado nesta vida. Pois

não importa o quanto ele [o homem] se aproxima do “bem supremo”, nunca irá se “tornar” o verdadeiro Ser, ou seja, eterno, imutável e autossuficiente. [...] a existência humana consiste em agir e comportar-se de um jeito ou de outro, sempre em movimento, e assim opondo-se

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

de todo modo ao eterno 'permanecer em si mesmo' (permanecere in se). (LA: 53)

Por isso o isolamento da fé, que coloca o homem face a Deus, nunca poderá ser completo e conduzir a uma saída total para fora do mundo, como veremos adiante. A *caritas* nos retira do mundo, mas sempre provisoriamente; ela é uma espécie de morte. Somente um ser autossuficiente poderia alcançar, neste mundo, a absoluta serenidade, a libertação de todo desejo, unidade plena e autossuficiente, sem devir, sem dispersão. É verdade que o eterno manifesta-se em nosso interior, “a ‘localização’ da essência humana” (*Idem*: 26). Porém, “quanto mais ele retirou-se dentro dele mesmo e recolheu seu ‘eu’ da dispersão e distração do mundo, mais ele ‘tornou-se uma questão para si mesmo’ [*quaestio mihi factus sum*]” (*Idem*: 24). Quanto mais questiona-se, mais descobre que seu próprio *ser* é “impenetrável”. Em suma: buscando o *ser*, Agostinho procura a si mesmo, mas o procura naquilo que ele *não é*.

A recordação da origem

Se o homem busca o que ele *não é*, como pode saber o que procura? Se o bem é sempre inalcançável, como pode reconhecê-lo? Onde o encontra? Para Agostinho, este saber está guardado na *memória* e aponta para o passado. “Então, a questão toda neste contexto não se volta para os objetivos e *para onde* eu devo ir, mas para as origens e *de onde* eu vim; não se trata da faculdade do desejo, mas da faculdade da lembrança” (*Idem*: 48).³ A lembrança foge da dispersão recolhendo e reunindo a multiplicidade dos acontecimentos. Este é o sentido da confissão: recolher-se. Tanto no sentido de reunir suas partes – os fragmentos de sua vida – quanto no de voltar-se para si mesmo. Neste retorno, o homem reconhece que não é a causa de sua própria existência e busca sua *origem*, ou seja, aquilo a partir do que sua vida começa e adquire sentido.⁴

O retorno à origem, através da capacidade de *recordá-lo* e *recontá-lo*, é a possibilidade

³ Cumpre notar que a memória e a rememoração da origem, na medida em que enfatiza o vir-a-ser, serve como antídoto para a tradicional preocupação filosófica com o ser-para-morte, que se exprime no desejo e no medo. O trecho da revisão em que Arendt insere pela primeira vez o termo *natalidade* exprime bem essa diferença. “Dizendo de outro modo, o fato decisivo determinando o homem como um ser consciente e rememorativo é o nascimento ou a ‘natalidade’, isto é, o fato de que nós entramos no mundo através do nascimento. O fato decisivo determinando o homem como um ser desiderativo é a morte ou a mortalidade, o fato de que nós devemos deixar o mundo na morte” (LA: 51-52).

⁴ Segundo Arendt, a percepção do retorno como algo que remete à ideia de *criação* testemunha aquilo que é mais propriamente cristão no pensamento de Agostinho, em contraposição às influências do estoicismo e do neoplatonismo. Na cosmologia grega *não existe nem fim, nem começo*; portanto, também *não existe a origem* como algo distinto daquilo que é originado, algo a partir do qual outra coisa começa e adquire sentido; e *não existe retorno* propriamente dito, uma vez que a parte nunca está separada do todo. Na tradição cristã, diferentemente, o ser eterno está separado do mundo, transcendendo-o como sua origem e razão (LA: 74-5). *Daí que imitar, no sentido em que doravante o tomamos, não seja apenas copiar um modelo, mas refazer a criação, criar novamente*. Como sintetizam Clarke e Quill: “a faculdade de provocar novos começos, de criar novos mundos, requer uma cosmologia que não esteja fundada no pensamento grego” (2009: 258).



especificamente humana de não apenas ser-dado, mas de *existir* realmente. “A diferença entre ‘a espécie racional de seres mortais’ e as outras coisas criadas, tais como ‘bestas, árvores e pedras’, é que os primeiros possuem consciência, conseqüentemente memória, e, portanto, podem retornar à sua própria origem. Somente na medida em que esta reconexão é estabelecida pode-se dizer que uma coisa criada *é verdadeiramente*” (LA: 51). Tal possibilidade pode ser relacionada ao que aparece mais tarde na obra arendtiana como a capacidade de *imaginar*, isto é, de ‘desgrudar-se’ das coisas tal como se apresentam imediatamente, recompondo e dando a elas um novo sentido. Como diz Arendt no texto sobre Isak Dinesen, em *Homens em Tempos Sombrios*: “A falta de imaginação impede as pessoas de ‘existirem’” (2008c: 107). Isto significa que a imaginação, a capacidade de recontar uma história, recria a nossa própria vida. Evidentemente, não a vida biológica a qual estamos desde sempre e inextricavelmente ligados, mas uma vida especificamente humana, “o ‘momento entre o nascimento e a morte’”, segundo Julia Kristeva, “contanto que isto possa ser representado por uma *narrativa* e compartilhado com os outros homens. [...] Essa é uma reformulação soberba de suas leituras iniciais de Agostinho” (2001: 7-8).

