

Francisco Douglas Fernandes da Cruz

O QUERER COMO INICIADOR DA AÇÃO POLÍTICA EM
HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Profº Édil Guedes

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Francisco Douglas Fernandes da Cruz

O QUERER COMO INICIADOR DA AÇÃO POLÍTICA EM
HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia, como requisição
parcial à obtenção do título de mestre em
Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Contemporânea

Orientador: Édil Guedes

Apoio CAPS

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Dedico aos meus pais, Hilzio e Maria (*in memoriam*), e aos meus filhos amados.

Agradecimentos

A Deus que é Uno e Trino.

A Val, Sophia e Samuel pela paciência e apoio constantes.

Ao meu orientador, Édil Guedes, pela dedicação e
competência em orientar.

A Inácio de Loyola que me inspira a ser “contemplativo na
ação”.

RESUMO

Esta dissertação sobre a Vontade e a Ação em Hannah Arendt desenvolver-se-á em três momentos: primeiramente a evidência da vontade, traçando um percurso na linha de uma fenomenologia ao modo arendtiano, articulando e demonstrando a especificidade da vontade ante o pensar, centralmente na obra **A vida do espírito**, e sua relação com o mundo das aparências. Em seguida, a vontade concebida e manifesta em atos livres implicará identificar e sistematizar o aparecer de fenômenos volitivos em feitos humanos, portanto com uma História de atos singulares, contingentes, considerando que Arendt tem Agostinho e, na sequência, Duns Scotus como os principais pensadores da vontade como iniciadora da ação. Finalmente, esta constelação de temas e conceitos implica considerar a vontade como iniciadora da ação política, concebendo a nossa condição humana em tensão constante com o mundo onde a violência e o terror barram o início, o novo, o projeto da liberdade. Concluímos com um breve panorama da filosofia política contemporânea, apontando a urgência e relevância da abordagem arendtiana considerando a relação entre filosofia e política.

ABSTRACT

This dissertation on the will and action in Hannah Arendt will be developed in three stages: first the evidence of the will, tracing a route in the line of a phenomenology to Arendt way, articulating and demonstrating the specificity of the will facing thinking, centrally work in **The life of the Mind** and its relationship to the world of appearances. Then the will designed and manifested in free acts involve identifying and systematizing the appear volitional phenomena in humans done, so with a history of natural acts, contingent, whereas Arendt has Augustine and, as a result, Duns Scotus as key thinkers the will as initiator of the action. Finally, this constellation of themes and concepts implies considering will as initiator of political action, conceiving our human condition in constant tension with the world where violence and terror bar the beginning, the new, the freedom project. We conclude with a brief overview of contemporary political philosophy, pointing out the urgency and relevance of Arendt's approach, considering the relationship between philosophy and politics.

PALAVRAS-CHAVE: Querer/vontade, ação, pensar, liberdade, contingência, mundo, discurso, espaço público, vita activa, vita contemplativa, história, violência, poder, totalitarismo, política, filosofia, proairesis, determinismo, vida do espírito, aparência.

KEYWORDS: Want / will, action, thinking, freedom, contingency, world, speech, public space, the vita activa, vita contemplativa, history, violence, power, totalitarianism, politics, philosophy, proairesis, determinism, spirit life, appearance .

Lista de abreviações de algumas obras de Hannah Arendt

CA = O conceito de amor em Santo Agostinho

CH = A condição humana

DP = Dignidade da política

EPF = Entre o passado e o futuro

HTS = Homens em tempos sombrios

OT = Origens do totalitarismo

SV = Sobre a violência

VE = A vida do espírito

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
1. A EVIDÊNCIA FENOMENOLÓGICA DA FACULDADE DE QUERER	
1.1 O <i>modus arendtiano</i> – uma fenomenologia do querer	13
1.2 O Querer diante do Pensar	20
1.3 A evidência de um eu-quero no tempo	26
1.3.1 O Querer e a temporalidade – o futuro	30
1.4 A inseparabilidade entre o Querer e o mundo das Aparências	42
2. A QUESTÃO DA LIBERDADE E A HISTÓRIA DO APARECER DO QUERER	47
2.1 A História dos atos e feitos da liberdade humana	52
2.2 Liberdade e processo histórico – o embotamento do tema do Querer	55
2.3 O Querer como fonte da ação: o retorno à filosofia	68
2.4 O valor da contingência e o poder da vontade	77
3. UMA PROPOSTA PARA A RELAÇÃO FILOSOFIA E POLÍTICA	87
3.1 O Querer e o Amor ao mundo	93
3.2 A tensão no mundo e o espaço da liberdade da vontade: a esfera pública	96
3.3 Da dignidade e da revelação da ação e a liberdade da vontade	103
3.4 <i>Initium</i> e a responsabilidade pelo mundo	107
3.5 A ação política e violência – a tensão do Querer	108
3.6 Terror e política – a morte da ação	115
3.7 O Querer é ativo – a redenção da <i>vita contemplativa</i>	119
CONCLUSÃO	125
BIBLIOGRAFIA	131

INTRODUÇÃO

O pensamento de Hannah Arendt não é afeito ao necessitarismo da razão. A não linearidade de seu pensamento volta-se para os eventos do momento. Arendt não só sofrera as intermitências políticas que vão desde o antissemitismo a todo o período tenebroso dos regimes totalitários dos anos 30 aos 50 – quando ainda vivia como apátrida na Europa –, como se interpelou e pensou sobre a dignidade da política, o totalitarismo, o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, a Guerra do Vietnã, e a violência na política.

Hannah Arendt reflete em suas obras sobre o que aconteceu com a tradição política do ocidente. Seu percurso teórico de compreensão dos fenômenos políticos, leva-a a buscar respostas a questões como: *O que é política?* (início dos anos 50) e “*onde estamos quando pensamos?*” (1975), compondo assim quase todo o arco de suas principais obras, que terá, em *A vida do espírito* – em especial na parte sobre *O Querer* – o seu fecho de abóbada.

Arendt foi convidada em 1974 para fazer as *Gifford Lectures* (em 1973, na universidade de Aberdeen, Bélgica), momento no qual era apresentada a público a primeira parte de *A vida do espírito (O Pensar)*. Ainda em 1974, cursos sobre *O Querer*, juntamente com a parte um, são ministrados na New School for Social Research, em Nova York. A pedra de toque que, a partir dessa obra, consolida o seu retorno à filosofia especulativa, fora – como diz ela na introdução – a incapacidade de Adolf Eichmann para pensar, uma ausência de pensamento ou irreflexão. Doutro lado, Arendt retoma a suspeita que já lhe ocorrera quando escreveu sobre a *vita activa* em **A condição humana**: seria o pensamento uma faculdade meramente passiva?

O início de *O Pensar* é paradigmático: Ser e Aparecer coincidem, diz Arendt. O aparecer erige-se num palco da vida comum a todos os que estão vivos. Só se escapa do aparecer, aparecendo. Nas questões “o pensamento está destinado a aparecer?”, “qual o lugar do pensamento neste mundo?”, o pensador é sempre confrontado a pensar, a compreender o mundo das aparências no qual se encontra, considerando-o e comprometendo-se com ele, ou relegando-o à égide do pensamento.

Temas relacionados a ética, a leis, diz Arendt, implicam que se trate da vontade livre. Se é na filosofia grega antiga (no conceito de *proairesis*, em Aristóteles) que

temos a gênese de uma problematização filosófica, diz Arendt, não por menos na teologia cristã encontraremos um campo fértil de incursões na história da vontade: do apóstolo Paulo a Duns Scotus. Aquele, negando as tentações do corpo tido como morte e pecado, quando indaga “porque faço o que não quero e não faço o que quero?”, abnega-se de enfrentar um tal querer em dissonância com a Lei. É, no entanto, em Agostinho que a vontade será examinada e estruturada como *livre*, ao se considerar que ela pode também “querer e não-querer” (*velle e nolle*). A vontade só será livre quando se põe a agir – a sua redenção é a ação. Ao fim e ao cabo, será Scotus, em suas sutilezas de pensamento – considerando a tradição a que pertencia –, que demonstrará, segundo Arendt, que a correspondente lógico-ontológica do Pensamento/necessidade é a Vontade/Liberdade, portanto, a *contingência* desta.

Em termos modernos, acentuará Arendt, a questão será outra: relacionar o Querer com as leis da causalidade e a ênfase dada ao progresso na Era Moderna, às leis da História, sobremaneira presente no sistema hegeliano. Nietzsche e Heidegger serão referências recorrentes na consideração do tema da vontade em Arendt, que refletirá especialmente sobre alguns dos aspectos dessas abordagens e sobre o que ela entende serem alguns limites desses autores, ou suas “conversões” à filosofia antiga. No final de *O Querer*, Arendt levantará a hipótese, tendendo a confirmá-la, de que os homens de ação talvez estejam em melhores condições de falar sobre o tema da vontade do que os pensadores profissionais. A autora quer capturar um rastro histórico-conceitual da relação Vontade e Ação.

É desses pressupostos históricos e conceituais de toda a abordagem arendtiana sobre nossa faculdade de querer que emergirá a relação Querer e Ação. Outra questão que se apresenta é: como Arendt tece uma fundamentação do Querer (*vita contemplativa*) e de sua inevitável relação com a *vita activa*? Pensar a política a partir de princípios não mundanos ou metafísicos sempre causou problemas para a teoria política, considera Arendt. Exemplo disso é que, na parte final de **A condição humana** e novamente na introdução de **A vida do espírito**, Arendt apresenta esta questão: seriam as atividades espirituais apenas contemplativas? Ou há alguma atividade espiritual diretamente relacionada à *vita activa*? Um caminho possível à resposta destas questões na autora é que uma fenomenologia do querer, frente ao pensar, implicará uma crítica aos que ela nomeia como *pensadores profissionais*, àqueles que veem a política de um outro lugar que não o deste mundo. Isso enseja uma reapropriação de filosofias

que vão de Platão a Heidegger e, por conseguinte, resulta em uma constatação: a vontade é a atividade espiritual mais voltada para os fenômenos políticos.

A aplicação e o desenvolvimento desse *modus operandi*, de matriz fenomenológica, transcorrerá na obra **A vida do espírito**, e de forma indelével nos principais termos articuladores da reflexão arendtiana sobre a parte dois dessa obra: O Querer. Parte da problemática do tema da Vontade e sua relação com a Liberdade na Era Moderna e seus ecos no século XX *relaciona-se*, em Arendt, à mal afamada possibilidade de esta faculdade espiritual ser livre. Uma questão central em Arendt é: pode a Vontade sair das amarras do necessitarismo da razão? Assim, as objeções à liberdade ainda são inteiramente devedoras da concepção de que estar livre é estar livre para mover-se. Não se nega a Vontade, mas sua liberdade.

Considerando que sua obra se circunscreve num tempo de rupturas, a tradição e o tempo presente lançam-na para a ação, para uma ação que engendra o novo na história. Esse processo de captura, de garimpagem conceitual frente ao império do Pensamento em relação à Vontade, elucidará até o final de **A vida do espírito** o estatuto ontológico da faculdade de Querer como fonte da ação propriamente política.

Se a fundamentação filosófica ou o quadro conceitual de que partem os principais aspectos da reflexão arendtiana não é propriamente a metafísica, ou o que ela nomeia como *vita contemplativa*, então é legítimo estatuir alguns problemas: como a autora reagrupa, recoloca o tema da vontade e da liberdade? Por que a inevitabilidade de relacionar categorias como *novo*, *início* com a liberdade? Uma das hipóteses desse trabalho é a de que Vontade e Liberdade, portanto, vão redimensionar uma particularidade de reapropriação do pensamento ético-político antigo, à luz da tensão do presente; e que, deste modo, ao problematizar a posição antiga sobre o tema da vontade relacionada à liberdade e ao “lugar” da *vita activa* na contemporaneidade, Arendt lança um olhar não menos crítico aos teóricos modernos. Disso se segue determinar uma “história da vontade”, ou, mais precisamente, uma história da liberdade da vontade, afeita aos rasgos de atos e feitos de seus atores.

O diferencial da abordagem arendtiana em *Willing* (Querer) é que, nesta segunda parte de *The life of mind*, Arendt reconduz a um eixo conceitual (a Vontade) a principal de todas as atividades da *vita activa*, a *Ação*. Em outras palavras, o querer ou a vontade é a correspondente espiritual da ação política, segundo Arendt. E, desde **O conceito de amor em Santo Agostinho**, sua tese doutoral, à **A vida do espírito**, a *ação* – como

iniciadora do *novo* na política – constitui o tema central de seu pensamento político, tendo como fundamento espiritual a Vontade. Esta lida com projetos, está lançada para o futuro, tem um comprometimento com o mundo, conseqüentemente engendra o *novo* nas coisas públicas.

Deste modo, pensar a política para Hannah Arendt, é pensá-la em um espaço das aparências, das ações e discursos humanos. O fenomenólogo da política não deixa esse mundo ao abordar os assuntos humanos. À vista disso, uma hipótese plausível é a de que o conceito de *tempo*, embora perpassasse quase todos os capítulos de **A vida do espírito**, não é o determinante nas incursões fenomenológicas da autora. Ao revés, sempre na vanguarda, é o *mundo das aparências* que identifica a *démarche* arendtiana. Pretendemos explicitar esta hipótese, com um alinhamento específico de **Entre o passado e o futuro**, ressaltando a parábola kafkiana do tempo, com os conceitos de *História e Liberdade* nesta obra. Adiantamos que, em **Entre o passado e o futuro**, o rastro dos grandes temas analisados nesta obra, estrutura e indica contundentemente as grandes questões de *Willing*.

No *primeiro capítulo* delineamos alguns pressupostos do enquadramento filosófico da autora. Nesse sentido, defendemos o *modus operandis* do pensamento arendtiano que se expressa como desconstrução/apropriação, que se constitui a partir das rupturas e tensões do presente, clarificando o olhar que Arendt lança sobre a refutação ou problematização do tema do querer diante do pensar, cobrindo uma gama de pensadores que vai de Platão a Gilbert Ryle. Neste percurso, ela sustenta que os argumentos de muitos pensadores pouco mudam, mesmo quando eles pertencem a referenciais teóricos ou sistemas de pensamentos díspares. Ou seja, o problema não mudou muito de foco, do que inferimos que tampouco tais pensadores lhe deram uma solução plausível. A coesão e a coerência desse *modus* tem sua compreensão e constituição em um movimento de “dialogar com” e desfiliar-se do pensamento heideggeriano. Explicitar-se-á, por fim, a relevância teórica, sempre reiterada em Arendt, dos passos acima referidos em relação aos pensadores (e àqueles a que ela chama de “pensadores profissionais”), quanto à problematização e refutação da existência da vontade, desconstruindo a concepção tradicional de que o filósofo deve estar só, parado e “fora” do mundo.

Pretende-se identificar um pressuposto concebido como “*evidência*” da faculdade da vontade no pensamento de Arendt, inspirando-se no *insight* bergsoniano

sobre “nosso dado imediato da consciência”, como possibilidade de se iniciar espontaneamente uma série de coisas ou estados novos no tempo (Kant). Finalmente, a posição teórica de Hannah Arendt em relação ao tempo dos filósofos (mais precisamente do que ela nomeia como “filósofos profissionais”) expressa uma espacialização da temporalidade, invertendo a posição tradicional de que o filósofo “cria um tempo que dura, acomodado à contemplação e passividade. Elucidaremos que, nas experiências de pensamento de autores como Agostinho, quando este lida com o conflito interior do pensar e do querer, este tempo interior de nossas faculdades espirituais será sempre tenso.

Intenta-se em seguida argumentar que algumas concepções clássicas de temporalidade, como a hegeliana e a heideggeriana, revelam-se para Arendt incompatíveis com a sua concepção da vontade, voltada aos assuntos humanos. Faz-se necessário então considerar que certos filósofos modernos ainda pensam a Vontade ao modo da égide do tempo sobre os assuntos humanos, pelo que se impõe esclarecer a relação entre a temporalidade e o *Querer*. Mais explicitamente, buscar-se-á responder à questão: por que a temporalidade implica falar da Vontade, de acordo com Arendt?

Mostrar-se-á que a vontade, como atividade do espírito em Arendt, além de distinta do Pensar (*Thinking*), está sempre voltada para o mundo das aparências. Buscar-se-á evidenciar que o fenômeno da vontade está conectado com a liberdade, o que requererá dissertar sobre o aspecto singular e contingente dos atos volitivos.

No *segundo capítulo*, buscar-se-á mostrar que há uma certa *história da vontade*, e que esta atividade espiritual se contenta na ação. O problema central para a constituição de uma filosofia da vontade vinculada à ação política em Hannah Arendt será estabelecer um fundamento para uma concepção da *liberdade*, livre do *necessitarismo* da razão, ao que corresponde a relevância da *contingência*.

A questão é: em toda a trajetória dos grandes escritos arendtianos isto já estaria implícito, ou pelo menos sugerido? Para além das duas obras centrais consideradas nesta dissertação (*A vida do espírito* e *A condição humana*), tentaremos mostrar que, em algumas obras de fôlego da autora, como *Origens do Totalitarismo* (notadamente no último capítulo – *totalitarismo e terror*) e *Entre o passado e o futuro* (sobretudo os conceitos de *História* e de *Liberdade*), uma explicitação e articulação da vontade como iniciadora da ação política pode “aparecer” da atividade espiritual da vontade, e só é concebível como liberdade. Assim, nossa escrita se movimentará tal qual um quadro

conceitual histórico-político, apostando na relevância do espaço público da ação em *Que é liberdade?*

Refletiremos sobre o tema da Liberdade em termos arendtianos como eixo aglutinador da dimensão propriamente filosófica da autora à sua dimensão política, apontando que o conceito de moderno de História como *processo*, ao ser tomado como a possibilidade de que se poder “fazer a história”, retraiu o conceito de *imortalidade*, essencial à concepção antiga de História. Refletir-se-á sobre a como a vontade entendida como *atos livres* se sustenta no conceito de História (desenvolvida mais explicitamente em “O conceito de História”), e fundamenta-se na relevância do significado particular dos feitos e atos humanos.