Recontar sua própria história é montar o quebra-cabeças da vida, ou melhor, é reunir fragmentos dispersos em uma composição original. Ninguém pode criar a si mesmo, nem às circunstâncias de sua vida. Mas pode *recolher-se*, criando uma história que garanta àquilo que foi dado gratuita e fortuitamente um sentido, uma identidade. Nas palavras de Agostinho citadas na tese, “os compostos *imitam* a unidade pela

harmonia das suas partes e *só existem* na medida em que alcançam essa unidade” (*Apud* CA: 72, minha ênfase). Assim, o homem redime sua falta, sua insuficiência e dispersão, *imitando* uma espécie de unidade fundamental. “Através dessa concentração mental que o salva da ‘distração’, isto é, de perder-se de um momento a outro, o homem se aproxima do sempiterno ‘hoje’, o absoluto presente da eternidade”, na medida em que a memória “dá unidade e integridade à existência humana” (LA: 56, minha ênfase).

Mas onde começa a vida? A lembrança mais remota é a recordação da infância ou, ainda antes, as histórias de um período que o próprio homem não recorda, mas que lhe foram transmitidas por outros homens. Não por acaso, Agostinho inicia o percurso das *Confissões* com as primeiras memórias da vida terrestre. Nas primeiras páginas do Livro I, intitulado “A infância”, ele escreve:

Que pretendo dizer, Senhor meu Deus, senão que ignoro donde parti para aqui, para esta que não sei como chamar, se vida mortal ou morte vital. Receberam-me na vida as consolações da Vossa misericórdia, como ouvi contar aos pais da minha carne, de quem e em quem me formastes no tempo, que eu de nada disto me lembro. (AGOSTINHO, 1973: 28)

E segue descrevendo as dádivas da amamentação, seus primeiros risos e expressões. “Destas minhas ações *me informaram e acreditei*, porque assim o vemos fazer às outras crianças, pois nada me lembra do meu passado decorrido nesse tempo” (*Idem*: 29, grifo meu). O que está antes, na ordem do tempo, é o mundo e as pessoas que o receberam nele, aqueles que

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

o *criaram*. “Posto que o homem não criou a si mesmo no mundo, mas encontrou-se nele, ele é fundamentalmente ‘depois’ – depois do mundo em que ele vive e também, neste sentido específico, depois de seu próprio ser” (CA/LA: 81/68).

Agarramo-nos ao mundo por causa de sua permanência, porque estava antes e continuará depois de nós. Uma vez lançados, acostumamo-nos a ele pela força do *hábito*, o primeiro remédio contra a transitoriedade da vida. “O hábito é o eterno ontem e não tem futuro. Seu amanhã é idêntico a hoje” (LA: 83). Somente porque podemos estabilizar nossas vidas de tal maneira é que este mundo torna-se *habitável*. Contudo, para Agostinho, amar o mundo e aquilo que criamos nele é a cobiça (*cupiditas*), o amor do falso antes, da falsa origem, do falso ser. Pois amando o mundo, ama-se aquilo que é criado e não o Criador. Nesse caso, o homem ama apenas a si mesmo, pois ele é quem constrói e habita, ainda que só o faça a partir da obra divina. “É por isso que o orgulho é a imitação perversa da grandeza de Deus, pois ele faz o homem imaginar que ele próprio é o criador” (*Idem*: 81).

Aqui chegamos à compreensão de que o duplo conceito de mundo – a *fabrica Dei* e o *dilectio mundi* – corresponde a uma *dupla origem* e, portanto, a uma dupla noção do que significa a *criação* ou o *começo* de algo. De um lado, o início (*principium*) da criação em Deus: a origem absoluta e eterna; de outro, o início (*initium*) do homem e do tempo, bem como nosso aparecimento entre os homens pelo nascimento (*generatio*): a origem na contingência das relações mundanas. Essa distinção será de extrema

importância para o pensamento político de Arendt na maturidade, na medida em que ao início do homem ela agregará o conceito de *natalidade* e a ênfase no poder de começar algo novo. Na revisão da tese ela escreve:

[...] o início que advém com o homem impede o tempo e o universo criado como um todo de girarem eternamente em ciclos sobre si mesmos, sem nenhum propósito e sem que nada de novo aconteça. Logo, foi por causa da novitas que o homem foi criado. Porque o homem pode saber, ser consciente e relembrar seu “início” ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e promulgar a história da humanidade. (*Idem*: 55)

Lembremos outra referência a Agostinho que aparece alguns anos depois, em *Entre o Passado e o Futuro*, quando Arendt utiliza uma parábola de Kafka para pensar a posição do homem no tempo como uma ruptura do *continuum* e, portanto, como um novo início:

Apenas porque o homem é inserido no tempo e apenas na medida em que defende seu território, parte-se o fluxo indiferente do tempo; é essa inserção – o início de um início, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, focalizando-se sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem. (ARENDRT, 1961: 11)

A formulação repete-se também em *A Condição Humana*:

Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente,



todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse pela faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (ARENDT, 1998: 246)

Mas permaneçamos ainda no interior da tese, a fim de notar em que consiste esta capacidade iniciadora. Dissemos que o homem busca o *ser* pelo exercício da memória. Mas é evidente que a memória não *cria* a própria origem; ela a *recorda* ou *imita*. Portanto, é preciso considerar o *limite* dessa capacidade iniciadora, marcada justamente por aquilo que o homem *não é*, o que não criou nem pode escolher. Pois o homem não trouxe a si mesmo à existência e não pode fazer nada sem retirar seu produto de algo previamente dado; “faltalhe o verdadeiro poder criativo, que é ao mesmo tempo o puro Ser” (*Idem*: 81-2). A importância do *initium* só pode ser avaliada se não perdemos de vista sua *oposição* em relação ao *principium*, ou seja, se não o tomamos como um início absoluto. “Tudo o que tem um início, no sentido de que uma nova história começa com isto (*initium*, não *principium*), deve também ter

um fim e, portanto, não pode verdadeiramente ser” (CA/LA: 72/ 55)⁵.

Como ser incompleto, o homem deve *imitar* sua origem. Mas, como dissemos, esta origem é dupla. Ele pode imitar – e amar – Deus ou o mundo. Amar o mundo é imitar no modo da *comparação* e da *distinção*. Neste registro, não há um ponto de vista exterior, nem um denominador comum que possa igualar os diferentes. Marcados pela transitoriedade e pela finitude de sua existência concreta, os homens são pura diferença, isto é, não são sempre os mesmos nem idênticos uns aos outros. Amar a Deus, pelo contrário, é amar *como* o Criador ama todas as coisas: *indiferentemente*. Assim, o homem coloca-se fora do mundo e não reconhece as coisas e as pessoas em seu valor intrínseco. “Este ‘fora do mundo’, como a morte, faz de todos o mesmo, porque o desaparecimento do mundo remove a possibilidade de vangloriar-se, que vem precisamente da mundanidade do indivíduo em comparar-se com os outros” (LA: 79). É desta perspectiva absoluta que o mundo e suas relações são desvalorizadas. No entanto,

[...]a igualdade é a meta, a perfeição que nunca pode ser alcançada. O que permanece possível para o homem é a semelhança

⁵ Decorre daí uma *tensão* que permanecerá pujante e insolúvel no pensamento arendtiano e se revela, penso eu, no conjunto de distinções que ela utilizará para pensar a ação política (público x privado; mundo x natureza; poder x violência; etc.). Em todas elas, o ato inaugural que compete aos homens torna-se compreensível apenas pela oposição a um domínio absoluto e independente de decisões humanas. Não será possível desenvolver essa minha intuição nos limites desse artigo, mas caberia avaliar sua consistência em oposição ao que afirma Roberto Esposito, em um artigo intitulado “¿Polis o comunitas?”. Ele lamenta que, na medida em que passa a considerar a capacidade iniciadora do homem a partir da referência à *polis* grega, “a dupla origem agostiniana [...] funde-se em uma origem única”, ou seja, no pensamento maduro de Arendt, “a origem grega da política terminará por perder aquela enigmática ‘dobra’ entrevista por e em Agostinho, ou será reduzida à simples antítese entre ‘público’ e ‘privado’” (ESPOSITO, 2000: 124).

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

sempre crescente. O objeto da assimilação é Deus enquanto Ser Supremo, o Ser puro e simples, que faz esvanecer todas as distinções individuais [...]. No desempenho dessa imitação, que na realidade é a negação absoluta do “eu” encontrado no mundo, o homem compreende sua existência como o inteiramente oposto a Deus, expresso na impossibilidade da igualdade entre ele e Deus. [...] É apenas aqui, em seu elegido amor pelo Criador, que a criatura enxerga suas limitações e sua extrema inadequação à exigência que reside no [fato de] ser criado por Deus [...]. Essa exigência, junto com a impossibilidade de seu cumprimento, indica a dependência do homem em Deus e encontra uma expressão concreta na lei e na impossibilidade de sua observância. (Idem, 80, minha ênfase)