Analisar-se-á que é no plano da história que a principal atividade da *vita activa*, a Ação, transcorre, chamando a si o tesouro escondido daquilo que foi esquecido ou não transmitido pela tradição. Articularemos a vontade livre num mundo das aparências, com o conceito de História como registro narrativo dos feitos e discursos humanos, segundo Arendt. Demonstrarei que “*O conceito de História*” em **EPF** apresenta uma nova perspectiva sobre o conceito moderno de História como *fabricação*. Argumentaremos que a ordem lógica do pensamento arendtiano corrobora-se e distende-se em uma história da filosofia, donde a evidência da vontade (tema do primeiro capítulo) em *O Querer*, remete-se ao seu desdobramento político em *Que é liberdade?*

Retomaremos a Vontade como fonte da Ação – inspiração de Agostinho – é central em nossa pesquisa. Pretendemos *evidenciar* que, segundo Arendt, a referência para uma fenomenologia da Vontade vem de santo Agostinho com sua a “descoberta” do homem interior e de suas experiências de pensamento. Explicitaremos que alguns aspectos fundantes da fenomenologia da Vontade já estão presentes em “**O conceito de Amor em santo Agostinho**”, prefigurando-se com a reflexão que a autora percorre quando interpreta “**O livre arbítrio**” e as “**Confissões**”. Indicar-se-á que esse *locus* da vida interior e as inquietações existenciais de Agostinho, segundo Arendt, confluem para os binômios *velle* e *nolle*, bem como para o conflito entre ego pensante e ego querente. Sustentar-se-á que a “saída” para a Vontade é Agir e que esta é livre e tem atributos contingentes.

Finalizando o capítulo, poderemos mostrar que John Scotus, para Arendt, é aquele que legará a uma fenomenologia da vontade o seu caráter contingente. Da

mesma forma como a ação inaugura a liberdade no mundo, a vontade scotusiana movimenta-se, expressa-se como livre na vida do espírito, imprimindo-lhe um poder para agir. Enfatizamos a importância e a centralidade deste capítulo em nossa pesquisa, por buscar evidenciar a Vontade como iniciadora da Ação política.

Finalmente, no *terceiro capítulo*, sustentaremos a hipótese de que Hannah Arendt propõe uma fenomenologia da vontade como fundamento de todas as suas investigações e reflexões sobre o mundo da política. Também pretendemos mostrar que ela jamais abandonou a filosofia, e que **A vida do espírito** é seu ponto de chegada. Defender-se-á que, em alguns dos principais escritos políticos de Hannah Arendt, o que ela concebe como mundo da política está subjacente em alguns aspectos de “**O conceito de amor em Agostinho**”. Destacaremos que o “mundo” agostiniano assumirá o sentido de *Amor mundi* em Hannah Arendt.

Analisaremos que a liberdade da vontade percorre, de ponta a ponta, os principais momentos de uma fenomenologia da ação, referendada em A condição humana. Isso implicará considerar e precisar os conceitos de *ação*, *discurso* e *espaço/mundo público*. No entanto, não descuidaremos de explicitar que, em relação a esta proposta de reflexão política sobre a vontade e sua expressão insubstituível à *ação* e ao *discurso*, é a violência o fenômeno que nega brutalmente o projeto da vontade e, conseqüentemente, nega o início (o *Initium* agostiniano), o novo e a pluralidade no mundo público: a natalidade está tanto para a vontade, na vida do espírito, quanto para ação, na esfera pública.

Ao final do terceiro capítulo, asseveraremos que a autora jamais perdeu de vista o sentido tenso e frágil de uma filosofia da vontade quando de sua implicação mundana. Esta última parte será corroborada com as ponderações e problematizações acerca de **Sobre a violência**, quando articularemos a tensa relação entre poder e violência, concebendo o poder como consenso e a violência como negação da ação. Se, com diz Arendt, da violência não nasce o poder, este está constantemente ameaçado na esfera pública quando impera a violência. Identificaremos que a experiência do medo, do terror e a “morte” da ação – na última parte de **Origens do totalitarismo** – norteia a questão arendtiana: que aconteceu com nossa tradição política? Notadamente, nas pazes com a filosofia (o que desdiz sua própria definição como “teórica da política”, ressalte-se!), concluiremos que autora traduz em *O Querer* uma paz inquieta, quando se responsabiliza e se compromete com o mundo.

Capítulo I – A evidência¹ fenomenológica da faculdade do Querer

1.1 O modus arendtiano – uma fenomenologia do querer

Considerando-se os mais citados escritos de Hannah Arendt desde *O conceito de amor em Santo Agostinho* à *Vida do espírito*, um horizonte filosófico sempre alimentou o pensamento da autora. Desde a apropriação existencial do tema do amor que caracteriza sua tese doutoral, indo ao momento em que o Julgar configura, segundo ela, sua principal habilidade² ao investigar na vida do espírito, os temas relacionados à política, à história e à reflexão sobre os grandes pensadores,³ não se reconhece, como tentaremos demonstrar, nenhuma diáspora com a filosofia nos principais escritos arendtianos.⁴ Enganam-se aqueles que, apesar da autodefinição de Arendt como “teórica da política”, asseguram que ela tenha se afastado da filosofia.

Lições sobre a filosofia política de Kant testemunha, por exemplo, o quanto Arendt buscou neste pensador⁵ uma fonte conceitual para suas inquietações filosóficas e políticas. Como diz Jerome Kohn:

Arendt acreditava que, para o bem ou para o mal o nosso mundo se tornou o que na realidade é: O mundo em que vivemos em qualquer momento é o mundo do passado. A sua crença dificilmente é uma lição histórica; ela propõe a questão de como o passado – a ação passada – pode ser *experienciada* no presente.⁶

Como não se trata, em Hannah Arendt, de separar um assunto filosófico da esfera política, sumariar um percurso que identifique e esclareça essa empreitada é remeter constantemente ao núcleo duro de sua obra. Ensaçando uma desconstrução, não

¹ No **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**, diz André Lalande: “A palavra evidence é muito mais ampla em inglês do que nas outras três línguas [alemão, francês e italiano]: estende-se a toda a certeza imediata ou não (por exemplo à certeza histórica), e até ao testemunho...”

Uma proposição é evidente se todos os homens que têm a sua significação presente no espírito, e que se põem a questão de saber se ela é verdadeira ou falsa, não podem de maneira nenhuma duvidar da sua verdade.” (p. 359)

A definição acima associa-se às asserções da autora quando anuncia, no *Postscriptum* de **VE**, p. 161, o que irá tratar no segundo volume da obra quando diz de uma “evidência interna”, bem como mais acentuadamente, no decorrer de toda a primeira parte deste volume. Chamamos a atenção aqui para o original em inglês, donde o uso de evidence.

² Ver: *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. 1995.

³ Ver: Paul Ricoeur. **Em torno ao político**. p. 15-20.

⁴ Cf.: **Dignidade da política: ensaios e conferências**. Hannah Arendt. p. 123-143.

⁵ Como assinala Mary MacCarthy na nota editorial de *A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar*. p. xix (a partir de agora, abreviarei *VE*); bem como Ronald Beiner no ensaio *Hannah Arendt - sobre o “Julgar”* e André Duarte em *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt in Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, 2ª edição.

⁶ Cf. **Hannah Arendt**. *Responsabilidade e Julgamento*. p. 9.

é menor o seu empenho em construir o que, dos problemas teóricos e políticos do presente, pudéssemos ainda encontrar um foco no passado. Nas trilhas da herança kantiana, a autora continua o projeto de crítica da metafísica clássica; no entanto, sua reflexão transporta-nos para o passado, para a tradição e os seus raros tesouros, que ainda ecoam no presente, identificando e qualificando o *locus* e o caminho teóricos de onde brotam as questões⁷ que devem acompanhar o pensador.

Não se trata, aqui, de especificar o inventário dessa desconstrução-reconstrução. Porém, tomando como exemplo, o conceito de *trabalho* em **A condição Humana**, como *obra* e *ação*, como atividades e suas condições correspondentes (a vida, a mudanidade e a pluralidade), estas não remetem a qualquer substancialização ou fundamentação metafísicas. De outro lado, não há contudo, um relativismo dado que a tradição cultural ocidental, mais especificamente a filosófica e a literária, dão sempre insights às inquietações existenciais da autora; há, sim, um mínimo de sustentação para a *contingência*⁸ nos assuntos humanos. Em uma retomada da história da filosofia, é evitando qualquer cristalização conceitual que Arendt se conecta com temas políticos da atualidade.

O pensamento arendtiano provém de um núcleo em torno do qual se articulam: a fenomenologia, as incursões constantes pela história da filosofia, pulverizadas com questões e temas da tradição política ocidental, visados e explicados – não poucas vezes –, com exemplos de vida e ensinamentos dos autores e personagens da literatura mundial (Homero, Aquiles, Kafka, autores bíblicos, Billy Budd). Não são poucos aqueles que estão apressados em enquadrar Hannah Arendt como discípula de Heidegger, ou como nostálgica, pensadora tradicional. Em outro fulcro, a ex-aluna e biógrafa de Arendt rebate:

⁷ André Duarte, em **O pensamento à sombra da ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt**, p. 24, insiste: “...o que é que justifica esta verdadeira obsessão arendtiana pelo passado, se o real interesse da autora sempre esteve presente voltado para o presente e para o futuro? O retorno arendtiano ao passado, a fim de compreender o presente, põe seus leitores diante de um enigma frequentemente mal-compreendido, pois interpretado apressadamente seja como certificado do caráter nostálgico de seu pensamento, que se limitaria a lamentar a perda da antiga dignidade da política no contexto das atuais sociedades administrativas, seja como mais um exemplo da atração romântica que o mundo helênico vem exercendo sobre a intelectualidade alemã já desde meados do século XVIII.”

⁸ Ao tema da contingência, ver o sugestivo texto de Bethânia Assy em **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. p. 32-54, que indicam sugestivos caminhos de uma análise da faculdade da vontade e apontam algumas pistas para uma reflexão da originalidade da contingência quando de uma fenomenologia do Querer. Em especial, na parte final do capítulo dois de nossa pesquisa, intitulada O valor do contingente, abordará, sobremaneira, a relevância teórica deste assunto na constituição de uma ontologia da vontade, inspirada em Duns Scotus.

Ela chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; sua tarefa era descobrir “de onde vêm os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise linguística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando o ponto de confusão linguística e conceitual. Ou, dizendo de outra maneira: ela praticava uma espécie de fenomenologia⁹

Em se tratando da história da filosofia antiga, a herança grega, a *polis*, em especial, desempenhará no percurso de formação e estrutura conceitual de Arendt um marco referencial sempre revisitado. Arendt tratará dos temas clássicos da filosofia tradicional tentando desvelar alguma situação-problema da política. Em *Filosofia e Política* (ver: **Dignidade da política**, op. cit., p. 91-115), o cenário político ateniense segundo Arendt, engendra de ponta a ponta um inventário de conceitos filosóficos que determinarão a tradição do pensamento político. A reflexão arendtiana não se vale de um pensamento que pretende ser, digamos, genético, totalizante, constituindo um acabamento ou esclarecimento último. O campo político não é a mera sombra da “verdade”¹⁰ filosófica; a opção platônico-socrática pelas Ideias não é dissociada de uma experiência política dramaticamente datada. Para Hannah Arendt, a condenação de Sócrates, por exemplo, é o epicentro da insatisfação platônica ante a *polis*: “*uma vez que foi Platão o primeiro a usar as ideias para fins políticos, isto é, a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos – na qual, sem esses padrões transcendentais, tudo permanece relativo*” (cf. *Dignidade da política*, op. cit., p. 92). Segue-se disso que expulsar e condenar a *doxa* da República será a maior tarefa de Platão¹¹. Arendt narra,

⁹ Cf. YoungBruehl, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. p. 286.

¹⁰ O ensaio: *Verdade e Política* em **Entre o passado e o futuro**, p. 282-325, desloca este tema clássico da filosofia, de um âmbito metafísico ou lógico, para o terreno dos fatos e do campo político; Arendt tem em conta a polêmica que a publicação de **Eichmann em Jerusalém** provocou em alguns meios e pensadores à época; quanto ao objetivo do ensaio, diz ela em nota no início do texto: “... O primeiro diz respeito à questão de ser ou não sempre legítimo dizer a verdade – acreditei sem restrições em “Fiat veritas et pereat mundus?” O segundo surgiu em meio à espantosa quantidade de mentiras utilizadas na “controvérsia” – mentiras sobre o que eu escrevi, por um lado, e sobre os fatos que relatei, por outro.”

Um certo tom provocador assim se expressa: “É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesmo do poder o ser embusteiro? E que espécie de realidade a verdade possui, se é impotente no âmbito público, que, mais que qualquer outra esfera da vida humana assegura a realidade da existência a homens sujeitos a nascimento e morte – isto é, a seres que sabem ter surgido do não-ser e que, após curto intervalo, novamente nele desaparecerão? E, por fim, não será a verdade impotente tão desprezível como o poder que não dá atenção à verdade? Essas questões são incômodas, porém emergem necessariamente de nossas convicções correntes sobre esse assunto”.

¹¹ Francis Wolff em **Aristóteles e a Política**, p. 10, refere-se e alinha-se à interpretação arendtiana dos gregos, neste estudo de introdução e estruturação de **A Política**; diz Wolff: “O termo político pertence, para os gregos, ao *koinon*, o comum, e “abarca todas as atividades práticas que devem ser partilhadas, isto é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém”, “todas as atividades relativas a um mundo comum”, por oposição àquelas “que concernem à manutenção da vida” [Wolff cita **A condição humana**]

nesse palco ateniense, a tessitura das ações humanas onde são garimpadas e recolhidas as situações-problemas da esfera política dos gregos, sintonizadas com situações problemas do presente.¹²

Quando Platão, presenciando a condenação de seu mestre, considera a arte da persuasão, a retórica, bem como a *doxa*, como ingredientes funestos para a cidade, temos nesse episódio político-filosófico a oposição derradeira que irá determinar os rumos da separação do filósofo da cidade. Assim forjada em sua gênese,

Foi a filosofia, a preocupação com a verdade independente dos assuntos humanos – e não o amor ao belo, representado por toda a parte na *polis*, nas estátuas e na poesia, na música e nos jogos olímpicos – que afastou seus adeptos da *polis*, tornando-os desajustados.¹³

Deste modo, se na interpretação e escrita platônicas da morte de Sócrates ante a assembléia ateniense, o que provocou uma diáspora entre filosofia e política, constatamos que Arendt indica um eixo contextual: a polis, na filosofia política do iminente discípulo de Sócrates, estará à mercê de uma metafísica das ideias. Se se nega a liberdade ou a possibilidade de uma vida plena na polis, não é nesta interpretação que o tema do Querer ensejará uma fundamentação.

Por outro lado, soma-se a isso a referência reiterada a Aristóteles. É neste filósofo que Arendt encontra um inquietante problema: a constatação de que a razão não move nada. Arendt parece afirmar que o espírito humano tem uma história, evolui, tem faculdades que “nascem”. Há uma datação para as faculdades do espírito. Aristóteles, diz Arendt, parte do insight antiplatônico de que a razão por si só não move coisa alguma: “*O que é que, na alma, origina o movimento?*” A razão dá ordens, mas Aristóteles nega que elas possam necessariamente ser obedecidas (podemos ter em conta o homem incontinente); por outro lado, o desejo,¹⁴ da mesma forma, por si só, não move nada. Esta querela espiritual (ver: **VE**, p. 227-233) dará origem ao que os medievais chamarão de inclinação para pecar e vontade para pecar, bem como será a pedra fundamental da ética kantiana.

¹² Na parte final de **Origens do totalitarismo**, por exemplo, Arendt condensará, esclarecendo as principais características e suas implicações políticas e teóricas, as formas de governo totalitário, como um inventário do que ela nomeia de *Terror*. Este tema será tratado mais detidamente no capítulo três de nossa pesquisa.

¹³ Cf. **DP**, p. 94.

¹⁴ O conceito em torno do qual orbitam tais indagações é o de *proairesis*, o qual será tratado no cap. dois da dissertação. O trecho ao qual Arendt acena para essa constatação é a passagem da *Ética a Nicômaco* ...

Jacques Taminiaux, a respeito do pensamento de Arendt, diz: “*cependant, il lui arrivait de se présenter comme ‘une sorte de phénoménologue’*”¹⁵; não com certeza uma adaptação da “redução” husserliana, da *époque* ou do *Dasein* no mundo e suas categorias. Ela nunca negou sua herança e dívida com a fenomenologia, nas trilhas da desconstrução da metafísica, iniciada por Kant continuada por Heidegger. Se há algum tipo de enquadramento possível do pensamento de Arendt, é o de herdeira do movimento fenomenológico de Edmund Husserl.¹⁶ Em *A filosofia da Existenz*, Arendt considera a fenomenologia

Entre as correntes filosóficas derivativas dos últimos cem anos, as mais modernas e interessantes são o pragmatismo e fenomenologia. A fenomenologia, sobretudo, exerceu uma influência sobre a filosofia contemporânea que não é nem accidental nem se deve exclusivamente a seu método. Husserl buscou restabelecer a antiga relação entre Ser e Pensamento – relação que havia garantido ao homem um lugar neste mundo – por intermédio de um desvio pela estrutura intencional da consciência. Dessa forma, a questão da realidade, completamente abstraída da essência das coisas, pode ser “suspensa”; tenho todo o Ser como aquilo de que estou consciente e como consciência sou, à maneira humana, o Ser do mundo. (A árvore vista, a árvore como objeto de minha consciência, não precisa ser a árvore “real”, ela é, em todo caso, o objeto real da minha consciência.)¹⁷

Ainda a respeito dessa filiação, onde a influência e o contraponto a Heidegger estão sempre à espreita, diz Celso Lafer:

Com Heidegger, Hannah Arendt aprendeu a distinguir “entre um objeto de erudição e uma coisa pensada”. Em outras palavras, pensar não é pensar sobre alguma coisa, Não existe oposição entre a razão e a paixão, entre o espírito e a vida em Heidegger, mas sim, como aprendeu Hannah Arendt, a possibilidade de um pensar apaixonado, no qual o pensar e o estar vivo constituem uma unidade que se funde.¹⁸

É nesta herança da filosofia alemã na escrita arendtiana que a obra aqui em destaque, **A vida do espírito** (parte dois: o Querer), impõe um lastro singular. Uma

¹⁵ Cf. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Jacques Taminiaux. p., 36; eis uma tradução própria: “... portanto, ele chegou a se apresentar como uma espécie de fenomenologia...”

¹⁶Vale o testemunho pessoal de Arendt, remontando o início de sua formação filosófica à época de Marburgo: “A filosofia não era um ganha-pão; era antes a disciplina dos famintos resolutos e, por isso mesmo, muito exigente... A universidade em geral lhes oferecia as escolas – os neokantianos, neo-hegelianos, neoplatônicos, etc. – ou a velha disciplina escolar, convenientemente dividida em compartimentos, como a teoria do conhecimento, a estética, a ética, a lógica, etc., que não era verdadeiramente transmitida, mas antes esvaziada de suas substância por um tédio sem fim... Cronologicamente falando, houve Husserl e seu apelo para ir “às coisas mesmas”; isso significava: “Deixemos as teorias, deixemos os livros” e estabelecamos a filosofia como uma ciência rigorosa que consiga ser admitida ao lado das outras disciplinas acadêmicas. Era algo naturalmente muito ingênuo e desprovido de qualquer intenção rebelde, mas foi algo que primeiro Scheler e, um pouco depois, Heidegger puderam reivindicar...A seguir houve também em Heidelberg, conscientemente rebelde e oriundo de outra tradição, Karl Jaspers”. Cf. *Homens em tempos sombrios*, p. 222.