A lei aqui referida é o mandamento colocado no coração dos homens, à qual somos chamados pela consciência: não cobiçarás. Ou seja, não buscarás a salvação neste deserto inóspito que é o mundo. Escutando a voz da consciência, o homem é isolado dos outros homens e posto para fora do mundo, na presença de Deus, o único que pode julgar-lhe mesmo quando não fala, não age, nem demonstra seus sentimentos. Lembra Agostinho, no *De Magistro*, que Cristo condena os hipócritas e pede que as orações sejam realizadas em lugares fechados, ocultos (Mateus, 6:6), “expressão que significa o espaço secreto da alma”, o “templo da mente” e o “íntimo do coração” (AGOSTINHO, 1973: 324). Arendt, por sua vez, ressalta o afastamento do mundo que marca esse encontro com Deus. “O ‘homem interior’, que é invisível aos olhos mortais, é o lugar apropriado para a obra de um Deus invisível. O invisível homem interior, que é um *estranho*

no mundo, pertence ao Deus invisível” (LA: 26, minha ênfase).

Mas o mergulho em seu interior revela um abismo imperscrutável. A ponte entre sua existência concreta e sua essência nunca pode ser atravessada. A lei é inexequível. “O homem é incapaz de cumprir essa lei, isto é, de manter-se puro frente às tentações que residem no ‘ser do mundo’, que é necessariamente ‘ser depois do mundo’.” (Idem:I: 86).

A redenção através do mundo

Finalmente chegamos ao problema da relevância do próximo, cerne da tese de Arendt sobre Agostinho. Na medida em que busca a si mesmo nos termos da propriedade e da autossuficiência, a *quaestio* não poderia senão levar a “um ideal de isolamento absoluto e independência do indivíduo em relação a tudo o que lhe é ‘exterior’ e sobre o que não tem poder”, o que comprometeria todo contato com o próximo e com o mundo (CA/LA: 43/41). Contudo, porque Agostinho nunca teria negado que nossa existência concreta é marcada por relações mundanas, elas tornam-se para ele motivo de real perplexidade. Como observa Joanna Scott: “Ele ‘raramente’ fala no que Arendt denomina a ‘hipérbole’ da dissolução de indivíduos em ‘membros’ antropomórficos do Corpo de Cristo. Ela o aplaude por sua ‘grande sanidade’. Como ela, Agostinho prefere ‘a ambiguidade de seres humanos no mundo’” (2010: 26). Daí que Agostinho procure “articular, unir, neste mesmo contexto, o amor do próximo, que para o cristianismo é a possibilidade específica de ter uma relação com o mundo, mesmo na



ligação a Deus” (CA/LA: 43/41). Como já foi enfatizado, esta ligação a Deus nunca é completa. O que significa que o homem nunca preenche seu vazio, que ele nunca torna-se o ser simples e onipotente, pois nunca abandona definitivamente esse mundo – ao menos enquanto permanece vivo. Mas estar atado ao mundo e condenado a estabelecer relações não conduz ainda a uma apreciação positiva do outro, nem explica porque deve-se amá-lo *como a si mesmo* (Mateus, 22: 39) e o que isto significa.

A resposta, apresentada na terceira e última parte da tese de Arendt, aponta para uma *fé comum*, o compartilhamento de uma crença que torna a todos companheiros. Este algo em que se acredita não está dado no mundo, mas é uma possibilidade, no fundo, “a mais radical de todas as possibilidades disponíveis para a existência humana” (CA/LA: 152/98). Não é, portanto, a crença ou o compartilhamento deste ou daquele fato sobre a nossa existência, como é o caso de todas as comunidades na medida em que essas associações isolam uma determinação ou definição específica. Também não se trata de um cálculo, pois o *como* do mandamento, explica Roy Tsao, “implica algo mais do que uma equivalência no grau ou na magnitude do amor a ser dirigido ao próximo e a si mesmo”. Antes, ele revela uma “comunalidade ontológica” (2010: 42). Por isso, a *comunidade da fé* “exige o homem por inteiro, tal como Deus o exige” (CA/LA: 152/99) e é somente na radicalidade dessa exigência que o outro – qualquer outro – pode ser visto como companheiro. Mas como isto pode ser assim, se a fé leva à renúncia e ao isolamento de cada ser particular diante de Deus?

O amor ao próximo só pode ser compreendido a partir de *outra concepção da fé*, que não deriva da busca pelo *próprio ser*, realizada pelo indivíduo isolado, mergulhado em seu interior e descoberto enquanto criatura diante do Criador. Trata-se da busca pelo *ser do homem entre os homens*. Se no primeiro caso o retorno à origem o leva para fora do mundo, agora seu passado mais distante permanece no registro histórico e mundano. A fé, neste sentido, está relacionada a “um fato histórico, concreto”, “uma realidade histórica preexistente” (CA/LA: 153/99), a saber, a vinda de Cristo ao mundo e sua morte redentora. A fé, portanto, também possui duas faces: por um lado, isola o indivíduo; por outro, seu objeto (a redenção) é anunciado pela vinda de Cristo ao mundo habitado pelos homens.

Por um lado, a fé, no face a Deus, libera todo ser particular do seu encadeamento no mundo; por outro lado, é no mundo que constituem que o anúncio da salvação chegou aos homens. [...] O passado continua a agir na impossibilidade de isolamento total pelo crente, que não pode agir por si mesmo (separatus), mas apenas com os outros ou contra eles. Mesmo tornado estranho no mundo, continua a viver no mundo, e, tal como o próprio Cristo veio ao mundo, o seu ser para Cristo depende também da conversão do mundo em corpo de Cristo [...]. (CA/LA: 160-163/105-107)

A salvação em Cristo e sua amplitude só fazem sentido porque o mundo humano está alicerçado em outro fato histórico: a descendência comum de Adão. Mais importante do que a crença na história narrada no Genesis, tanto para os fins

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

deste artigo quanto para os desdobramentos do pensamento arendtiano, é o sentido dessa narrativa. Pois ela faz ver aquele que seria o ‘fundamento’ da igualdade entre todos os homens.

Este parentesco cria uma igualdade, que não é de características nem de talentos, mas uma igualdade de situação. Todos compartilham o mesmo destino. O indivíduo não está sozinho nesse mundo. Ele tem companheiros de destino (consortes), não apenas nesta ou naquela situação, mas em toda a vida. A vida inteira é considerada como uma situação submetida a um destino, a situação da mortalidade. É sobre ela que se funda o parentesco de todos os povos e, ao mesmo tempo, sua associação (sociedades) (CA/LA: 154-5/100).

Nossa descendência comum é a proveniência no *pecado*. O que não deve ser pensado como erro ou culpa que poderiam ser evitados, mas nos termos de uma *carência constitutiva*. O que compartilhamos é essa *falta*, contada através do mito do pecado original e manifesta na condição da *mortalidade* e *temporalidade*, mas também na *dependência recíproca* que se mostra “na troca, no gesto

de dar e de tomar, graças ao qual os homens vivem uns com os outros” (CA/LA: 155-101). O que nos reúne é desde sempre um *dever* para com os outros, uma *obrigação* mútua.⁶

Trocamos, damos e recebemos acreditando que nossas promessas e acordos mútuos serão cumpridos. É nisto em que se baseia toda vida em comum. Mas é preciso atentar para a dimensão desse gesto. Ele não se apoia em uma certeza (como é o caso dos raciocínios, nos quais se acredita tão logo sejam demonstrados e compreendidos), mas na pura *confiança*, no crer enquanto “dar crédito” (BAGEDELLI, 2011:14). É a mesma confiança que se encontra em todas as nossas narrativas e lembranças, como as histórias da infância que “me informaram e acreditei” (AGOSTINHO, 1973: 25). Nas palavras de Françoise Collin, a influência agostiniana cria

uma concepção complexa e original do político [...], que excede as condições do contrato e necessita de um voto de confiança, uma “fé jurada”, guardiã indispensável do vínculo, uma fé que se compromete com a indecidibilidade do

⁶ Aqui minha interpretação reverbera as palavras de Roberto Esposito sobre a noção de *communitas*: “Que ‘coisa’ tem em comum os membros de uma comunidade? É verdadeiramente ‘alguma coisa’ positiva? Um bem, uma substância, um interesse? [...] o sentido antigo, e presumivelmente originário, de *communis*, devia ser ‘quem comparte uma carga (um cargo, um encargo)’. Por tanto, *communitas* é o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, senão justamente por um dever, uma dívida [...]. uma falta, um limite que se configura como uma obrigação” (2003: 29-30). O próprio Esposito afirma, em “¿Polis o comunitas?”, que a tese de doutorado seria o primeiro momento – retomado apenas em suas lições sobre a filosofia política de Kant – em que Arendt se aproximaria de modo radical de um pensamento da comunidade baseada em uma falta originária (2000: 122-124). Resta a tarefa de pensar mais detidamente a relação entre a *communitas* e a noção de *carência constitutiva* que extraímos da tese de Arendt.



tempo e não com a garantia da eternidade.
(COLLIN, 2000: 95)