¹⁷ Cf. *DP*, op. cit., p. 16.

¹⁸ Cf. *Hannah Arendt – pensamento, persuasão e poder*. Celso Lafer. p. 23.

herança que se identifica numa não-linearidade do discurso filosófico,¹⁹ que remete a si uma história do conceito, apontando seus desvios ou embotamentos que a tradição omitiu; não problematiza o Querer e sua relação com a Ação ao modo de uma subordinação do Pensar sobre o Querer. Assim, se Arendt incursa numa outra senda diferente da de Heidegger, não por menos, de Jaspers²⁰ ela herdou o modo de expor seu pensamento ao mundo da comunicabilidade, a qual supõe estar sempre diante de uma pluralidade.

De ponta a ponta em *O Querer*, Arendt exercitar-se-á numa reapropriação, à sua maneira, daquilo que faculta uma fenomenologia de nossas volições. Em outras palavras, é na tradição da fenomenologia que a autora, inspirada por Heidegger, construiu sua instigante problematização e reflexão da relação entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Atesta-se isso porque

O que se seguiu para ele foi a descoberta da vontade como vontade de vontade, sob as espécies da vontade de poder. Sobre o querer muito se escreveu nos tempos modernos e sobretudo na época contemporânea: mas sobre sua essência, apesar de Kant, apesar de Nietzsche, pouco se meditou. De qualquer forma, ninguém antes de Heidegger viu o quanto essa essência é contrária ao pensar e exerce sobre ele uma ação destrutiva. Ao pensar pertence uma “aquiescência”, e no horizonte do querer o homem que pensa deve dizer de uma maneira apenas aparentemente paradoxal: “Eu quero o não-querer”; pois é apenas ao atravessá-lo, apenas se “nos desabitarmos do querer”, que podemos “nos deixar abrir à essência buscada do pensar que não é um querer.”²¹

2.2 O Querer diante do Pensar²²

¹⁹ Quanto a este ponto do pensamento arendtiano, prossegue o ex-aluno de Arendt: “Todos os textos de Hannah Arendt são densos e exigem um esforço de decodificação, pois, não é linear a ordenação do seu pensamento. *The life of the Mind* não foge à regra e tem, além do mais, o ônus adicional de ser uma obra incompleta. Por isso mesmo, pode ser interpretada e encarada de diversas maneiras...[o que Lafer se propõe é] mostrar como a filosofia, tendo sido o seu ponto de partida e de chegada, esclarece e ilumina o seu percurso”. (Cf. Hannah Arendt – pensamento, persuasão e poder. p. 73)

²⁰ Karl Jaspers, dentre tantos outros pensadores e intelectuais foi, possivelmente, o que mais influenciou e acompanhou o desempenho intelectual de Hannah Arendt. A admiração pelo orientador e mestre que, “a esse respeito, como na verdade a todos os demais, é o único sucessor que Kant jamais teve, mais de uma vez abandonou, como Kant, a esfera acadêmica e sua linguagem conceitual para se dirigir ao público leitor em geral, aproxima-se um tanto de uma certa veneração. Ele é aquele intelectual íntegro, fiel a seus princípios; é o pensador da resistência, paladino dum livre pensar no espaço público, incansável na comunicação de suas idéias: “O que Jaspers então representava, quando estava totalmente isolado, não era a Alemanha, mas o que restava da *humanitas* na Alemanha. Era como se ele sozinho em sua inviolabilidade pudesse iluminar aquele espaço que a razão cria e preserva entre os homens, como se a luz e a amplitude desse espaço pudessem sobreviver mesmo se ali restasse apenas um único homem” (Cf. Arendt, Hannah. **Homens em tempos sombrios**, p. 71)

²¹ Ver: Arendt, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. p. 230.

²² Há três “momentos” ilustrativos da atividade pensante, segundo Arendt, constatados à luz da tradição filosófica; são eles:

Primeiro, pensar é pensar de forma desalinhada. Neste primeiro ponto, certos momentos do pensamento nos põem em choque com o cotidiano é quando paramos de fazer as coisas que habitualmente fazemos, quando o cotidiano nos interrompe; tal é o exemplo de Sócrates quando ficava parado na neve “pensando em algum assunto filosófico”; é, diríamos hoje, estar em estado de introspecção!

No *Pensar* (primeira parte de **A vida do espírito**),²³ a tese é emblemática: “Ser e Aparecer coincidem”. Analisando a natureza fenomênica do mundo, Arendt, fazendo alusão a Merleau-Ponty, diz que não há como fugir da aparência: “só posso escapar do ser para o ser” (cf. **VE**, p. 19). Segundo ela, tudo o que percebe é percebido, remontando ao que já fora tratado na *A Condição Humana*: a pluralidade é a lei da terra, para que haja ação, outros diferentes e singulares devem aparecer, assinala no início do capítulo cinco (*Action*). A influência da fenomenologia de Husserl é marcante: somos mundanos, e isso se dá em nossa experiência do tempo. O aparecer erige-se num palco da vida comum a todos os que estão vivos. E não podemos escapar do aparecer, a não ser aparecendo.

A questão é esta agora: o pensamento está destinado a aparecer? Qual o lugar do pensamento neste mundo? É bastante conhecido e comentada a introdução de *O Pensar*,

Em seguida, pensar é estar num outro “locus”. Neste caso encontramos testemunhos históricos em personagens clássicos da filosofia, como em Sócrates e Descartes, por exemplo. É como se, diz ela, ao pensar nos tornássemos “membros de um outro mundo”, certificando a teoria dos dois-mundos, à maneira da hipótese cartesiana quando da dúvida da existência do mundo. É o sentir-se estrangeiro em sua própria terra; é, como se diz, “pensar estando como que fora de lugar, de eixo” com o mundo etc.

Em terceiro lugar, pensar é deixar o presente, o momento de lado. É lidar com o ausente, com aquilo que foi; o pensamento trabalha com aquilo que lhe foi retirado no momento, mas que é capturado quando, ao pensar, busca-se o *significado*. O pensamento quer alcançar desesperadamente uma *generalização* que organiza particulares, que busca cindir os específicos.

De um modo um tanto semelhante, Nádia Souki, em **Hannah Arendt e a banalidade do mal**, valendo-se da inspiração socrática em Arendt, assim o diz: “Três coisas fascinaram Hannah Arendt na semelhança socrática do vento com o pensamento.

Primeiro: é a aparente inutilidade do pensamento no sentido de que ele não tem resultados. A esse respeito, ele é bem distante da prática...

Segundo: o que a meditação faz, por outro lado, é paralisar-nos temporariamente, fazendo parar qualquer coisa que estivermos fazendo para agir sobre nós...

Terceiro: a despeito da falta de resultados e da paralisia por ele induzida, o pensamento exerce um efeito na vida interior, que é momentâneo, embora perigoso. Aqueles que se engajam nisso são transportados – do mundo das aparências – para o mundo invisível das ideias, onde as fidelidades prévias a códigos de conduta são gradualmente dissolvidas, e todas as coisas estáveis são postas em movimento, abrindo as questões.” (p. 117-118)

²³ Mais ainda, Nádia Souki assim esclarece o conceito de espírito (mind) em Arendt: “O conceito de espírito que aparece nesta obra não é nem no sentido psicológico, nem no espiritualista, muito menos no sentido hegeliano ou no sentido positivista de processador de estímulos externos. Este mind nos remete não a uma unidade passiva de uma alma, mas à pluralidade ativa de uma faculdade, antes de tudo marcada pela espontaneidade. Nessa ótica, a atividade do pensamento, a iniciativa da vontade, a imparcialidade do julgamento não são submetidas às engrenagens do intelecto, às pulsões dos desejos, às regras da lógica; e o espírito arendtiano é a articulação destes três poderes. Por outro lado, Hannah Arendt toma o cuidado de não hierarquizar esses três poderes que têm suas próprias leis”. (cf. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**, p. 110). No entanto, queremos acentuar, que na vida do espírito, para Arendt, inspirada em Agostinho, (ver: **VE**, p. 248-267), a faculdade que move o espírito, portanto, que é ativa, é, sobremaneira, a faculdade do Querer.

donde a autora se pergunta, quando no julgamento de Eichmann, se ser mal estaria ou não ligado a uma inabilidade para pensar.²⁴

O momento fundante do pensamento metafísico com Parmênides e Platão não pode subtrair-se, diz Arendt, da *aparência*. De uma aparência destinada a nossos sentidos, quer-se ir ao encontro, à revelação de outra aparência. As aparências presentes estão atreladas às Aparências. Mesmo quando nos voltamos para uma realidade que julgamos mais interior ou mais original, diz ela, é mais uma nova aparência que elegemos. A citação a seguir, um tanto longa sem dúvida, é testemunha cabal desse pressuposto arendtiano: O mundo das aparências é *anterior* a qualquer região que o filósofo possa escolher como sua “verdadeira” morada, mas que, no entanto, não é o local em que ele cresceu. O que sugeriu ao filósofo, ou seja, ao espírito humano, a noção de que deve haver algo que não seja mera aparência sempre foi a qualidade que o mundo tem de aparecer. Nas palavras de Kant: “*Nehmen das nicht Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasei von Etwas das nicht Erscheinung ist*” (“Se olharmos para o mundo como aparência, ele demonstra a existência de algo que não é aparência”). Em outras palavras, quando o filósofo se retira do mundo, dado aos nossos sentidos e faz meia volta 9ª *periagoge* de Platão) em direção à vida do espírito, ele se orienta pelo primeiro em busca de algo que lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente. Essa verdade – *a-létheia*, o que é revelado (Heidegger) – pode ser concebida unicamente como outra “aparência”, outro fenômeno originalmente oculto, mas de ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência. Embora nosso aparato espiritual. Possa retirar-se das aparências *presentes*, ele permeia atrelado à Aparência. Em sua busca, - o *Anstrengung des Begriffs* (o esforço do conceito) de Hegel –, o espírito, não menos do que os sentidos, espera que algo lhe apareça.”²⁵

Da mesma forma, diz ela, a ciência moderna – querendo explicar o mundo físico –, só tem mérito às custas da aparência, embora a ciência possa supor que haja um outro mundo não aparente. Filósofos, bem como os cientistas,²⁶ não podem escapar do mundo das aparências.

²⁴ Cf. VE. p. 5-14. Estudiosos do pensamento arendtiano como Eduardo Jardim em **Hannah Arendt – pensadora da crise e de um novo início**, p. 114...; bem como Nádia Souki em **Hannah Arendt e a banalidade do mal**, p. 110-111, quando diz; “É impressionante constatar que, desde as primeiras linhas de livro A vida do espírito, Hannah Arendt retoma a referência a Eichmann e o tema da banalidade do mal, como se esse fosse mês, jamais esgotada, de sua reflexão. Esse é o problema que a perseguiu, e, além disso, é sempre retomado em toda a sua força e assustadora simplicidade...”; bem como Lafer, em **Hannah Arendt – pensamento**,..., op, cit, p. 79: “Existem consequências para a coisa pública quando não se pensa. Estas consequências foram as que instigaram Hannah Arendt a escrever The life of the Mind. Como ela narra na introdução, o impulso inicial proveio de sua cobertura do caso Eichman e do comportamento de Eichmann no decorrer de um processo...” ou ainda André Duarte em O pensamento à sobra da ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt, p. 342: “Tão ou mais importante do que seguir uma regra é saber porque é que se deve segui-la ou não. Arendt observou que Eichmann não era um mostro moral dotado de intenções malignas, sendo justamente isso que constituía o escândalo inominável encarnado em sua figura: tratava-se de “uma pessoa ‘normal’, nem fraca de memória, nem doutrina, nem cínica”, mas mesmo assim, “perfeitamente incapaz de discernir o certo do errado”.

²⁵ Cf; VE. p. 20.

²⁶ Comentando a morfologia de Portmann, Arendt destaca que “o problema de uma pesquisa não é o que uma coisa é, mas como ela aparece”. Aqui, é o funcionalismo em ciência que é contestado. Neste sentido, por exemplo, diz Arendt, os animais querem autoexpor-se, têm um impulso interior preservado para aparecer, e isso chega ao ápice na espécie humana. Não seria dispensável sustentar que todo o primeiro capítulo da primeira parte de *O Pensar*, em a **VE, Aparência**, consta de valiosas análises fenomenológicas a respeito da natureza do que significa pensar para autora, mais precisamente, pensar num mundo das aparências.

Temos sustentado o “valor da superfície” (cf. **VE**, p. 22), a aparência, assim, expressa a si mesma, a superfície, toma o lugar do metafísico, do supostamente escondido. A citação de Arendt é determinante: “*a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa ‘vida interior’, é mais relevante para o que nós somos do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão*”. (Cf. **VE**, p. 25). Nesta inversão de um pressuposto filosófico fundamental, onde os princípios mudam de hierarquia, Arendt adverte, é que em temas como o corpo, a alma e o espírito, ou melhor, nessa terminologia estritamente filosófica, as *falácias metafísicas* são ainda mais vigorosas. Concebendo uma desconstrução, analisa Arendt, quando falamos de alguma coisa interior, é da vida da alma que falamos e, mesmo desta, usamos metáforas²⁷ da vida corporal; enfim, também neste sentido toda a linguagem estritamente filosófica.

Deste modo, estas considerações sobre a aparência, e, mais precisamente, o mundo das aparências no qual o pensamento está, anunciam uma passagem:

...nem a vontade, nem o juízo, embora dependentes da reflexão preliminar que o pensamento faz sobre os seus objetos, ficam presos a essa reflexão; seus objetos são particulares, tem seu lar estabelecido no mundo das aparências, do qual o espírito volitivo ou judicante se retira apenas temporariamente e com a intenção de uma volta posterior. Isto aplica-se particularmente à vontade, cuja fase de retirada é caracterizada pela forma mais forte de reflexividade, uma ação sobre si mesma: o *vollo me velle* é muito mais característico da vontade do que o *cogito me cogitare* é característico do pensamento.²⁸

Se um valor heurístico identifica uma certa tonalidade dos pressupostos iniciais de nossa vida espiritual, qual seja, uma redução do tema do Pensar, tão carregado de uma identidade teórica e determinante da história da filosofia, nas pegadas de Arendt, é porque uma reapropriação do Pensar se faz mister agora ante uma construção de uma fenomenologia e axiologia do Querer. O elenco que recobre os pensadores que se sentem mais à vontade no *bios theoréticos* (como assinalaremos nos capítulos dois e três) aponta para um arco histórico que vai de Platão a Heidegger.

²⁷ Nesta pista fenomenológica do aparecer do espírito, termos da linguagem metafórica como instrumento de expressão de nossa linguagem conceitual (cf. **VE**, p. 25), diz Arendt, implicam, de alguma forma, uma conexão com a aparência: para a vida da alma, ela, a metáfora, não é a mais adequada, pois o olhar, o som, o gesto, portanto as aparências, expressam melhor a intensidade da alma. Apenas quando decidimos demonstrar a raiva, por exemplo, é que este aparecer assemelha-se ao pensamento, pois, de uma certa forma, já é um discurso. De outro modo, quando sem a mediação da reflexão e da linguagem, a vida da alma aparece, como que abruptamente, somos parecidos com os animais quando se comunicam entre si. Enfim, a linguagem metafórica está originalmente imbricada com a aparência.

²⁸ Cf. **VE**, p. 71-72.

É nos meandros dessas considerações acima que apontam para uma sobrevalorização da Aparência em relação ao Ser, que Jacques Taminiaux²⁹ testifica que, no segundo tomo da *A vida do espírito*, a autora dedica o maior número de páginas a Martin Heidegger. Nas três atividades que compõem a vida do espírito, a reapropriação heideggeriana não está ilesa de confrontos e críticas. É pertinente pôr às claras essas limitações filosóficas pois se trata de um tema recorrente na tradição filosófica, e do qual se ocupa Heidegger, para quem, paradoxalmente, o Ser é o Nada³⁰ – assim o interpreta Arendt.

Se uma desfiliação intelectual urge no polêmico texto de 1946, *O que é a filosofia da Existenz*, corroborado pelo crítico e elogioso texto *Martin Heidegger faz oitenta anos* em **Homens em tempos sombrios**, tão somente será na parte final de *O Querer (O querer-não-querer de Heidegger)* que uma interpretação do Ser heideggeriano apontará, para Arendt, uma inaptidão para uma ontologia da Ação e seu correspondente espiritual, o Querer. Estas premissas permitem sustentar: tanto **A condição humana** quanto **A vida do espírito**, às vezes claramente, outras, sutilmente, são uma resposta à analítica existencial de **Ser e Tempo**.

Esta hipótese é sustentada por alguns estudiosos do pensamento da autora. Theresa Calvet, em **Transportando o abismo**, no curso das conclusões de Jacques Taminiaux, confirma a tese acima:

A obra *The life of the mind* pode ser lida como uma apropriação crítica de Heidegger, mas é necessário reconhecer o que separa a destruição [*Destruktion*] da tradição filosófica praticada por Heidegger, no quadro do projeto de sua ontologia fundamental, ou a sua desconstrução [*Abbau*] crítica dos conceitos recebidos, que é realizada na perspectiva da questão do ser, do “desmantelamento” da tradição filosófica praticado aqui por Arendt. Era o que Taminiaux já tinha dito em 1985, em Arendt, discípula de Heidegger? Ao distinguir o parentesco formal evidente dos projetos de “desconstrução” da tradição filosófica em Heidegger e Arendt dos traços fundamentais que os separam”.³¹

Para Arendt, a ação da nadificação do fato-de-ser-dado do Ser é um dos motivos que faz a filosofia do *Ser e Tempo* engrenar. Assim, o Ser que é dado, que é tido como Nada em Heidegger, leva o Homem a tornar-se “Senhor do Ser”. Ele quer extinguir a concepção de Ser como dado. O homem estaria em condições de (“imaginar-se”, como diz Arendt), de relacionar-se com o Ser que é dado, tal qual Deus antes da criação do mundo.

²⁹ Cf. **La file de Thrace et le penseur professionnel: Heidegger e Arendt** op. cit., p. 177.

³⁰ Cf. **DP**, p. 28.

³¹ Cf. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. op. cit., p. 13.

Mais explicitamente, em Heidegger, é no Homem que essência e existência são idênticas. A essência é a sua existência³². O homem não tem substância e muito menos é espírito. Não se pergunta mais pelo Quê do Homem, mas pelo **Quem**. O importante é “isto que ele é” (cf. VE, *Idem, Ibidem*). Percebe-se claramente que Heidegger transfere o esquema metafísico-tradicional do Ser (de Deus) para o “Ser” do Homem. Não há mais a expressão “Homem”, mas *Existenz* ou *Dasein*. Assim sendo, o Homem é um conglomerado de modos do Ser.