Podemos agora compreender como se dá a articulação entre as duas concepções da fé na leitura que Arendt faz de Agostinho. Colocando-se como criatura diante do Criador, o indivíduo reconhece a insuficiência da vida mundana e a radicalidade de sua dependência. Esta falta revela-se então, a partir de nossa dependência recíproca, como uma falta compartilhada. Somos todos participantes na *comunidade do pecado*, “e é somente sob a condição da preexistência da comunidade que a revelação é possível” (BAGEDELLI, 2011: 12). Contudo, a redenção não é a negação desta condição e a concomitante saída para fora do mundo. Ela é, pelo contrário, a participação em uma nova comunidade. *A fé nas relações humanas, nossa confiança recíproca, é ao mesmo tempo o que confirma nossa dependência e o que permite transformá-la.* Assim, a falta inevitável é imitada, recordada, tornando-se livremente escolhida e recebendo um *novo sentido*; a geração (*generatio*) torna-se regeneração (*regeneratio*). A própria condição da mortalidade é reinterpretada, ou melhor, tornada compreensível. A finitude segue sendo nosso destino comum e inescapável, mas não é mais uma lei da natureza, podendo ser interpretada *singularmente*, conforme a conduta: é boa para os justos e má para os perversos. “O que uma vez foi necessário pela geração tornou-se agora um perigo envolvendo uma decisão, de uma maneira ou de outra, sobre ele – o indivíduo” (*Idem*: 167/110). Embora esteja disponível e deva ser anunciada a todos, trata-se sempre da salvação *deste* homem.

Fé no mundo comum

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Brasília, vol 2, nº 2, 2014.

A tensão presente na tese entre o ser-isolado diante de Deus e o ser-conjunto dos homens pode ser remetida a uma preocupação constante no pensamento arendtiano, que consiste em compreender o caráter plural do fenômeno político, em oposição a universalidade e univocidade que dominam os discursos da teologia, da filosofia e das ciências de modo geral. Como ilustração, podemos citar as palavras inaugurais de uma pesquisa intitulada *Introdução na Política*, realizada em meados dos anos cinquenta:

A política se baseia no fato da pluralidade humana. Deus criou o homem, mas os homens são um produto humano, terreno [...]. A filosofia e a teologia, visto que se ocupam sempre do homem e que suas afirmações só estariam corretas se existissem um ou dois homens ou apenas homens idênticos, não encontraram nenhuma resposta filosófica válida para a pergunta: O que é a política? Ainda pior: para todo pensamento científico – para a biologia e a psicologia, como para a filosofia e a teologia – só existe o homem, da mesma forma como para a zoologia só existe o leão. (ARENDDT, 2008a: 144)

Pareceria então que, em vez de escaparmos da leitura da tese a qual fizemos alusão no início, apenas acrescentamos à noção de desmundanização a de universalidade do Homem, ambas marcando traços antipolíticos do cristianismo que seriam compartilhados com as ciências. A caridade cristã que, como Deus, ama todas as coisas indiferentemente, poderia ser substituída por qualquer outro ponto de vista universal na filosofia, na biologia ou na psicologia, sempre em detrimento da particularidade das relações que os homens estabelecem no mundo. Mas

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

nosso percurso demonstrou que o problema que Arendt encontra em Agostinho é ainda mais complexo e instigante.

É verdade que, para o cristão, este mundo é o lugar onde os homens foram lançados e não estão em casa, o deserto que se deve atravessar para alcançar a vida verdadeira. Por isso a caridade exige outra relação com o mundo, em que este não é visado com interesses particulares, mas de uma perspectiva extramundana. É verdade também que Natureza e História, como ela escreverá cerca de vinte anos depois da tese sobre Agostinho, em *Origens do Totalitarismo*, aparecem para os regimes totalitários como o *bem supremo* a partir do qual todas as relações humanas são ordenadas, desvalorizando as relações humanas e impossibilitando qualquer encontro entre homens isolados e tomados sem distinção. Mas em um texto de 1953, chamado “Os ex-comunistas”, apesar de afirmar que a doutrina do utilitarismo político esteve “profundamente encravada em toda a nossa tradição de pensamento político”, Arendt sustenta que “num aspecto decisivo, todas essas [doutrinas políticas e teológicas] se diferenciavam dos novos fins ideológicos de nossos novos políticos totalitários: não eram fins a ser imediatamente atingidos pelos homens, e não seria possível demonstrar sua existência em qualquer forma tangível” (2008b: 411). Embora deva ordenar todos os bens terrestres, Deus, o *summum bonum*, não pertence a este mundo e continua separado dele como critério a partir do qual os homens devem organizar suas vidas.

Por isso a questão tomada por Arendt na investigação sobre Agostinho é ainda

como posso (ou como devo) viver *neste mundo*. O encontro com Deus desvaloriza o mundo, mas não o destrói. Pelo contrário, a salvação depende da participação em uma comunidade de fé, isto é, do encontro com os outros homens e de sua mediação. “Ele está no meio de nós”, professam os cristãos. É neste *entre* que se encontra a verdade, o verdadeiro *ser*. O fato de que a redenção depende do encontro com o próximo parece indicar algo essencial, que não deve passar despercebido: *o ser-comum é constituidor de verdade, fiador da realidade; somente através dele o homem pode encontrar sua origem, (tender a) ser quem ele é*. Pois se a carência nos constitui, o pecado da solidão é permanecer nessa falta de sentido.