Dentro das limitações de nossa pesquisa, considerando a compreensão da filosofia de Heidegger, um trecho elucidativo que denota uma certa desfiliação teórica da autora merece ser citado na íntegra:

O ‘Eu’ ocupou o lugar do Homem. Com a expressão Eu, respondemos à questão relativa ao Quem da realidade humana. Pois a realidade humana (o Ser do Homem) é singularizada pelo fato de que em seu próprio Ser ela está ocupada com seu Ser. Esse caráter autorreflexivo da realidade humana pode ser apreendido ‘existencialmente’; isso é tudo o que resta do poder e da liberdade do Homem.³³

Na interpretação arendtiana de **Ser e Tempo**, o *pôr-seu-Ser-em -questão* heideggeriano é nada mais do que o “Ser-no-mundo”, é manter-se no mundo, é um aceitar as condições do mundo. Daí o desabrigo, o medo. O homem não está-em-casa, o que o levaria a retirar-se do mundo. Só na morte o homem seria ele mesmo. Esta passagem, talvez possa ainda mais esclarecer as posições diametralmente opostas:

O que aparece consequentemente como ‘Queda’ em Heidegger são todos aqueles modos da existência humana que se apoiam no fato de que o Homem vive no mundo junto com outros homens. Historicamente falando, o Eu de Heidegger é um ideal que tem produzido confusão na filosofia e na literatura alemães desde o Romantismo. Em Heidegger essa arrogante paixão de querer ser um Eu se contradisse a si mesma, pois nunca antes foi tão claro, como agora em sua filosofia, que este é provavelmente o único ser que o Homem não pode ser.³⁴

Mais ainda, constata Arendt, mesmo no “lançamento” no Ser quanto no “projeto” do homem encontra-se um Nada. O eu deve tornar-se decididamente. O “Eu” é o fundamento vazio de sua nadidade. A “decisão” do homem depara-se com a “culpa” – viver é decidir-se por ser culpado, onde o egoísmo e a separação radical de seus pares constituem o núcleo do eu. Assim, a morte, para o Eu, é uma libertação.

Estas considerações acima elucidam uma tese de fundo da interpretação e reapropriação, pela autora, de um pensador que, nos escritos de Arendt, subentende-se

³² Cf. DP, p. 29.

³³ Idem, Ibidem.

³⁴ Cf. DP, p. 31.

estar no rol dos filósofos profissionais quando tratam do tema da práxis. Este marco é essencial para uma amarração teórica compreensiva de uma ontologia da ação, tão evocada em **CH** (ver: CH, cap, 5 e 6). Nesta linha de pensamento, Elizabeth Young-Bruehl identifica algumas implicações teóricas que dizem destas diferenciações entre os dois pensadores:

Arendt enfocou sua crítica na noção heideggeriana de vontade, que ele interpretava em termos de autocracia ou da vontade-de-poder e associava com a dominação inevitavelmente destrutiva da tecnologia. Rejeitando o modo tecnológico e rejeitando a vontade, Heidegger havia-se voltado para o pensar. Sua postulação de que o querer e o pensar estão necessariamente em conflito, era um ponto em que Arendt desejava criticar, assim como queria rejeitar tanto o seu repúdio do querer em favor do pensar, quanto a sua alegação de que o próprio pensar é uma espécie de agir. Ela pensava que Heidegger, certa vez, quase evitara o repúdio da vontade que tanto lhe desagradava; seu esforço elogiável, mas em última análise mal sucedido, havia ocorrido exatamente após a guerra, antes que “a realidade da Alemanha de Adenauer” esmagasse as breves esperanças de Heidegger... O momento passou e Heidegger continuou a repudiar o querer – o que, nos termos de Arendt, significava rejeitar as possibilidades da política, da ação que inicia algo novo.³⁵

Em *Martin Heidegger faz oitenta anos*³⁶, há um reconhecimento elogioso, simetricamente acompanhado, um tanto sutilmente, de uma apreciação moderada:

Heidegger jamais pensa “sobre” alguma coisa; ele pensa alguma coisa. Nesta atividade absolutamente não contemplativa, mergulha nas profundezas, mas não se trata, nessa dimensão – da qual se poderia dizer que antes permanecia, dessa maneira e com essa precisão, pura e simplesmente não descoberta –, de descobrir ou revelar um solo último e seguro, mas, mantendo-se nas profundezas, de abrir caminhos e colocar “pontos de referência”.³⁷

O diálogo do dois em um é o que identifica o pensamento segundo Hannah Arendt. No entanto, a concepção tradicional de que o filósofo deve estar só, parado e “fora” do mundo é o que a autora reiteradamente problematiza e reapropria às suas evidências sobre a existência do Querer em a **VE**. Se o modelo platônico, segundo a tradição filosófica ocidental, é tido como origem e representante cabal do pensamento teórico, não menos importante é identificar sua influência em pensadores no século XX. Disso se segue que uma primeira fenomenologia do pensar ante o querer requer ter em pauta, a todo momento, os grandes pensadores que foram mestres do pensamento filosófico e que são revisitados ainda hoje. Se eles são retomados e reapropriados fenomenologicamente, é porque esta tarefa se dá em torno de um problema contemporâneo.

³⁵ Cf. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. p. 388.

³⁶ Cf. **Homens em tempos sombrios**, p. 221-23.

³⁷ Cf. **HTS**. p. 223.

O percurso arendtiano da primeira parte de **A vida do espírito**, já explícito em *Algumas questões de filosofia moral*, de 1965 e em *Pensamento e considerações morais*, de 1970, estão permeados de apontamentos conceituais que serão retomados ulteriormente na sua última obra de 1975. Bethânia Assy, na introdução à edição brasileira de **Responsabilidade e Julgamento**, corrobora essa leitura:

Se em *A condição humana* Arendt descreve as atividades da vida ativa sob a perspectiva das supostas atividades da reflexão, a saber, um livro que nos propõe a “pensar o que estamos fazendo”, em seus escritos que versam sobre moralidade e responsabilidade a autora nos desafia a uma fenomenologização da vida contemplativa, cujo ângulo privilegiado é a superfície, relocando o pensar, o querer e o julgar no domínio da visibilidade cunhada sob a valorização do mundo da aparência, fundamental a uma ética da ação.³⁸

Desses dois textos, ratificamos mais uma vez: se nossa atividade de pensar se propõe a uma relação com o mundo da ação, é porque mira uma atenção específica ao mundo das aparências, onde fenômenos particularidades são sempre considerados; pensar a ação, portanto falar de uma conexão entre o pensar e moral, implica desimpedir-se das “falácias metafísicas”, a reboque do necessitarismo da razão, o qual influenciou boa parte de filosofias políticas. O início do que segue abaixo explicitará essa tomada de posição em Hannah Arendt.

Hannah Arendt, em carta³⁹ a Mary McCarthy, confia que *Willing (O Querer)* foi a parte que mais lhe dera trabalho. A autora, no decurso da obra, registra o comentário de boa parte dos pensadores e obras mais recorrentes na História da Filosofia. De Platão a Gilbert Ryle, a pena arendtiana ensaia uma singular apropriação desconstrutiva desta faculdade do espírito. Talvez em nenhuma outra obra, incluindo o *Thinking*, obviamente, tenha expressado tanto fôlego filosófico. Ela chama a si, como num intrincado cipoal de noções, conceitos e falácias, os grandes autores da filosofia, lançando mão do que escreveram ou legaram à história sobre o tema da vontade. Para a autora, com efeito, a maior parte desses autores nunca se sentiu tão à vontade, diferentemente do que respeita ao pensar, quando se depara com o querer, mais ainda quando se lhe associa a liberdade.

³⁸ Cf. **Hannah Arendt. Responsabilidade e Julgamento**. p. 37.

³⁹ Esta carta para Mary McCarthy é de 17 de agosto de 1973, editada em **Entre amigas**. p. 320, registra o seguinte: “Tenho trabalhado “furiosamente” - lendo, tomando notas, revisando. Pois escrever *O Querer* é muito mais problemático para mim do que sobre o Pensar, caso que sempre pensei que simplesmente poderia confiar em meu instinto e minha própria experiência...”

O traçado da história da vontade referida em Arendt apresenta seus momentos distintos. Estabelecer os passos, os conceitos, os problemas e autores e contextos teóricos correspondentes, fez-se necessário como uma primeira aproximação, bastante elucidativa no primeiro capítulo de *O Querer*. Consideremos que a vontade, como uma faculdade espiritual, no arco da tradição filosófica, em sua gênese, enfrentou caminhos tortuosos. Mapear esse tempo espiritual das experiências do ego querente exigiu da autora constituir um quadro da filosofia que vai de Aristóteles a Ryle; passando por Hegel, Nietzsche e Heidegger. Não é incomum, em alguns momentos, Arendt confessar os limites da investigação do tema da vontade. Tal é o caso ilustrado pelas considerações sobre Duns Scotus, (quando da *contingência* da vontade abordado em *Duns Scotus e a primazia da vontade*, na VE), em que, segundo Arendt, o pensamento deste autor carece de pesquisa. E ele é o autor a quem ela considera, talvez, o maior filósofo medieval.

A desconstrução fenomenológica da faculdade de Querer, que – acreditamos – a autora ensaia na parte dois da sua obra mais filosófica, encerra, de um modo especial, um singular momento do movimento fenomenológico do final dos anos vinte, e alcançará em a VE, o ápice desta apropriação na autora, sobremaneira quando *O Pensar* for desconstruído pela elaboração e reflexão de *O Querer*.

1.3 A evidência de um “Eu-quero” no tempo

Na introdução da segunda parte de a VE, Arendt delimita sucintamente os percalços a enfrentar em Willing. Assumindo sempre a tentativa de conectar um dado tema a uma problemática filosófica atual e possível, a autora não se limita a comentar ou prosseguir tão somente os seus predecessores. Só a partir desse momento do processo fenomenológico é que vislumbraremos um dado em sua especificidade. Platão e Ryle, por exemplo, são dois termos desse canteiro histórico. Se é na filosofia grega⁴⁰ antiga que temos sua gênese, não por menos na teologia cristã encontraremos um campo fértil de incursões na história da vontade, do apóstolo Paulo a Duns Scotus: o primeiro, negando as tentações do corpo (tido como morte e pecado, pois, quando diz “porque faço o que não quero e não faço o que quero?”), abnega, achata um tal querer em

⁴⁰ De maneira geral, no que diz respeito à Antiguidade, Arendt recobre os principais momentos eleitos pela historiografia filosófica tradicional. Depois de Aristóteles e o desaparecimento da polis, é a figura de Epicteto, o escravo filósofo, que aparecerá em *O Querer*, como aquele que negou qualquer poder à vontade.

dissonância com a Lei; já Scotus, de modo muito mais sutil – considerando a tradição a que pertencia –, sustenta que o correspondente lógico-ontológico do Pensamento/necessidade é a Vontade/Liberdade, portanto, a contingência desta.

Num outro quadro, o Querer não terá menores dificuldades de ser identificado em filosofias modernas. Sem dúvida, é em pensadores modernos que encontraremos, segundo Arendt, flagrantemente, um amálgama não pouco entendido que subjugará ainda mais essa atividade relacionada ao futuro, a um grau inferior ao Pensamento. Pensadores como Kant e Heidegger, por exemplo, serão abundantemente retomados e diferenciados quanto à sua relação com a faculdade da Vontade. Kant, por estar ainda sob a influência do *modus* como esta faculdade é problematizada pela tradição filosófica, embora ofereça a Arendt bons *insights* quando da crítica aos “pensadores profissionais”. E embora o pensamento arendtiano seja devedor de Heidegger, Arendt mostra o que julga serem os limites e os problemas da apropriação heideggeriana do tema da vontade.

Resumidamente, na introdução da segunda parte de *O Querer*, a autora está ciente de sua tarefa gigantesca. Considerando-se que ela se propõe identificar por que a Vontade não é vista como um problema entre os antigos, dado que, sob o pressuposto do necessitarismo, em Aristóteles, liberdade é concebida como “possibilidade de mover-se”; todavia, é somente em Aristóteles⁴¹ que teremos em maior grau um indício de uma pré-noção da Vontade, tida como *proairesis*.⁴² Arendt agrega em seu percurso autores influentes, considerados em seus respectivos contextos teóricos ou sistemas filosóficos, enquanto lidam com essa faculdade invisível, projetada para o futuro. Em outra mão, um correlato filosófico segue em frente: a Liberdade ou o livre-arbítrio dialoga e reinterpreta-se com o tema do Ser e da Necessidade, em se tratando da filosofia antiga e

⁴¹ Embora não seja o objeto de nossa pesquisa, e tão pouco temos condições de avaliar aqui a influência de Aristóteles sobre o pensamento arendtiano, registramos um trecho que soma-se a uma contextualização do locus do desejo, portanto, de um início, segundo Arendt, da história da vontade: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado. Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (**Ética a Nicômaco**, livro VI, 1, 1139 a). A *proairesis*, quando da famosa *mediania* aristotélica, também é retomada na **Ética a Eudemo** (livro II, 10, 1227b)

⁴² Na **Ética a Nicômaco**, nos livros II, VI e X, etc., sobremaneira a obra mais comentada e citada de Aristóteles quanto ao tema da vontade, indica a noção de *proairesis*: “...Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são características do vício, e a mediania da virtude: Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional dotado de sabedoria prática (livro II, 1106b 35-36)

E ainda: “Eudoxo pensava que o prazer é o bem porque via todos os seres, tanto racionais como irracionais, tender para ele, e porque em todas as coisas aquilo para que se dirige a escolha é o maior dos bens...” (livro X, 1172a 10)

medieval. Pierre Aubenque em **A prudência em Aristóteles**, acrescenta, acreditamos, a esses alinhamentos arenditanos (embora seja propriamente o campo da ética o que este autor investiga), quando diz, tratando da *deliberação* aristotélica:

Mostramos até aqui que a prudência só teria razão de ser num mundo contingente. Ora, se a encaramos não mais de um ponto de vista cósmico, mas humano, a contingência nos aparece como aberta à atividade dos homens, ao mesmo tempo arriscada e eficaz. Sem a contingência, a ação dos homens não seria apenas impossível, seria também inútil. É tal ação ao mesmo tempo permitida e requerida pela contingência, em suas relações com a prudência que guia, que se trata de analisar agora.

Não surpreenderá que encontremos aqui, em termos “subjetivos”, o que tentamos extrair, acima, em termos “objetivos”. A teoria da contingência e a da ação reta são apenas o direito e o avesso de uma mesma doutrina: é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem.⁴³

Esses aspectos parecidos quando da implicação de alguns pontos da ética aristotélica quando se desdobra numa teoria da ação para Arendt e Aubenque tem implicações determinantes na constelação da relação do que verá a ser a liberdade do querer e da ação.

Hannah Arendt persegue uma evidência dos conflitos ou da luta da vontade na vida do espírito em Agostinho, ou das dissonâncias flagrantes de Duns Scotus com sua ênfase na *contingência* dos atos livres. Em termos modernos, acentuará Arendt, a questão é outra: será relacionar o Querer com as leis da causalidade e ênfase dada ao progresso na Era Moderna, às leis da História, sobremaneira presentes no sistema hegeliano. Nietzsche e Heidegger serão comentados à parte, analisados e criticado no que ela entende – quanto a estes pensadores – como “retorno à antiguidade” ou de suas “conversões” à filosofia antiga. No entanto, Arendt fará um breve esboço no capítulo final de sua obra, tendendo a aceitar que, talvez, os homens de ação talvez estejam mais em condições de falar sobre o tema da vontade que os pensadores profissionais. A autora, neste quadro fenomênico intrincado, quer capturar um rastro histórico-conceitual, mas não menos problemático, da relação: Vontade e Ação.

Sem a evidência de um fenômeno voluntário e livre, torna-se, no mínimo, problemático fundamentar uma ética ou moral e principalmente o campo da lei. Para que se fale de ética, de leis, diz Arendt, é necessário que se fale da vontade livre. Para Arendt, o ego pensante carece de confiança para avaliar a vontade. A desconfiança dos filósofos vem do fato de que a vontade está conectada com a liberdade.

⁴³ Cf. **A prudência em Aristóteles**. Pierre Aubenque, p. 176.

Arendt, assenhorando-se da problemática do tempo quando de um certa evidência do querer, aponta para uma constatação tensa e conflituosa da temporalidade em Agostinho: “*Se devo necessariamente querer, por que, então, preciso falar de vontade?*” (cf. **VE**, p. 190). Este apelo transcrito na inquirição da autora, indica-lhe apenas um ponto de partida: a vontade, remete-nos a um “*dado imediato da consciência*” (Idem, 161; 190).

A pedra de toque de um ato livre é sempre nossa consciência de que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos – para além dos desejos, apetites e processos vitais –, diz Arendt (**Idem, Ibidem**). A vontade tem uma liberdade infinitamente maior que o pensamento; este dado fenomênico será a pedra de toque do pressuposto da nossa faculdade de querer ou, em outros termos, de uma *evidência interna de um eu-quero* como existência da vontade.

Convém reconstituir os elementos com os quais Arendt compõe o ponto de partida de suas inquietações sobre a vontade: a evidência de atos livres (Bérgson), com a possibilidade de se iniciar espontaneamente uma série de coisas ou estados novos no tempo (Kant), clarificando o constante olhar que ela lança sobre a refutação ou problematização desta faculdade, cobrindo uma gama deles que vão de Platão a Ryle, donde ela sustenta que os argumentos de muitos pensadores pouco mudam, mesmo quando eles pertencem a referenciais teóricos ou sistemas de pensamentos díspares. Ou seja, o problema não mudou muito de foco, de onde inferimos que, tampouco, tais pensadores deram a ele uma solução plausível:

A questão é como essa faculdade de ser capaz de ocasionar algo novo, e, assim,, “mudar o mundo”, pode funcionar no mundo das aparências, isto é, em um ambiente de facticidade que é velho por definição e que transforma inexoravelmente toda espontaneidade de seus recém-chegados no “foi” dos fatos – fieri; factus sum..⁴⁴

1.3.1 Vontade e temporalidade - o futuro

Para Arendt, os filósofos modernos, quando lidam com o tema do Querer, tendem a investigá-lo ou refutá-lo sob a égide de suas considerações e conclusões a respeito do tema do tempo. Perpetuam, assim, seus predecessores quando lidam com o tema da relação pensamento e volição. E em autores contemporâneos esta herança da

⁴⁴ Cf. **VE**, p. 191-192.

égide do Pensar sobre o Querer encontra ecos, no decorrer de todo *O Querer*, em Nietzsche, e não menos em Heidegger, diz Arendt.⁴⁵

Por que uma análise do tempo? Em VE, vale ressaltar, não se trata de uma especulação técnica do tempo, ao modo teórico-científico. Arendt está interessada na relação entre as experiências temporais dos pensadores e o mundo das aparências. Não temos algo como uma análise exaustiva do tempo, mas sim do seu aparecimento nas experiências pensantes. Há uma espécie de redução fenomenológica própria. A rejeição a tudo o que está sujeito à mudança encontrará ecos na concepção agostiniana: uma espécie de “hoje duradouro”, o *hodiernos*, o “do dia de hoje”, quando Agostinho se refere à eternidade de Deus, acrescido do agora permanente (*nunc stans*) da meditação medieval (cf. VE, p. 195), e ainda no *intuicionismo* de Bergson e na “*lacuna entre o passado e o futuro*” (Kafka). O arremate é claro:

A constituição de um presente que dura” é “o ato habitual, normal, banal do nosso intelecto” realizado em qualquer tipo de reflexão, seja quando ela tem como objeto as ocorrências comuns do dia-a-dia, seja quando a atenção se concentra em coisas eternamente invisíveis, que ficam de fora da esfera do poder humano. A atividade do espírito sempre cria para si mesma um *présent qui dure*, uma lacuna entre o passado e o futuro.⁴⁶

Considerando a constatação aristotélica “o que se dá em um agora é um todo”, Arendt indaga: o que está por detrás dessa afirmação? O que levou Aristóteles a tal afirmação? Agora, temos um ponto de partida: a história da Vontade. No entanto, em Arendt, ao identificar que nossa reflexão mais habitual se dá numa espécie de tempo interior, uma reapropriação chamará esse tempo a um *locus* bem determinado, qual seja, o de sua localização no espaço. (cf. VE: *O tempo e atividades do espírito*, p. 195-201)

O precursor desse “presente que dura”, ao que tudo indica, foi Aristóteles, diz Arendt. A autora remonta ao conceito de *hedone*, no livro X da *Ética a Nicômaco*, em que o prazer é discutido. Uma derivação aprofundada deste assunto, associa-se ao conceito de movimento, consequentemente de tempo no texto aristotélico. Convém uma explicação:

Mas quanto ao prazer, sua forma é completa em todo e qualquer momento. É evidente, pois, que o prazer e o movimento diferem um do outro, e o prazer deve ser uma das coisas que são inteiras

⁴⁵ No que tange a este aspecto da análise do Querer na era moderna, enfatizamos, este marco teórico será sempre retomado e problematizado ao longo das análises e ponderações dos pensadores selecionados pela autora; em especial Kant e Hegel.

⁴⁶ Cf. VE, p. 196.

e completas. Isso também é indicado pelo fato de não ser possível mover-se senão dentro do tempo, mas sentir prazer, sim; porquanto aquilo que ocorre num momento é um todo.⁴⁷

Talvez daqui, nas análises arendtianas, tenhamos um espaiar-se das metáforas metafísicas sobre a temporalidade. De outro modo, a espacialidade, entendida aqui como espaço do mundo das aparências, sempre fora engolfada pela temporalidade, justamente por que os filósofos estão sempre atrás de um presente que dura. O débito Bérson é evidente, pois foi ele que, com muita precisão, desmistificou esse “erro metafísico”, visto que o tempo, sim, toma de empréstimo metáforas do espaço. É inevitável a compreensão de que

para nossas atividades cotidianas no mundo, sobre as quais o ego pensante pode refletir, mas nas quais ele não está envolvido, precisamos de medida de tempo; e só podemos medir o tempo medindo distâncias espaciais. Mesmo a distinção comum entre justaposição espacial e sucessão temporal, pressupõe um espaço estendido no qual a sucessão se deve dar.⁴⁸

Na parte final do primeiro capítulo, o foco recairá em Hegel. São notórias as dificuldades aqui encontradas e já antecipadas pela autora. Ao que sabemos, não há em nenhuma outra obra de peso da autora páginas tão ilustrativas referentes a Hegel. Confidenciadas sem rodeios por Arendt, os comentários e insights nelas reunidos contêm, a nosso ver, as principais apropriações e ressalvas sobre o pensamento e representante principal do idealismo alemão. Inspirando-se nas análises de Alexandre Koyré⁴⁹, Arendt considera que a “maior originalidade de Hegel está em sua insistência no futuro, na primazia atribuída ao futuro em relação ao passado”.⁵⁰

Nessa linha de pensamento em relação ao conceito de tempo em Hegel,⁵¹ a primazia evocada é atinente à relevância que ele dá ao futuro. Diz Arendt, o tempo

⁴⁷ Cf. **Ética a Nicômaco**. Aristóteles. col. Os pensadores. p. 183 (1174 b 5)

⁴⁸ Cf. **VE**, p. 196.

⁴⁹ De fato, há três ensaios relacionados a Hegel na obra de Koyré: “Hegel à Iena”; “La terminologie hegeliana” e “Rapport sur l’état des études hegelienues en France”, in: *Études d’histoire de la pensée philosophique*. Alexandre Koyré. Gallimard, 1971. Ver também, *Em Por amor ao mundo* (op. cit.) E. Y-Bruehl registra esse contato: “Embora seus amigos...os seminários de Kojève” (p. 128)

⁵⁰ A citação é a seguinte: “C’est cette insistance sur l’avenir, la primauté donnée à l’avenir sur le passé, qui constitue, à notre avis, la plus grande originalité de Hegel. Et cela nous fait comprendre pourquoi, dans les additifs à l’Encyclopédie, Hegel parle de l’attente, de l’espoir. Et aussi du regret. C’est que le temps hegelien est, avant tout, un temps humain, le temps de l’homme” (In: **Estudes d’histoire de la pensée philosophique** (op. cit.)

⁵¹ Mesmo Habermas, em sua crítica da modernidade, dedica especial atenção a Hegel quando está em questão uma concepção dos tempos modernos; bem como Bernard Bourgeois, e tantos outros, não economizam pesquisas e admiração e mesmo sedução pelo pensamento hegeliano. Ver as obras de

humano antecipa, pela espera do futuro, o momento presente, o agora, o qual em seguida será lançado ao passado; só haverá Ser, prossegue ela, se estiver no passado. O que se sustenta, no entanto, é que a negação do seu Agora implica uma criação do seu próprio futuro, “mas parece óbvio que a faculdade que está por trás do espírito que nega não é o pensar, mas o querer, e que a descrição de Hegel do tempo experimentado humanamente relaciona-se à sequência de tempo adequada ao ego volitivo” (Cf. VE, p. 217). No que tange às especulações sobre o tempo em Hegel, o futuro, como tempo próprio da faculdade do Querer, é suprasumido pelo Presente. As implicações dessa “humanização”⁵² do tempo neste filósofo, acenada por Koyré, inauguram um centramento sem igual do tema da Vontade em relação ao Pensamento. Embora o ego que quer “traga” o passado e antecipa o futuro como algo que é para ser, dado que o homem tem essa capacidade, o *nunc stans* do filósofo, diz Arendt, é o tempo onde tudo o que já foi e o Devir, tornam-se Ser. O ponto axial aqui é a hipótese arendtiana de que quem realiza essa antecipação é o ego querente; embora, no entanto, recaia inevitavelmente nas teias conceituais que sistematizarão o Espírito do Mundo, ou seja, há aqui um movimento que justifica em Hegel a identificação entre Lógica e História: o conceito é real e vice-versa. O recolhimento do conceito é ilustrado pelas “figuras” da História: é esse o espírito revolucionário do jovem Hegel, motivado pelos acontecimentos da Revolução Francesa.

Nesta linha de pensamento, munida de uma apaixonante compreensão pelo “agora enquanto tal”,⁵³ a filosofia tem a tarefa de conciliar as inquietações moventes da Vontade, esta, antecipada, encontra no Agora do filósofo, sua realização; os projetos do

Habermas: **O discurso filosófico da modernidade e Constelações pós-nacionais**; bem como *O pensamento político de Hegel* (capítulo sobre o devir), de Bergeois. RS: Ed. Unissinos. Indicamos também o ensaio, embora se atenha mais ao discurso hegeliano, o livro de Gerard Lebrun: **A paciência do conceito – ensaio sobre o discurso hegeliano**, em especial os capítulos V-VII; bem como o livro de Vittorio Hosle: *O sistema hegeliano – o idealismo...*, em especial a parte cinco, sobre a filosofia da natureza, sobre o tempo (considerando que esse ensaio seja um tanto mais geral). Na literatura filosófica brasileira, a obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz desempenha um lugar ímpar na interpretação e difusão do pensamento hegeliano.

⁵² Sobre esse ponto, a passagem seguinte é bastante esclarecedora: “Sem o homem, poderia haver movimentação e movimento, mas não haveria Tempo. Nem poderia haver se o espírito humano fosse equipado somente para pensar, para refletir sobre o que é dado, sobre aquilo que é e não poderia ser outro; se fosse assim, o homem viveria espiritualmente em um eterno presente. Seria incapaz de se dar conta de que ele mesmo um dia não foi de que um dia não será mais, isto é, ele seria incapaz de compreender o que significa para ele existir. (É pela visão que Hegel tem do espírito humano como produtor do tempo que tem lugar sua outra e mais óbvia identificação entre lógica e história; e esta identificação é, na verdade, como apontou a muito tempo Leon Brunschvicg, “um dos pilares essenciais de seu sistema”” (Cf. VE, p. 218)

⁵³ Ver: **A vida do espírito**, p. 221, em que Arendt faz traduções de parte da Filosofia da História de Hegel.

Querer são assim significados em um “era para ser”; o reino espiritual, acentuado na *Filosofia da História* é o reino das vontades dos homens convidados a superar o presente, conquanto que a filosofia apazigue os conflitos do Pensamento e da Vontade nesse tempo presente que dura. Daí a leitura do tempo em Hegel ser fundamental para a sua concepção de Vontade e da própria Filosofia.

No enalço de Koyré, Arendt avoca a insustentabilidade entre o sistema e o tempo cíclico hegeliano (cf. VE, p. 221-22), considerando-se que “*está em perfeita harmonia com a filosofia grega clássica, enquanto a filosofia pós-clássica, seguida da descoberta da Vontade como fonte principal do espírito para a ação, exige um tempo retilíneo, sem o qual o Progresso seria impensável*” (Idem, Ibidem). Numa leitura atenta das principais obras da autora, desde *Origens do Totalitarismo*, por exemplo, não encontramos reflexão mais detalhada sobre Hegel. A título de uma certa depuração conceitual, Arendt indica rápidos insights sobre este autor, saltando por obras referentes e suas várias passagens. A articulação seletiva aqui imputa em assegurar a importância da Vontade no sistema, suas idiossincrasias e os limites da solução hegeliana do Devir quando se considera o Querer (Cf. VE. p. 223). Por conseguinte, o movimento e os principais aspectos da dialética hegeliana ainda estão longe de uma solução plausível quanto ao problema da Vontade. Ainda presa à concepção grega de tempo, a faculdade que lida com projetos é malograda aqui mais uma vez pelo tempo do conceito. No entanto, mais uma diferenciação é identificada entre Arendt e Hegel: o Nada sempre parte de algo que já é; o Ser é, portanto. Nesse sentido, a incompatibilidade com a metafísica cristã resplandece: a *creatio ex nihilo*, em Hegel, seria impossível, e Agostinho, portanto, estaria bem mais perto das inquietações da autora.

Transportado para o tema da Vontade em sua correlação com o tema da Ação política, Arendt locomove-se fluentemente nos epifenômenos desse largo campo; algo como uma infundável manifestação de ditos e atos dos personagens e pensadores que atuarão no palco da aparência do mundo. O que transparece na abordagem fenomenológica sobre a temporalidade indica sim uma liberdade e fluidez que esclarece, aprofunda e denuncia qualquer falácia de desvirtuamento do mundo das aparências. Sobremaneira, trata-se de uma habilidade, em Arendt, para o rico campo da História, com seus personagens e narrativas, atos e discursos. Já em boa parte de *O Pensar*, no que tange às análises do mundo como fenômeno como aparência e, quando recheadas de distinções factuais, Arendt esbarra no tema do tempo. Assim, capturando a natureza

fenomênica do mundo, pelo fato de estarmos vivos – como de um bruto ponto de partida que marca nosso aparecer no mundo e do qual Arendt lança mão – temos uma primeira constatação da experiência do tempo:

O infinito intervalo vital de cada criatura determina não só sua expectativa de vida, mas também sua experiência do tempo; ele fornece o protótipo secreto de todas as medidas temporais, não importa quanto essas mensurações transcendam o intervalo em direção ao passado ou ao futuro. Assim, a experiência vivida da duração de um ano muda radicalmente ao longe de nossa via.⁵⁴

Desta constatação fenomênica do mundo natural regido pela lei da pluralidade e que apresenta uma axiologia da aparência que corrobora as posições da autora, Kant – como já o salientamos – é, se não for o primeiro, um dos preferidos pela autora. Isso constatamos quando da fenomenidade do mundo nas primeiras partes de *O Pensar*, da afirmação do valor da aparência – desconstruindo assim algumas das mais antigas falácias metafísicas que sustentam a precedência do Ser sobre o Aparecer, reverberando nas incursões fenomenológicas da autora sobre a alma, o espírito e corpo em a VE, beirando a uma não sistematização, bem a seu modo.⁵⁵

Mais uma vez Arendt se defronta com Kant. Vale o registro aqui, no entanto, de que em Kant, segundo ela, temos ainda uma noção de tempo vinculada a certa impermanência, a uma imobilidade:

O sentido interno, que nos poderia propiciar a apreensão da atividade de pensar em alguma forma de intuição interior, não tem que se prender, segundo Kant, porque suas manifestações são inteiramente diferentes das “manifestações com que se confronta o sentido externo, [que encontra] algo imóvel e permanente (...) ao passo que o tempo, a única forma de intuição interna, nada tem de permanente”.⁵⁶

A forma um tanto abrupta com que Arendt se apropria de alguns aspectos da filosofia de Kant parece indicar sutilmente como neste pensador subjazem os ecos do problema do Ser e da Aparência. Mesmo as filosofias pós-kantianas ainda sentem as vibrações desse

⁵⁴ Cf. VE. p. 18.

⁵⁵ Arendt, comentando o *De Anima* de Aristóteles, indica valiosas análises da relação entre corpo e alma e a posição do espírito, e assim chega a Kant, no qual, segundo ela, ainda encontramos os ecos da velha dicotomia entre Ser e Aparência, donde, ainda, a aparência poder aparecer como semblância¹³, ou seja, como aparência da aparência. Sustentamos aqui que ainda esta por vir uma certa “antropologia filosófica arendtiana”, dado a esses ensaios que ela inaugura em a VE, que tentam descrever, mais que sistematizar, a relação entre corpo, alma e espírito (veja-se o subcapítulo: Corpo e alma, alma e espírito em VE, p. 25-32), referenciada, sem dúvida, às apropriações e influências de Agostinho, Heidegger e Merleau-Ponty.

⁵⁶ Idem, p. 34.

eco. Pelo contrário, a autora constantemente persegue um esclarecimento das falácias metafísicas antigas e modernas. A análise sobre a Aparência, desde o início de *O Pensar*, prepara e corrobora a posição teórica da autora e, mais precisamente, em sua elaboração sobre a História da Vontade. Um aspecto da análise arendtiana sobre o tempo pontua a notória relação com o espaço no mundo, por exemplo, ocupado pelo filósofo, por cientistas e o senso comum. Se os temas: pensamento, ciência, verdade e progresso ganham fôlego em Arendt, é devido à sua estreita relação com o mundo das aparências.

Se, em Edmund Husserl a esfera da temporalidade ainda encontra-se profundamente atrelada a um certo transcendentalismo, num vivido atual que redimensiona a concepção de tempo, em Heidegger o enfoque será mais existencial. Reconsideremos alguns pontos fundantes de nossa empreitada: Arendt, em *o Querer*, adota um procedimento diacrônico, mas um tanto cronológico, ela não reduz suas abordagens a um simples “processo histórico” do tema, mas, como é notório, ela pode muito bem aprofundar-se em Heidegger ou em Merleau-Ponty, como o fez no início de *O Pensar* – saltar livremente sem perder a mira em Agostinho como um pensador fundamental. Nesse espectro de ideias sobre a Vontade, nem sempre o pensador ou o conceito mais recente é o mais profundo o mais apreciado. Neste itinerário de uma fenomenologia da vontade como iniciadora da ação em Arendt, tanto um Agostinho, quanto um Scotus determinarão sua posição teórica, por exemplo, do início ao fim de **VE**. O problema da relação entre Pensamento e a Vontade, originado na antiguidade cristã e prolongado pelos medievais (estes influenciados sobremaneira por Santo Agostinho), não deixou de ser um problema para os modernos, e menos ainda para os contemporâneos. No entanto, convém agora esclarecermos a relação entre a temporalidade e o Querer. Mais explicitamente, devemos responder à questão: por que considerar a temporalidade implica falar da Vontade, segundo Arendt? Adiantamos que, em Heidegger, a maior parte de sua obra pervarve a questão do ser enraizado no tempo⁵⁷.

Com Heidegger, pensar sobre o ser é ter no horizonte o tempo. Mas permanece também verdadeiro que, remontando ao início de *Ser e Tempo*, um ente especial se pergunta sobre seu sentido no e do ser: o homem, enquanto⁵⁸ *Dasein*, como dissemos acima. Com uma leitura

⁵⁷ Ver: Dubois Chistian. *Heidegger – introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 (introdução e capítulo 01).

⁵⁸ Ver: Idem. p. 17.

cuidadosa, o *Dasein* brota nas primeiras seções da grande obra de Heidegger. Um ser situado, sim, mas que faz uma reviravolta fundamental pela pergunta sobre o ser: um ente em especial que se pergunta sobre o ser e o homem.⁵⁹

Se, em parte, a aproximação é bergsoniana, e o campo é o registro histórico escrito, o procedimento fenomenológico é realçado. Arendt ajusta, incansavelmente, o tema tratado às inquietações que lhe são contemporâneas. Se em Aristóteles, na abordagem do tempo em *The life of the mind*, por exemplo, são realçados alguns indícios das imbricações de sua concepção do *bios theoreticos* com a sua concepção de prazer, nem por isso o filósofo grego fica incólume a um certo “recheio” de um tratamento fenomenológico. Ou seja, o do conceito de tempo conectado ao de prazer (ver: **Ética a Nicômaco**, 1174 b 6 a 1177a) vale ressaltar, um *nunc stans*, um *Agora* alargado duradouro que liga passado ao futuro; tido aqui como momento mais prazeroso e sem movimento e sempre fora de ordem ante o mundo das aparências. Arendt flagra aqui um aspecto da atividade de pensar, o qual está embaraçado com aquilo que já foi e com aquilo que ainda não é, como se, ao pensarmos, estando imersos nesse *Agora* “esticado”, criássemos um lugar, um espaço para o eu pensante. Assim, a mais poderosa de todas as atividades se desembaraça do mundo das aparências. Os termos da linguagem temporal do eu pensante são sempre retirados da esfera espacial. Assim atesta Bérqson, diz Arendt.