Entretanto, pode-se considerar que a comunidade cristã, na medida em que impede a vanglória, isto é, a comparação e a distinção entre os homens, retira também algo que Arendt considera essencialmente político, a saber, a capacidade de diferenciar-se e de mostrar sua singularidade, revelando *quem* alguém é. Pois na assimilação a Deus encontra-se o *que* cada um realmente é, porém nisto todos somos iguais. Mas podemos encontrar, ainda no interior da tese, o indício da preservação de uma capacidade distintiva. Ela diz respeito à noção de *encarnação*, o fato de que a salvação é anunciada mediante um fato histórico que coloca Deus – o verdadeiro *ser* – entre os homens. Para Julia Kristeva, se Arendt conduz a pergunta sobre *quem* somos para o campo da política, isto seria “a própria – na verdade a única – realização moderna da herança cristã da encarnação. Se o ‘quem’ está no mundo, se ele é encarnado, o quem deve inevitavelmente ser político” (2001: 56). Também para



Françoise Collin, a encarnação de Cristo indica uma conjunção entre o único e o comum – ou poderíamos dizer, entre a singularidade e a pluralidade – que é irreduzível a toda totalização” (2000: 86-87).

Não se trata, evidentemente, de teologizar o pensamento político arendtiano, mas de indicar o modo como ela encontra em Agostinho temas e problemas que lhe parecem caros à compreensão do mundo público-político. Recordemos que a própria autora defende sua tese como “uma pesquisa de interesse puramente filosófico” (CA/LA: 11/6) e que Karl Jaspers, seu orientador, a recrimina por certa “violência” ao texto de Agostinho (ADLER, 2007: 90). Parece coerente, além do mais, afirmarmos que a pergunta pelo próprio *ser* foi mais tarde transformada por Arendt e reconduzida ao plano da política. Como escrevem Barry Clarke e Lawrence Quill (2009: 262), a ação no espaço público será para Arendt – a partir de Agostinho, mas diferentemente dele – o que responde à *quaestio*. De um ponto de vista político, segundo Bagedelli (2011: 13), a busca pelo *ser* singular não começa por uma questão colocada pelo indivíduo a si mesmo (‘quem sou?’), mas por uma pergunta feita a ele pela comunidade que o recebe (‘quem é você?’).

Em termos semelhantes, Dana Villa diz que “o *sentido* da ação política reside em sua capacidade de prover o mundo *com* sentido [...]. Ao fazer isto, a ação política redime a existência humana e facilita a reconciliação com a mortalidade” (VILLA, 1996: 11). Mas esta redenção nunca é definitiva; ela não aponta mais para a vida eterna (o *ser* sempre o mesmo, para o qual não existe a passagem), mas para a imortalidade (o

permanecer no tempo). Ora, o que possui uma relativa permanência no tempo é o mundo construído e habitado pelos homens. Deste modo, como afirma André Duarte, o que se acrescenta ao pensamento político de Arendt é uma reflexão e uma apreciação mais positiva sobre a durabilidade do mundo.

O que Arendt somente reconheceu muito mais tarde, quando ela efetivamente comprometeu sua reflexão com as questões centrais da política, é que o problema destas formulações agostinianas [sobre a insuficiência do amor pelo mundo] reside já nas premissas sobre as quais elas estavam assentadas, ou seja, as premissas de um supremo desinteresse pelas coisas do mundo comum e de que o próprio mundo, enquanto artefato humano, não poderia durar para sempre. (DUARTE, 2003: 6)

Assim, a novidade que permite a Arendt construir seu pensamento político orientado pelo *amor mundi* é que o mundo, ao avesso do que ensina a doutrina cristã, torna-se um objeto apropriado para o amor. Mas como é possível pensar que o mundo construído pelos homens não seja mais tocado por sua impermanência e resista à futilidade da vida? Pois o caráter efêmero de nossa existência não deixa de ser considerado por Arendt. Pelo contrário, a *vida* é frequentemente tematizada em seus escritos como aquilo que não tem permanência e que não produz nada durável. Além do mais, acrescenta-se à noção de finitude e transitoriedade da vida humana, que impede qualquer realização plena, a noção de *pluralidade*, a qual “contamina a ação, por assim dizer, com uma irreduzível contingência, ela mesma o signo de uma liberdade não inteiramente

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

controlável” (CORREIA, 2011: 62). A contingência da ação, diz Arendt, “emerge simultaneamente da ‘obscuridade do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que nunca podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever todas as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos tem a mesma capacidade de agir” (ARENDRT, 1998: 244). O homem não é soberano, não controla seu destino nem os resultados de suas ações. Então, como fazer durar o mundo que construímos e habitamos? Como abandonar a apreciação negativa do mundo na perspectiva cristã? Como redimir-se do caráter contingente, imprevisível e irreversível da ação, sem buscar fora do mundo um padrão ou medida estável?

A resposta, paradoxalmente, advém em parte dos ensinamentos de Jesus sobre o perdão e a promessa. Em parte, pois esses temas também estão carregados de sua leitura da tradição política romana e de Nietzsche, o que torna a coisa tão estranha quanto interessante. Na formulação de Adriano Correia, o perdão para Arendt – como o esquecimento para Nietzsche –, na medida em que libertam o homem do peso do passado, “estão vinculados ao ato de iniciar, à possibilidade do novo, sempre tributária de uma relação reconciliada com o passado” (2011: 69). E segundo Vanessa Lemm, a promessa para Arendt, embora projetada para o futuro, também tem seu

valor confirmado quando relaciona-se com o passado, pois ela é

essencialmente uma faculdade da memória que tem o poder de conduzir um grupo de pessoas de volta à sua origem, ou seja, de volta ao momento quando eles concordaram a respeito de um objetivo e um propósito. Neste sentido, a promessa é um lembrete que continua mantendo o grupo unido e ligando o indivíduo de volta a um passado a partir do qual o grupo começou e do qual pode começar novamente. (LEMM, 2006: 162)⁷

E o que nos faz *acreditar* nas promessas que fazemos uns aos outros? Voltamos, enfim, à noção de *confiança*, a *fé comum* que precede toda verificação e fundamenta o desenrolar de nossas vidas naquele puro *dar crédito*. Esta pura confiança é o *antes* – não mais o falso antes – em que toda comunidade está baseada. “Se esta fé nas relações humanas é removida”, diz Agostinho, “quem não se dá conta de quão grande será a desordem e da horrível confusão que se seguiria?” (*Apud* CA/LA: 181 n. 14 / 101 n.15).

⁷ A apreciação de Lemm sobre o tema é mais complexa e crítica. Ela apresenta três problemas da associação arendtiana entre *promessa* e *memória*, procurando resolvê-los pela elucidação do que significa a promessa para Nietzsche e de como isto difere da interpretação de Arendt. Penso, no entanto, que as críticas que ela dirige a Arendt possam ser respondidas sem o recurso (sem dúvida riquíssimo e pertinente) a Nietzsche, mas a partir da leitura que temos feito da apropriação de Agostinho.



Referências bibliográficas:

- ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Trad.: Tatiana Levy e Marcelo Jacques. RJ: Record, 2007.
- AGOSTINHO. *Confissões / De Magistro* (Os Pensadores). Trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARENDT, H. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961.
- . *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1985.
- . *Love in Saint Augustine*. (ed. Joanna Scott e Judith Stark). Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- . *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad.: Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- . *The Human Condition*. 2ed. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- . *Denktagebuch: 1950 bis 1973 – vol. 1*. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (ed.). Munich: Piper, 2002.
- . *A Promessa da Política*. Org.: Jerome Kohn. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.
- . *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954*. Trad.: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- . *Homens em Tempos Sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. Trad.: Carlo Rodolfo M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- KAMPOWSKY, Stephan. *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2008.
- KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt – Life Is a Narrative*. Trad.: Frank Collins. Toronto / Buffalo / London: University of Toronto Press, 2001.
- VILLA, Danna. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton University Press, 1996.
- COLLIN, Françoise. Nacer y tempo. Agustín en el pensamiento arendtiano. *Hannah Arendt – El orgullo de pensar* (Birulés, Fina. Org.). Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi. *Mulheres de Palavra*. Maria Clara l- Bingemer; Eliana Yunes (ed.). Rio de Janeiro: Ed. Loyola, pp. 33-48, 2003. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/25>. Acesso em: 14 de Setembro, 2012.

O viés político da tese de Arendt sobre Agostinho

- ESPOSITO, Roberto. ¿Polis o comunidades?. *Hannah Arendt – El orgullo de pensar*. (Fina Birulés, org.). Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- Collegium for Advanced Studies, pp. 8–27, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10138/25821>>. Acesso em: 06 de Julho, 2012.
- TSAO, Roy. Arendt's Augustine. *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Seyla Benhabib. (ed.). New York: Cambridge University Press, 2010.
- BAGEDELLI, Pablo. Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política. *Revista SAAP*, vol. 5, n. 1, pp. 37-58, 2011.
- CLARK, Barry; QUILL, Lawrence. Augustine, Arendt, and Anthropy. *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, 48.3, pp. 253-265, 2009.
- CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). *O que nos faz pensar*. n°29, pp. 59-74, 2011.
- LEMM, Vanessa. Memory and promise in Arendt and Nietzsche. *Revista de Ciência Política*, vol. 26, n° 2, pp. 161-173, 2006.
- SCOTT, Judith. What St. Augustine Taught Hannah Arendt about 'how to live in the world': Caritas, Natality and the Banality of Evil. *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*. Mika Ojakangas (ed.). Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 8. Helsinki
- Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*
Brasília, vol 2, n° 2, 2014.