Convém indicar mais uma vez algumas características preliminares da faculdade da Vontade, para que, nesse emaranhado sutil de preconceitos ante a Vontade, tenhamos clareza do inquirir da autora. Já sabemos que o Querer lida com projetos, já que é o nosso órgão espiritual para o futuro⁶⁰, que lida com coisas visíveis e invisíveis. No entanto, facilmente podemos nos esquecer do eixo teórico que sustentou e sustenta a desconfiança de renomados pensadores ante a problemática desta faculdade espiritual. A raiz teórica desse desconforto em muitos pensadores assenta-se na perpetuação da influência da clássica distinção aristotélica relacionada a coisas que são por acidente.

⁵⁹ Não é lugar aqui para estabelecermos uma certa amarração conceitual provisória que conecte o *Dasein* e a temporalidade em Heidegger, suas implicações na noção do tempo/temporalidade em Hannah Arendt, particularmente em *The life of the mind*. A obra de Arendt, circunscreve-se num tempo de rupturas, a tradição e o tempo presente lança-a para a ação, para uma ação que engendra o novo na história. É nesse sentido, obviamente, na esteira da tradição fenomenológica iniciada por Husserl, que Martin Heidegger se apresenta aqui.

⁶⁰ Pareceu-nos mais oportuno, aqui, seguir o original: “In our context, the basic trouble with the Will is that it deals not merely with things that are absent from the senses and need to be made present through the mind’s power of re-presentation, but with things, visibles and invisibles, that have never existed at all.” (Cf. *The Life of the Mind*, op cit., p. 13)

Coisas que não poderiam não ter sido imputadas em uma das características essenciais de atos volitivos, portanto, de sua contingência. É aqui, segundo Arendt, que a velha distinção aristotélica salta aos olhos: em Aristóteles, os atos humanos têm alto grau de contingência, são acidentais⁶¹. Expulsos da condição de necessidades, os atos humanos estariam condenados a segundo plano em grau de importância.

Por conseguinte, na parte um, *Os filósofos e o Querer*, em se tratando da relação entre os filósofos e o querer, no tocante à filosofia grega, volições estão ausentes. Mesmo a esfera da *poiesis* parece ter mais afinidade com a necessidade, com aquilo que é e não pode não ser, que com o mundo da práxis. Se não há espaço para a Vontade, é porque o contingente, ou a concepção de um ato livre conectado ao novo não se põe como problema: mesmo atos voluntários, segundo Arendt, estão relacionados a um posso da força espiritual e física.⁶² Não há necessidade do tema da vontade, o que há é seu, talvez, um estágio embrionário da sua historicidade, a *proairesis*, a escolha. Não há lugar de destaque para aquilo que é contingente no plano da filosofia grega. Portanto, a potencialidade aristotélica nega qualquer ação futura livre, posto que a concepção de que tudo é para vir-a-ser, de que algo pré-existe potencialmente, parelha com o movimento cíclico do mundo, das coisas, tão comum à mentalidade grega. É essa recorrência a eventos paradigmáticos que também está presente em Tucídides⁶³. Os assuntos humanos, portanto, estariam também sob a égide de tal concepção.

Consideremos, no entanto, que ante essa concepção cíclica de tempo antigo, analogamente a um cosmos eterno, Arendt identifica que há na literatura grega, até antes de os filósofos criarem o Ser Perene, uma exaltação e admiração de atos e ditos extraordinários, portanto do singular no mundo das aparências, sendo estes incompatíveis com o conceito cíclico de tempo. Até mesmo Aristóteles não escapa dessa influência em sua Ética quando trata da *eudaimonia*⁶⁴. Um análogo aparece em Nietzsche quando, diz Arendt, um retorno (o *eterno retorno*) é sempre alegado quando da explicação do mundo. Arendt sempre embate com as experiências de tais coisas-pensamentos, derivando uma inquietação relacionada a pensadores mais próximos historicamente.

⁶¹ “According to Aristotle, all matters that may be or may not be, that never happened but may not have happened, are by chance, *kata symbebekos* – or, in the Latin translation, accidental or contingent – as distinguished from that necessarily is as it is, what is and cannot not be...” (Cf. *The life...* p. 14)

⁶² Cf. VE, p. 198.

⁶³ Cf. VE, p. 199.

⁶⁴ Cf. Idem, Ibidem.

Antecipamos, aqui, uma passagem que recapitula bem as interpretações arendtianas em relação a Nietzsche:

A mudança nietzscheana do “eu quero” para o “eu-posso” antecipado, que nega o “eu-quero-e-não-posso” de São Paulo negando assim toda a ética cristã, está baseada em um “Sim” irrestrito à Vida, isto é, em uma elevação da Vida, tal como ela é experimentada fora de todas as atividades do espírito, à posição de valor supremo, segundo o qual tudo o mais deve ser avaliado. Isso é possível e razoável porque há, com efeito, um “eu-posso” inerente a cada “eu-quero”, como vimos em nossa discussão em Duns Scotus [trataremos deste autor no capítulo dois]: “*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*” (“A vontade é um poder porque consegue alcançar algo”). A Vontade nietzscheana, entretanto, não se limita por seu próprio “eu-posso” inerente; por exemplo, ela pode querer a eternidade, e Nietzsche anseia por um futuro que produzirá o “super-homem”, isto é, uma nova espécie humana forte o suficiente para viver no pensamento de um “eterno retorno”. “Produzimos o pensamento mais pesado – *produzamos agora o ser* para quem isso será fácil e venturoso!...Para celebrar o futuro, não o passado. Para cantar [dichten] o mito do futuro”.⁶⁵

Não seria exagero sustentar que a análise e a problematização do tempo perpassa toda a estrutura de **VE**. O tempo dos filósofos é sempre ameaçado pelo mundo das aparências, mais propriamente pelo *nunc stans* com suas idiossincrasias. Quando iniciada uma desconstrução fenomenológica do mundo das aparências visto pelos filósofos, e estatuídas suas estruturas fundamentais como o aparecer e o ser notado, o semblante e a mera aparência em *O Pensar*,⁶⁶ mais as implicações do visível e do invisível, consolidando na escrita arendtiana uma certa evidência do fenômeno do tempo, decantados de conceitos falaciosos, abolidos, portanto de um embotamento da faculdade do querer na vida do espírito. Assim, é o fluxo do tempo teórico, aqui, no nosso caso, tão sedutor e tido como ponto comum e identificável de muitos pensadores, que vai reger uma constelação de similitudes, diferenças e continuidades. A começar, por exemplo, com a equivocada hierarquia do Ser em relação ao Aparecer.

Quando em **EPF** ⁶⁷, a parábola kafkiana do tempo elucida um momento existencial de tensão da autora, ou quando ela cita a quebra da tradição, a História ou mais detidamente a lacuna entre o passado e o futuro⁶⁸, é o fenômeno da temporalidade que alimenta as inúmeras análises dos textos maiores de conhecidos pensadores. É de um espaço humano, plural e político que todas as injunções, no tocante ao tempo do pensador, chegarão à evidência propriamente fenomenológica. Não parece supérfluo repetir que um certo presente vivo⁶⁹ aparece evocado na escrita arendtiana.

⁶⁵ Cf. **VE**. p. 309.

⁶⁶ Ver: **VE**. p. 30-32.

⁶⁷ Ver: **EPF** (Prefácio), p. 33 (op. cit.).

⁶⁸ Ver: **VE**, p. 152-160.

⁶⁹ Convém aqui a clareza e simplicidade do texto de Sokolowski: “Essa explicação da estrutura da experiência imediata do tempo, com seu apelo à impressão primária, à retenção e à protensão, tem quase

O centro das inquietações filosóficas de Hannah Arendt esbarra sempre no campo das aparências, no mundo que, mesmo deixado pela fuga dos pensadores profissionais, ela supõe que esteja ali. Não se separam, portanto, tempo e mundo. Esse é o cerne de toda a tonalidade que engendra um Pensar e um Querer, quando da vida do espírito. Sair desse campo interpretativo é abortar os significados que a identidade do Querer congrega em sua análise, nada vem sozinho; o *continuum* de nossos atos volitivos ajunta-se a inúmeros momentos de nossas vivências vivas. Arendt, ao surpreender-se com a inabilidade para pensar de um criminoso de guerra como Eichmann, mostra-se coerentemente autorizada a espantar-se com “o que aconteceu com nossa tradição política?”.

Em **EPF**, por exemplo, teremos a identificação da ruptura entre o passado e o presente. Nessa herança “sem testamento”, como ela mesma pontua, nosso olhar sobre o passado não será mais o mesmo como até o início do século XX. O presente conflitivo vai exigir um novo olhar sobre o tempo presente; é na herança da tradição política clássica, dos homens de ação, que ela enseja encontrar pistas para a reflexão⁷⁰.

A circunscrição de todos esses campos de reflexão enseja, sim, um perfil cointencional de existência situada. Se uma certa concepção de tempo, cíclico ou perene, arraigado na tradição, fora o grande eixo teórico para onde convergiam o Ser, a História e a Cultura, agora, nos tempos de totalitarismo, de ruptura, é mister uma reavaliação paradigmática e axiomática. A história da vontade aglomera em si um grande leque do debate infundável entre mundo teórico e mundo prático.

Algo indica que esse constante ir e vir dos fenômenos relacionados ao tempo está correlacionado com o próprio dado imediato da vontade, em sua constante tentativa visando a projetos. Em outros termos, o conceito de tempo que Arendt almeja esclarecer

um gosto matemático. É algo como uma tentativa de gerar uma linha contínua para descrever pontos de tal modo que qualquer ponto implica seus pontos vizinhos imediatos (à direita e à esquerda), os quais por sua vez implicam seus próximos vizinhos e assim por diante. Qualquer ponto estaria relacionado aos seus mais distantes vizinhos e assim por diante. Qualquer ponto estaria relacionado aos seus mais distantes vizinhos só através da mediação de seus vizinhos mais próximos. Nessa compreensão, um ponto não seria uma unidade discreta, mas seria ponto em, por assim dizer, para o ponto próximo, e por meio dele para todos os outros pontos da linha. Levando a analogia um pouco mais longe, seria como se cada ponto na linha pudesse *ser* um ponto, e pudesse ser exposto exteriormente “para o mundo” somente enquanto também implicando seus vizinhos imediatos e, por meio deles, seus vizinhos mais distantes.

Se os matemáticos poderiam querer redefinir um ponto dessa maneira não é decisão nossa, mas na experiência que temos do tempo, a última das unidades, o presente vivo (o “ponto”), deve ser descrita de tal modo a incluir, de algum modo, uma referência a e uma retenção do presente vivo antecedente e sucessor. Se lidamos com o tempo, não podemos definir o ponto momentâneo como simplesmente atômico, simplesmente presente sem qualquer envolvimento do tipo especial de ausência que é passado rudimentar e o futuro rudimentar”.

⁷⁰ Ver: cap. três da presente pesquisa, quando tentaremos abordar os insights da vida do espírito na vida política.

nos escritos dos pensadores, em seu sentido original e falacioso, tem como contraponto a manifestação primordial da vontade como propensa ao sair de si, a uma certa propensão que parte do *agora*, mirando o *ainda não*. Um outro modo procedimental da análise desconstrutiva da Vontade indica a singularidade que a identifica: o fenômeno da Vontade e sua história. Não temos aqui uma mera teia de vivências propriamente existenciais, do eu encarnado em sua dimensão subjetiva e egológica. Arendt lança-se na temporalidade como escrita, como registro de tensões, conflitos e contradições nas inúmeras filosofias da vontade nesses 25 séculos de história da filosofia.

Nossa intenção até agora foi a de desnudar algumas falácias sobre o tempo, o que indica, concomitantemente, o que está velado nas inúmeras teorias que encobriram e encobrem o status de evidência fenomenológica da temporalidade. Não há qualquer sombra de algum tipo de saudosismo nostálgico do Ser ou de um “momento eterno” sedutor como refúgio. Ante o aparecer da temporalidade, tentaremos enriquecer a reflexão sobre a Vontade com uma não menos importante experiência da espacialidade, tida como mundo as aparências, imbricada na vida do espírito; ou melhor dizendo, do fenômeno das coisas humanas, buscando cada vez mais esclarecer a Vontade e sua relação com a Ação humana.

Na constelação e na história do pensamento da autora não há uma lógica ou uma teoria do conhecimento ao modo de um sistema. Esse não é o grande espectro conceitual de Arendt, à maneira de Husserl ou mesmo Heidegger. Se há uma consciência do tempo vivo aqui, é nas cercanias de uma dada aparência (bem o expressa o julgamento de Eichmann). Se, para o pai da fenomenologia o tempo vivo é sempre tratado como atrelado às suas minuciosas análises da percepção e seu papel, cofundadas num quadro impressionador, numa duração conectada de uma retenção e a uma protensão no instante de uma certa extensão dinâmica⁷¹ no momento da consciência íntima do tempo, em Hannah Arendt, fugindo, acreditamos, a esse esquema ainda um tanto metafísico, após certo momento desconstrutivo sempre retomado, a temporalidade é compreendida como vivência espacial, o tempo está sempre no mundo, no mundo das aparências. Daí a sua tentativa de “salvar os fenômenos” como ela retrata no início de **VE**. O *nunc stans* é desnudado; antes, devemos considerar seus teóricos, o lugar de onde falam – já tão denunciado por ela em *O Pensar*, no caso clássico da teoria dos dois Mundos de Platão.

⁷¹ Ver: **Compreender Husserl**, p. 66.

Estas incursões ao modo de uma fenomenologia do tempo trazem um significado específico: Hannah Arendt não se apropria do conceito de tempo a partir do que se constata pelas experiências do pensar. Ela reelaborará, não poucas vezes à revelia desses conceitos – a *hedoné* aristotélica, o *nunc stans* dos medievais ou o *presente que dura* de Bérghson – estes momentos de “tempos” a partir de um outro conceito, o de *espacialidade*, preparando um *locus* que encontrará na vontade inquieta, não no pensamento, o seu correlato essencial. Pois, estar no mundo é estar agindo, começando.

1.4 A inseparabilidade entre Querer e Mundo das Aparências

A maioria dos filósofos, à luz de Platão, é seduzida por um tempo eterno apaziguante contemplado pelo Pensamento. Com elegância, Jacques Taminiaux descreve como Platão tenta se desembaraçar do mundo humano e de como ele o relega ao mundo da *poiesis*, indicando a estrutura teórica dessa tradição que contaminou a filosofia política ocidental⁷². Qual a região onde habita o filósofo? A resposta não foi alcançada por Platão, diz Arendt, que busca oferecê-la devolvendo um questionamento não menos instigante: “Onde estamos quando pensamos?” Ou seja: qual o lugar do pensamento e o que fazemos enquanto pensamos? (ver: **VE**, p. 195)

⁷² Ver: **La fille de Thrace**, op. cit., cap. 01. Eis uma tradução própria: “No próprio fundamento da tradição da metafísica, quer dizer, desde Platão, acha-se afirmado uma distinção clara entre duas formas de vida, a vida ativa e a vida contemplativa. Essa afirmação é aquela de uma hierarquia entre a primeira forma e a segunda: a ação, segundo Platão, é de uma forma inferior à contemplação. Não somente a ação é inferior à contemplação, mas sua dignidade específica esgota-se na ajuda que ela dá aos fins contemplativos: ela é, portanto, um meio ao serviço da contemplação. Aquilo que se entrega à vida contemplativa deve manter seu corpo em vida: é necessário a ele consumir regularmente um certo número de bens – alimentos e bebedeiras – que a natureza só dá se um certo esforço corporal é tomado ao lhes arrancar tal esforço. É preciso também abrigar seu corpo e se acercar de um habitat propício a diálogo solitário da alma com ela mesma: isso supõe a produção e o fornecimento de um certo número de utensílios e de artefatos. É preciso, então, preservar a tranquilidade de sua vida contemplativa, o que requer uma atmosfera de paz civil a qual não é assegurada sem a interação pública dos humanos estiver agenciada de maneira que a ordem reine em sua vida em comum. Como Arendt insistiu nisso muitas vezes, essa caracterização – por assim dizer canônica – da vida ativa para a filosofia, posto que ela operava-se levando em consideração, isso quer dizer, na intenção de uma pura consideração noética da ordem imutável da *physis*, foi muito mais inclinada a atenuar as articulações fenomenológicas específicas da vida ativa que, para fazer prevalecer o modo de vida teórica para a qual ela optou, faz tudo indicar de minimizar a importância da vida ativa em geral e em particular do tipo de atividade que até então, no mundo grego, teve encarnado a excelência, a saber, a atividade do cidadão. É surpreendente em todo caso que, entre os fundadores da tradição da metafísica, aquele que, como Platão, majoram a excelência do *bios theorettikos* sejam inclinados a obstruir a distinção entre o fenômeno da atividade da *poiesis* e da atividade da *praxis*, e a interpretar a atividade política à luz da atividade do artesão, da *technites*, que obra conforme a um modelo pré-concebido, e se esforça de realizar os meios mais adequados. Da mesma forma, Platão subordina a *praxis* à *poiesis*, essa subordinação sendo em si mesma regida pela primazia da contemplação no sentido que o artista, para uma parte importante de sua atividade, é ele também um contemplativo: ele toma em vista primeiramente um modelo, um arquétipo, uma idéia, e seu olhar nisso se retém todo ao longo do processo de modelar e de acabamento de seu produto.”

Engendra-se então um primeiro passo da resposta: se, com a posição platônica, chega-se ao ponto de se perder o senso de realidade, do eu real, e de que este eu no mundo das aparências não pensa, então é outro o lugar de onde é feita a pergunta: “onde estamos quando pensamos?” Podemos, provisoriamente, enquadrar o visível (mundo das aparências) e invisível (o campo das experiências do ego pensante) na temporalidade e na espacialidade. A âncora conceitual arendtiana debruça-se na origem desses conceitos, enceta as características que lhes são próprias nos pensadores ou escritos sem se esquecer de que lugar ela os faz. Daí: “*Quando então, resolvemos investigar a experiência temporal do ego pensante, deixamos de julgar que nossa questão estava mal colocada*” (cf. Idem, Ibidem). Segundo Arendt, a questão fora mal colocada; desde quando se considerou a memória como exemplo mais plausível do poder do espírito, visto que torna presente os invisíveis.

Assim posto, pautamo-nos por uma certa redução da ampliação – mas sem perder a sua profundidade – desses conceitos, um olhar especial para a filosofia da história, alavancando toda a inquietação e incerteza que a imprevisibilidade, e não menos tensa situação, o Progresso provocará em homens que advogam o pensamento, considerando-se que não há mais o *bios theoréticos*, bem como a *vita contemplativa* medieval. Nas partes quatro e cinco, o problema do novo de VE, somado ao conflito entre pensamento e vontade quando das tonalidades de nossas atividades espirituais, respectivamente correspondem, em boa medida, ao núcleo fenomenológico das posições que Arendt defende na VE⁷³.

É mister uma evidência constante de um núcleo capaz de organizar os temas tratados até aqui. Atesta isso o problema do novo, já muito tratado em outra grande obra, como a *Condição Humana*, por exemplo. O novo, como categoria política, tem seus fundamentos içados na tradição bíblica; assim, a *criação* e, por conseguinte, o homem sendo criado para iniciar algo novo, difere de *emanação*, tal como algumas concepções orientações sobre o mundo, assevera Arendt. O começo, em concepções emanacionistas, aqui não está numa sequência de séries, mas num modo absoluto, portanto, não há começo, não há o novo. Não é dispensável lembrar que o problema da evidência da vontade relaciona-se ao início do mundo e do homem no tempo. Em

⁷³ A seu estilo, um leque de autores, obras e problemas fazem como que um zigue-zaque aspiral, ascendendo e correlacionando suas partes: visadas e preenchidas num vasto cipoal de continuidade-descontinuidade, de afirmações e contradições de coisas-pensamento. Todavia, nessa narrativa⁰⁹ de conceitos em meio a um enxugamento categorial nesses autores modernos e contemporâneos, a autora retorna à sua questão inicial.

relação às especulações iniciais do pensamento cristão, pode-se muito bem sustentar que a plausibilidade de engendrar a Vontade no equacionamento Universo e Ser seja possível:

Parece bastante óbvio, pela lógica, que um equacionamento do Universo e do Ser deve implicar o “nada” como seu oposto; ainda assim, a transição de Nada para Algo é logicamente tão difícil que se pode suspeitar que foi o novo ego volitivo que – a despeito de doutrinas ou credos – considerou a ideia de um começo absoluto apropriada para a sua experiência de fazer projetos.⁷⁴

Insistimos também em certas repetições e reiteraões da autora: Scotus, Descartes e Kant etc. estão presentes quando da abordagem de quase todos os temas referentes ao Querer; obviamente, não de forma cronológica tão somente. Fato é que tanto Agostinho quanto Scotus são citados frequentemente quando Arendt parte de suas vivências, das tensões no presente do mundo das aparências. Ressalvada toda a atenção e admiração por Kant, este, no entanto, não sai ileso de um refinado questionamento quando se trata de uma descrição e origem dos atos livres na série do tempo. Kant estaria ainda, segundo ela, sob a influência do necessitarismo aristotélico, ao que o contraponto da autora reacende:

pode alguém sustentar a sério que a sinfonia produzida por um compositor era “possível antes de ser real?” A não ser que o que se entenda por possível seja apenas a ideia de que a sinfonia não era claramente impossível, o que, naturalmente, é bem diferente de a sinfonia haver existido em um estado de potencialidade, à espera de algum músico que se desse ao trabalho de torna-la real.⁷⁵

Ou seja, a execução da sinfonia dispensa-se das leis do necessitarismo, visto que para a autora, a possibilidade da criação de uma sinfonia difere de sua potencialidade em moldes aristotélicos; nesse sentido, a contra-argumentação arendtiana é válida. Por outro lado – no encalço de Bérson – ⁷⁶ nossos atos livres, por conseguinte, contingentes, ganham uma plausibilidade de serem inseparáveis de nossa realidade, adquirindo certo aspecto de necessidade, uma vez feitos. Para novamente referendarmos esse truísmo da perspectiva arendtiana, Scotus será sempre aquele que mais aumentou a

⁷⁴ Cf. **VE**, p. 209.

⁷⁵ Idem, Ibidem.

⁷⁶ Jamais confinada a algum gueto de pensadores, Arendt lança mão de toda a sua convivência intelectual quando apátrida na França. Nos idos da década de 20 e 30, Bergson, em França, é considerado seu maior pensador^{***}. Se atos novos são raros e podem ter um começo absoluto é devido à sua conexão com a Vontade e, esta, deve ser livre. Não se sabe ao certo se Arendt ouviu alguma conferência de Bérson, quando ela esteve em Paris entre 1933-41. É provável que o autor de **O pensamento e o Movente** tenha feito parte de suas leituras no rico cenário intelectual francês, onde Kojève, Aron e Sartre roubavam a cena (Cf. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**, op. cit. 128)

fissura quanto a atos contingentes e o necessitarismo, esse “solitário defensor da primazia da Vontade sobre o Intelecto” (Cf. VE, p. 210).

Em termos arendtianos, nosso tema aqui é retrabalhado quando considerado da perspectiva bergsoniana:

Do ponto de vista teórico, o problema sempre foi que a vontade livre – quer concebida como liberdade de escolha ou como liberdade de começar algo novo – parece ser absolutamente incompatível não só com a divina Providência, mas também com a lei da causalidade; a liberdade da Vontade pode ser pressuposta pela força, ou melhor, pela fraqueza da experiência interior, mas não pode ser provada. A não plausibilidade do pressuposto ou Postulado da Liberdade deve-se à nossas experiências externas no mundo das aparências, onde, na verdade, a despeito do que disse Kant, raramente começamos uma nova série. Mesmo Bérson, cuja filosofia inteira baseia-se na convicção de que “cada um de nós tem o conhecimento imediato... de sua espontaneidade livre”, [Arendt cita o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889] admite que, “embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto”. E: “Os atos livres são excepcionais”. (Os hábitos tomam conta da maioria dos nossos atos, do mesmo modo como os preconceitos são responsáveis pela maioria de nossos juízos cotidianos).⁷⁷

A evidência da faculdade de querer, concebida e assumida, em Arendt, como um dado imediato da consciência, considerando os desdobramentos possíveis na obra da autora, imputará, agora, num panorama histórico e conceitual de seu aparecer. Tomar pra si este objetivo, onde pensadores e conceitos estão sempre a serem revisitados, implicará numa história conceitual do Querer e seus correlatos, veremos nitidamente as dificuldades a serem enfrentadas, tão recorrentes nas passagens de VE. Se a dúvida, a liberdade e a contingência são sempre evocadas pela maioria dos pensadores modernos, de um outro modo eles também tentam obnubilar a dignidade da Vontade na vida espiritual. No entanto, não menor é o fôlego da autora em revelar o preço que pagam esses autores por suas *falácias metafísicas*.

Quanto às *tonalidades* (ver: VE, p. 212-215) espirituais de nossas faculdades: pensamento e vontade, diferentemente da não menos embaraçosa relação que os filósofos legaram quanto ao corpo e a alma, por exemplo, o foco aqui centra-se na relação de nossos estados psíquicos e a vida do espírito:

Pensamento e Vontade antagonizaram-se somente no que afetam nossos estados psíquicos; ambos, é verdade, tornam presente para o nosso espírito o que na realidade está ausente; mas o pensamento traz para seu presente duradouro aquilo que ou é, ou, pelo menos, foi; enquanto a

⁷⁷ Cf. VE, p. 210-211.

Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem.⁷⁸

A descrição desses nossos estados interiores é exemplificada quando da analogia do medo com a esperança. Tal qual o medo é superado pela esperança e esta pode superar aquele, em um embate que incorre no desconhecido e na expectativa, acrescenta Arendt, da mesma forma como a Vontade lida com o futuro como projeto – diferentemente do pensamento que se sente mais em casa com o passado –, boa parte dos pensadores, como numa espécie de escape, um truque ou embuste intelectual, se deixou influenciar pelo fatalismo, onde “*tudo o que é, ou vem a ser, era para ser*” (cf. VE, p. 213). É até dispensável reiterar que o fatalismo nega o futuro como tempo verbal autêntico. A fuga para tal “terra de pensamento”, tanto em Cícero quanto em Ryle, por exemplo, é atestada em Hegel, quando este fala da “calma do passado” (cf. VE, p. 213).

Essas observações aparentemente banhadas de erudição, evidenciam como que nossas vivências volitivas são lançadas para o futuro, negando assim o presente e visando um horizonte que une passado e futuro no fluxo do tempo (Cf. Idem, p. 214). Indissociável do mundo das aparências, constitui-se assim a forma indelével de cada atividade, aqui pensamento atrelado ao *nunc stans* e Vontade lincada ao futuro, como aspectos e afetos recíprocos na vida do espírito: serenidade e tensão coextensivas ao pensamento e à Vontade, respectivamente. Posto assim,

Toda volição, ainda que seja uma atividade do espírito, relaciona-se com o mundo das aparências no qual seu projeto deve realizar-se; em contraste flagrante com o pensamento, nenhum querer jamais se faz por si mesmo ou encontra satisfação na própria atividade. Qualquer volição não só envolve particulares como também – e isto é de grande importância – anseia por seu próprio fim, o momento em que o querer algo terá se transformado no fazê-lo. Em outras palavras, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação (Sorge), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um “eu-posso” que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “eu-quero-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e libertação do espírito de sua dominação.⁷⁹

Nesse aspecto, tão enfatizado por Arendt, o Querer ocupa-se com o fazer, deleitando-se com o que é próprio de suas volições, o Querer agrega a si um futuro a ser corroborado. A confluência de toda essa trama de noções, conceitos e problemas, elucida inquietações centradas e lembradas da autora. Se há uma recorrência quase que

⁷⁸ Cf. VE, p. 212-213.

⁷⁹ Cf. Idem, p. 214.

interminável ao vasto campo da historiografia filosófica, é devido ao fato de que um sujeito encarnado e alinhado com a história de tempo aparece lhe vem ao encalço. Se um certo temário estático está à disposição da intencionalidade de uma consciência histórica, cumpre sempre relacioná-lo a uma problemática atual, intersubjetiva, fortemente vivencial.

A vida intelectual de Arendt parece recheada de uma confrontação existencial e política, onde as guerras, o totalitarismo e a violência minaram ou, no mínimo, ofuscaram soluções ou teorias políticas. Assim, nesse desvelamento elementar até aqui obtido, quando conceitos, termos e suas contradições saltam aos olhos, vamos como que nos assenhorando de um ato compreensivo, bem como perceptivo (à maneira fenomenológica) cada vez mais rico, torna-se um tanto normal Arendt alinhar um pensador antigo a um outro medieval, ou deste retirar e assumir um certo corolário – e distanciamento, não raras vezes – para suas posições pessoais ante uma questão ou autor contemporâneo. Isso anuncia, sub-repticiamente, seus insights a serem tratados ulteriormente. Torna-se, portanto, compreensível, numa mesma linha de coisas-pensamento alinhar Agostinho e Nietzsche, Leibniz e Aristóteles, por exemplo, demonstrando suas limitações e filiações conceituais (ver: VE, p. 214-215). Alheia a qualquer substancialização de antigas posições metafísicas, correlacionados e situados ante os problemas-conceitos, Arendt sempre os envolve em situações vivenciais datadas; prova clássica disso, é o choque experienciado pela autora com a incapacidade de Eichmann para pensar⁸⁰. Continuamos achando oportuno sublinhar a relevância de *A Vida do espírito* como eixo teórico de todos os principais temas propriamente filosóficos da escrita arendtiana e suas implicações políticas. Ante essa rica e intrincada literatura filosófica vistoriada pela autora, num indo e vindo incessante da trama e desconstrução de falácias e conceitos ante a faculdade de Querer, sobressai-se a relação extreitíssima entre as nossas faculdades espirituais e o mundo das aparências, o que envolve, sobremaneira, quase que toda a trama da teoria política de Hannah Arendt.

⁸⁰ A introdução de *O Pensar*, é conhecida e comentada pelos estudiosos do pensamento da autora quando esta refere-se aos motivos que a levaram a escrever sobre o Pensar, chocada com a personalidade Adolf Eichmann, um homem, a despeito da autoria de tantas as atrocidades, não era nem domoníaco e nem mesmo monstruoso: “...não era estupidez, mas irreflexão...Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse...” (cf. VE, p. 6)

Capítulo II – A questão da liberdade e a história do aparecer do Querer

O tema da liberdade é relativamente novo no âmbito da teoria política. Na esfera da reflexão filosófica, do seu significado nos assuntos éticos e políticos, é a partir dos pensadores do século XVIII, em especial em Kant, quando este pensador fez a distinção entre razão pura e razão prática (nesta, onde o conceito de vontade livre é o centro),⁸¹ que este tema ascende a um status de relevância teórica. Em *Que é liberdade?* Arendt considerará as dificuldades, impasses e problemas ao lidar com este tema.

No ensaio acima, Arendt, quando relaciona o tema da liberdade aos vetores causalidade e liberdade ou Ciência e Ética, afirma que nem mesmo a solução kantiana, expurgou a tendência teórica em subtrair este tema a uma questão de pensamento. Esclarecendo,

Mas ela pouco contribuiu para eliminar a maior e mais perigosa dificuldade, que é o próprio pensamento, tanto em sua forma teórica como em sua forma pré-teórica, fazer com que a liberdade desapareça – sem mencionar o fato de que deve parecer realmente estranho que a faculdade da vontade, cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja que deva abrigar a liberdade.⁸²

⁸¹ Eis o trecho kantiano marcando o fundamento deste tema em seu sistema: “Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o **fecho de abobada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta última como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (in: **Immanuel Kant**. *Crítica da razão prática*. (edição bilíngue) p. 5 e 7.)

Para explicitação da importância de Kant para o pensamento arendtiano, um trecho de Eric Weil tem o seu lugar: “... A prova é que nenhum dos “modernos”, antes de Kant, relaciona sua teoria do Estado com seu *sistema*, em outros termos, com sua metafísica: ora, tal relação não existe (Espinosa), ora, se existe, só se torna visível em interpretações ulteriores, e que não são as do próprio autor (Locke); ora o “sistema” só é concebido em função de teses políticas *evidentes*, de uma evidência, aos olhos de seu autor, total, sem falar daqueles que, sem se preocuparem com o sistema, como Rousseau, não aspiram sequer à coerência de suas aspirações, entre si independentes. Problemas políticos, *no plural*, existem, são obsedantes: o problema da política, enquanto tal, não é visto e nunca se põe a questão de saber porque o filósofo deve se debruçar sobre a política.

Para Kant, é o inverso. Não parece que ele tenha tido grande interesse pelos acontecimentos antes de ter se interessado pela filosofia política. Seu primeiro escrito consagrado a esse tema – A ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita – data de 1784, Kant tem sessenta anos. A Crítica da Razão Prática (1788) não se ocupa de política mais do que a Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785): será preciso esperar a Religião nos Limites da Simples Razão (1793), a Metafísica dos Costumes (1797), os grandes ensaios dos anos 1790” (cf. **Problemas kantianos**. Eric Weil. p. 106)

⁸² Cf. **Entre o passado e o futuro**. Hannah Arendt. p. 190.

Arendt parte do pressuposto de que o tema da liberdade extrapola o campo do pensamento. A relevância do problema da liberdade considerará a esfera dos assuntos políticos. Sendo assim, “*tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos*” (cf. **Entre o passado e o futuro**, p. 194). Vale a ressalva, aqui, mais uma vez, sobre o modo como a autora se apropria dos assuntos em suas reflexões, como acima foi delimitado. Em o *Querer*, na **VE**, mais especificamente no último capítulo (*O abismo da liberdade e a novus ordo seclorum*) desta obra, o tema da liberdade terá uma conotação contemporânea, numa constelação de desafios e dificuldades em autores que ainda consideram o tema sob a égide do pensamento; os homens de ação, diz ela, talvez estariam mais habilitados a nos ensinar sobre a esfera da liberdade (cf. **VE**. pp. 332;335). Esta consideração é crucial para entendermos as *coisas-pensamentos* arendtianas a despeito da relação entre vontade, ação e liberdade. Esta última não só é a condição *per qua*, mas a condição *sine qua nom* de toda a relação entre vontade e ação.⁸³

Considerando o tema da liberdade em **EPF** como liberdade política e seu “aparecimento” histórico, o que se constata, numa análise atenta, é que, para além do escopo dos principais assuntos que serão aprofundados, em especial em **CH** e **VE**, constringentes ao eixo conceitual a distinção entre liberdade política e liberdade filosófica, outros complexos temas como a vida política e sua manutenção no espaço público, a ação e a obra de arte de execução (a dança, a música), a relação entre economia e política, a crítica ao conceito de soberania em Rousseau, a distinção entre vontade e livre arbítrio, a quase identidade entre a ação (como *início*) e a liberdade⁸⁴,

⁸³ Outrossim, o ensaio *Que é liberdade ?* remonta à década de 50, bem antes da redação final de **VE**. Os temas políticos de **EPF** como o assinala Paul Ricoeur (**Em torno ao político I**, op. cit., p. 15-20), atestado por Celso Lafer na introdução desta obra (Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. p. 9-27), podem ser considerados como uma introdução ao pensamento político da autora, deixando entrever a relação frágil e trágica entre a filosofia e a política; nos dois capítulos mais relevantes para o recorte feito aqui, quais sejam: *Que é liberdade?* e *O conceito de história* pode-se estatuir, talvez não só o elenco e introdução aos temas do pensamento da autora, bem como os pressupostos que ulteriormente serão aprofundados na **CH** e, principalmente, na parte dois de **VE**. Há um início de percurso teórico embrionário: o tema da liberdade recobre não só um momento específico de um escrito dos idos da década de 50 (**EPF**) mas está presente na maior parte – senão em todas –, dos textos propriamente políticos e filosóficos da autora.

⁸⁴ Numa linha cronológica, além das obras mais citadas até aqui, para os objetivos de nossa pesquisa, as obras mais consideradas são as seguintes: **Origens do totalitarismo** (a parte final: totalitarismo e terror), onde o terror como forma política instaura o medo e violência como categorias constituintes do nazismo e do stalinismo, por exemplo, será retomado no capítulo três desta dissertação; **A dignidade da política**, donde uma certa emancipação teórica de Hannah Arendt em relação ao pensamento heideggeriano (*O que é a filosofia da Existenz*), passando por temas do pensamento político relacionados à filosofia, religião, o

por exemplo, comporão o cenário categórico-conceitual no ensaio. No entanto, convém capturar aqui o que nos é essencial:

A ação enquanto determinada, guia-se por um desígnio futuro cuja conveniência foi percebida pelo intelecto antes que a vontade o intentasse, motivo porque o intelecto depende da vontade, já que apenas a vontade pode ditar a ação – para parafrasear uma típica descrição desse processo dada por Duns Scotus. O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda então sua execução.⁸⁵

Num olhar atento a essas descrições arendtianas, veem-se, também, alguns dos principais pressupostos da inquirição filosófica sobre a Vontade, e consequentemente, sua relação com a ação, “já que apenas a vontade pode ditar a ação” (para parafrasear uma típica descrição desse processo dada por Duns Scotus), pré-configurando, a partir deste ensaio, o escopo estruturante da relação vontade e ação.

A coerência conceitual presente – tendo em vista o processo histórico de suas obras aqui consideradas e o transcorrer do amadurecimento filosófico da autora – será destilada na **VE**. Todavia, salta aos olhos, constatar que, na terceira parte do ensaio, Arendt expõe a maior parte dos pressupostos de sua reflexão sobre a vontade como iniciadora da ação (política), bem como subjaz nesta parte as recorrentes e relevantes posições de santo Agostinho sempre presentes nas ponderações de Arendt. Em suma, sem o Cristianismo, e, em especial, sem os escritos das experiências de pensamento (influenciada pela tradição romana tardia) de um de seus maiores autores, não teríamos tido uma filosofia da vontade.

Para além do que *Que é liberdade?*⁸⁶ trata como um *velho truísmo*, como ela mesmo o diz no final da primeira parte, Hannah Arendt elucida a seguinte questão:

sentido da política, a moral até as considerações um tanto biográficas da autora como pessoa pública (*O grande jogo do mundo*); **Homens em tempos sombrios** (em especial “Martin Heidegger faz oitenta anos” e “Walter Benjamin”); **Responsabilidade e julgamento**, na qual, acreditamos, contém parte dos insights, em *Pensamento e considerações morais*, reelaborados em *O Pensar*; **Sobre a violência**, tema do qual trataremos mais detidamente no capítulo final da nossa pesquisa; e, eventualmente, a tese de doutoramento de Hannah Arendt: **O conceito de amor em santo Agostinho**.

⁸⁵ Cf. **EPF**, p. 198.

⁸⁶ Mais de uma década será necessária para que Hannah Arendt recomece da filosofia à política. Este caminho tenso, permeado de conflitos – como alguns autores atestam – caracteriza o pensamento arendtiano, e seu desfecho conceitual elucida-se na parte dois de **VE**. Apesar de, *grosso modo*, tanto o pensamento, como a vontade não sejam os suportes teóricos de uma abordagem conceitual sobre a liberdade política, posto que, como ela mesmo diz: “A liberdade, enquanto relacionada à política não é um fenômeno da vontade” (cf. **EPF**, p. 197), a tônica das duas partes finais (*Que é liberdade?* é dividido em quatro partes) estatuem as sendas da reflexão ulterior – ao problematizar o *truísmo* da liberdade –, esta é a condição da vontade e da ação e de sua relação.

Toda tentativa de derivar o conceito de liberdade de experiências no âmbito político soa de maneira estranha e surpreendente porque todas as nossas teorias a respeito dessa questão são em sua totalidade dominadas pela noção de que a liberdade é um atributo da vontade e do pensamento, muito mais que da ação.⁸⁷

Convém mais uma vez deixar claro que, para a autora, a tradição filosófica até a era moderna, nunca esteve em paz com o tema da liberdade. Para efeitos de clareza, citaremos uma passagem um tanto longa, mas que convém marcar:

Nem o conceito filosófico de liberdade, surgido pela primeira vez na Antiguidade tardia, no qual a liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia como que se dissuadir do mundo, nem a noção cristã e moderna do livre arbítrio tem qualquer fundamento na experiência política. Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habituado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu – seja na forma de um diálogo interior, que desde Sócrates denominamos de pensamento, seja em um conflito dentro de mim mesmo, no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialética desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os equívocos e importância do coração humano.⁸⁸

O que é liberdade? não indica apenas o pressuposto, mas também o desencadeamento do inevitável e tenso desdobramento de ontologizar a vontade e sua correspondente, a ação. Este percurso terá o seu espraiar-se não só no refinamento e na inspiração de autores consagrados, como Kant⁸⁹, que legará a Arendt a concepção de que a liberdade é liberdade entre pessoas, e fala de uma externalidade da dimensão pública. Isso implicará, numa tarefa compreensiva, capturar conceitualmente os acontecimentos, os eventos desses desdobramentos.

⁸⁷ Cf. **EPF**, p. 202.

⁸⁸ Cf. **EPF**, p. 204.

⁸⁹ Numa analogia marcante em **Problemas kantianos** (op. cit. p. 23-24) ao pensamento de Arendt, Eric Weil, o trecho que segue alinha, em parte, aspectos desses dois pensadores: “A alma livre difere radicalmente dos conteúdos psicológicos que observamos; a felicidade e a satisfação, se é que existem sobre a Terra, constituem meros acidentes, sem justificação nem sentidos: só o saber da fé [fé da razão, como insiste o autor no início da obra] permite ao homem viver sob a lei, com essa lei que ele descobre infalivelmente desde que se volte para si mesmo e se pergunta o que o torna homem, em vez de animal bruto. A razão prática, em outros termos: a vontade (contraposta ao desejo) estende seu “primado” sobre todo o campo do pensamento e da vida humanos; é ela que desenvolve a fé razoável, contida, mas como que envolvida, em todo ato humano, mesmo que seja de pesquisa “desinteressada” ”.

Indicamos também, alinhada à influência legada de Kant, quando de sua filosofia política, referenciando em Weil, o texto de Nadia Souki, conclui muito parecido: “Portanto, é dentro do sistema crítico que se deve compreender a reflexão de Kant, sobre a política e a história. O interesse último de Kant – a moral – constitui sua fraqueza, quando ele quer compreender positivamente a história e a política. Mas, ao mesmo tempo, é isso mesmo que funda a grandeza do seu pensamento político: os problemas que levantou continuam sendo ainda hoje os problemas da filosofia política, cujas questões não se tornam compreensíveis senão no contexto da filosofia. Kant foi o primeiro a formular esses problemas e a colocar a questão do sentido da história e da política para o homem.” (cf. **A banalidade do mal**, op. cit., p. 40)

Considerando como condição da vontade e da ação a esfera da liberdade humana, sem dispensar o valor do pensamento desde que liberado para o mundo das aparências, urge identificar o *locus* e as interfaces dialógicas desses conceitos na obra arendiana. Seguem-se, uma vez indicados alguns pressupostos da relação vontade livre e ação, o descrever e o mover-se no aparecer da história dessa relação, recolhidos no pensamento da autora.

2.1 A História dos atos e feitos da Liberdade humana

Se é verdade que é pelo viés da temporalidade que os temas da política ascendem ao campo fenomenológico (um tanto heideggerianamente, como se indicou no capítulo um), é, no entanto, no plano da história que a principal atividade da *vita activa*, a Ação (na relação com a Vontade), transcorre catalisando aquilo que foi esquecido ou não transmitido pela tradição. A maneira habitual como Arendt se apropria dos conceitos, fatos e experiências da tradição política ocidental, difere das formas clássicas de análise histórica; longe de trazer de volta uma mera transmissibilidade, ou ater-se a qualquer tendência acadêmica (historicismo) ou ideologia (marxismo), Arendt, nas trilhas de Walter Benjamim, reconcilia-nos com o passado, não sem desenvolvê-lo ou alterá-lo. Se se “volta” ao passado é porque algo ainda nos liga a ele; não de forma passiva ou contemplativa (nada mais avesso a seu pensamento!), todavia, retecendo os fatos, conceitos e personagens que foram desligados de uma constelação maior, ou que foram sepultados pela tradição.

O modo de apropriação da história ou das “pérolas da história”⁹⁰, deixa entrever uma influência retocada de Walter Benjamim, senão um certo paralelismo teórico. Parece não ser exagero sustentar que a análise dos conceitos, ao modo arendtiano, tem um impulso da escrita deste autor. Não é sem consequência que, para a autora, “*na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição*” (cf. **Homens em tempos sombrios**, op. cit., p. 165). Disso se segue que, no espectro da tradição, os atos e feitos dos homens, recobrem os temas da liberdade e da contingência

⁹⁰ Em **Homens em tempos sombrios** (que data de 1955 a 1968, no capítulo: Walter Benjamim (mais especificamente na parte 3 – O pescador de pérolas), Arendt deixa escapar uns marcos teóricos instigantes sobre a concepção benjaminiana de História. Para além da amizade e admiração que a autora nutria com este autor, acreditamos que a influência de Benjamim sobre Arendt merecem ulteriores pesquisas.

das ações humanas, os quais ensejam uma problematização da vontade enquanto atividade espiritual (frente ao *Pensar*) voltada para o mundo das aparências.

A despeito da relevância da desconstrução do tempo a que Arendt ascende quando da relação entre pensamento e tempo, André Duarte, em **O pensamento à sombra da ruptura**, indica uma sugestiva orientação de percurso:

A sua concepção da temporalidade própria à atividade do pensamento, inspirada por Heidegger, complementa-se com suas reflexões sobre a temporalidade histórica, que, sob a inspiração de Benjamim, deixa de ser compreendida como uma “sucessão de agoras em que uma coisa sempre sucede a outra” (VE: 154/LM, I, 204), ou, segundo a formulação benjaminiana, como um tempo “homogêneo e vazio”, para ser pensada sob o prisma da possível quebra do *continuum* histórico nos momentos revolucionários modernos...⁹¹

Arendt recorda o passado político greco-romano constituindo uma fenomenologia de origem capaz de iniciar o novo na esfera do presente. As implicações que o texto *O conceito de História – antiga e moderna* pôde ensejar, numa análise pormenorizada, está longe de ser exaurido dentro de nossos objetivos. Vale, no entanto, estabelecer a frequente posição arendtiana em ressaltar que historiadores antigos, Heródoto e Tucídides, por exemplo, sustentam o aspecto narrativo dos eventos humanos; a acentuação na imortalidade dos heróis e suas façanhas coabita com a concepção de que o homem, diferentemente do ciclo perpétuo da natureza, pelo menos pode ser imortal, pode não cair no esquecimento. Não é sem dificuldades a constatação de que:

O que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica.

O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras.⁹²

É da concepção grega de história (ver: **EPF**, p. 69-78) que Arendt retira alguns elementos teóricos que irão mostrar e desencadear do que ela entende por História, seus conceitos antigo e moderno. Para Heródoto, por exemplo, o termo história ainda não contém o sentido de narração (ver: **EPF**, nota da p. 69), mas de testemunho e indagação.

⁹¹ Cf. **O pensamento à sombra da ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt** (op. cit.), p. 141.

⁹² Cf. **EPF**, p. 72.

Mais precisamente, o historiador deve assegurar e prestar louvor, seguindo Heródoto, à existência dos feitos dos homens ante a obliteração do tempo (Idem, Ibidem)

Neste contexto, os homens buscam a imortalidade quando comparados com o eterno ciclo da natureza. A história fala de algo que dependeria somente dos homens, é aquilo que asseguraria à posteridade uma permanência futura trazida à tona pela recordação face à futilidade da vida.⁹³

À revelia da condição de “mortal” da condição humana (ver: **EPF**, p. 71) presente na concepção grega, como nas narrações mitológicas por exemplo, a importância da imortalidade dos feitos e obras humanos tornar-se-á, na análise arendtiana de Heródoto, a grande empresa deste historiador. O binômio mortalidade e imortalidade comporão, na compreensão da autora o campo interpretativo da condição histórica dos feitos e obras dos humanos. O desenho abaixo, tenta ilustrar essa “coisa-pensamento” da concepção da história:



O círculo representando nossa situação existencial ante a eterna regularidade do mundo da natureza, sendo cortada por nossos feitos e atos de nossa contingência mortal.

O que importa aqui, na relação História e Natureza, é que os feitos, atos e obras dos homens não fazem parte de um todo abrangente onde um processo recobriria tudo; pelo contrário, Arendt ratifica (cf. *Idem*, p. 72) que, na concepção antiga de História, é o inusitado, o rasgo é que ganha importância. O tema da História são as interrupções, algo extraordinário, em outras palavras. Tão somente é na Antiguidade tardia que a História perde esse caráter do extraordinário à revelia de uma concepção de História como processo, como se a História fosse construída à semelhança do processo da Natureza. (cf. **Idem, Ibidem**).

⁹³ Ver: **HC**, cap. 1 – *eternidade versus imortalidade*. Queremos alertar sobre a 12ª edição desta obra, pela Forense Universitária, 2014, considerando a tradução de Roberto Raposo, mas com a revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Para leitores e estudiosos do pensamento de Hannah Arendt, convém estar atento à mudança crucial que o revisor faz: os termos do original *The human Condition* (1958) *labor* e *work* eram traduzidos como *labor* e *trabalho*, agora, a partir desta edição, são traduzidos como *trabalho* e *obra*, respectivamente; e isto traz suas dificuldades para quem sempre fora leitor desta obra tendo como marco a tradução em *labor* e *trabalho*...

Não é da concepção moderna de história (como veremos abaixo) que Arendt recolhe os “tesouros escondidos”, à maneira de Benjamin, que buscava sempre uma certa “origem”, um “mergulhar” no mar (das histórias humanas)⁹⁴. Isto a despeito de todo o debate que os escritos referentes aos temas e problemas teóricos sobre a História desencadeia para os leitores e estudiosos do pensamento arendtiano. E, nesta linha-de-pensamento, Odílio Alves Aguiar, em **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**, ao precisar um marco conceitual quando qualifica a autora como *storyteller*, alinha o pensamento da autora às posições de fundo tomadas até aqui:

Se no juízo político a imaginação é condição para se enxergar o outro, no juízo filosófico ela funciona como a abertura do pensamento para a contingência. O pensamento “narracional” não está preocupado com a história do ser, mas, sim, em encontrar significação nas contingentes ações humanas. Vale dizer, o homem, suas circunstâncias e ações, não é submetido a um padrão externo, conceitual, ideológico ou científico. O pensamento “narracional” encontra sentido na descontinuidade, nos fragmentos, na aparência (existência) e se contrapõe à solução teórico-causal-teleológica que só vê sentido na continuidade e no universal. O forte da postura narrativa é justamente a valorização que faz das palavras, ações e feitos humanos na sua particularidade. Somente a imaginação pode socorrer o pensamento na sua reconciliação com essas dimensões, sem ela o pensamento fica vazio. Retendo-as, recheia-se de vida.⁹⁵

Do estabelecimento daquilo que implica uma amarração conceitual mais robusta das premissas filosóficas da vontade nos escritos acima, considere-se os conceitos de *imortalidade*, concebido para além do processo natural do mundo, às coisas que existem por si mesmas; e o de *mortalidade*, concebida quando denomina as coisas que são feitas pelos homens.⁹⁶ Deste modo, só a recordação (a imaginação, como diz acima Odílio Alves), é que faria o homem ocupar algum lugar no cosmos, ou seja, na constelação das coisas imperecíveis (cf. **EPF**, p. 72). Portanto, “*a preocupação com a grandeza, tão proeminentes na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de História. Seu denominador comum é a imortalidade*”. (cf. Idem, p. 78).

Para antecipar, o conceito de imortalidade, tão caro aos antigos, confere às posições da autora, um constructo determinante: se a vontade em seu modo de ser é livre, espontâneo, então, indicar os acontecimentos, e eventos desse modo de ser de sua

⁹⁴ Ver: **HTS**, p. 133-176.

⁹⁵ Cf. **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**. Odílio Alves Aguiar, p. 208.

⁹⁶ Nádia Souki, em **Hannah Arendt e a banalidade do mal**, indica um sutil modo de Arendt abordar os conceitos: “Essa contraposição de ideias, aliás, parece ser uma característica do pensamento arendtiano, e se faz notar em diversos momentos de sua obra: totalitarismo versus revolução; quebra da tradição versus brecha entre o passado e futuro; vazio de pensamento versus o pensar. Contudo, não é uma simples contraposição; ela sempre tentou dar uma consistência aos dois lados.” (p. 142)

projeção para o futuro, de sua relação com projetos – como se vê na introdução de *O Querer*. Imortalizar-se, o que se daria através de atos e feitos, alinha-se à vida do *Querer*.

2.2 Liberdade e processo histórico – o embotamento moderno do tema da vontade

A concepção antiga de História e seu foco no conceito de imortalidade consagrada pelos feitos ou eventos, constituirá o contraponto teórico da concepção moderna de História. A *contingência* dos feitos e eventos da ação humana recobrirá o tenso conflito da relação da ação (*action*) frente à liberdade da vontade na tradição filosófica.

Se a vontade está diretamente relacionada ao mundo das aparências,⁹⁷ e se a liberdade é o requisito principal para que o *Querer* apareça, é compreensível, outrossim, que a História pressuponha que atos livres, como assim o disse Bérgrson (ver: **VE**, p. 195), sustentem uma reflexão sobre atos volitivos. A relevância do tema da História, lançando mão da concepção grega, recupera aquilo que, em **CH**,⁹⁸ será um tema que se estenderá consideravelmente. Em termos modernos, a relação entre História e Natureza

⁹⁷ Entendemos que quando Arendt faz suas incursões no pensamento moderno, ou mais propriamente no pensamento kantiano no que diz respeito ao tema da história, o trecho que segue – embora um tanto longo – influenciou de alguma maneira a sua escrita, quanto ao tema da história e a sua relação com a liberdade da vontade: “Qualquer que seja o conceito de liberdade da vontade que se possa desenvolver no contexto da metafísica, as aparências da vontade, as ações humanas, são determinadas como qualquer outro evento natural, em conformidade com as leis naturais universais. A história que se ocupa em dar conta de uma narrativa dessas aparências, permite-nos de ter esperança de que, por mais profundamente ocultas que sejam suas causas, se considerarmos o livre exercício da vontade humana *em geral*, podemos finalmente discernir uma progressão regular em suas aparições. Além disso, a história permite-nos esperar que, desta forma, o que aparece confuso e irregular, quando se consideram os indivíduos em particular pode, não obstante, ser reconhecido como uma constante progressão, apesar do lento desenvolvimento das capacidades originais de toda espécie... Os seres humanos individuais e até mesmo todos os povos dão pouca atenção ao fato de que eles, ao perseguirem seus próprios fins, cada um à sua maneira e, muitas vezes, em oposição aos outros, sem querer, como que guiados, trabalham para promover a intenção da natureza, que é desconhecida para eles, e que, mesmo se fosse conhecida, eles dificilmente se preocupariam com ela” (in: **Filosofia da História – textos extraídos das obras completas de Kant**(*Immanuel Kants Werk*). **Immanuel Kant**, p. 23-24.)

⁹⁸ A relação da condição humana e a vontade, ou mais propriamente da *vita activa* e a *vita contemplativa*, tem com um dos pontos de partida a parte final HC (*A vitória do animal laborans*, nº 45) e a VE. Esta questão será tratada no capítulo três, quando de uma especificidade de se pensar a liberdade a partir das pistas da reflexão arendtiana.

implicará considerar o conceito de objetividade, tanto nas ciências históricas como nas ciências naturais.⁹⁹ Disto se segue que,

O que obscureceu a moderna discussão de objetividade na Ciência Histórica, impedindo-a de tocar nos problemas fundamentais envolvidos, parece ser o fato de nenhuma das condições, quer da imparcialidade homérica ou da objetividade de Tucídides, estarem presentes na época moderna. A imparcialidade homérica assentava-se sobre o pressuposto de que as grandes coisas são autoevidentes e brilham por si mesmas”.¹⁰⁰

Dentre os aspectos que implicam o conceito de História neste ensaio, vale a atenção à relação entre dois vetores da ciência e filosofia modernas, quais sejam, Ciências Naturais e História, que, segundo Arendt, determinam toda a teoria moderna, a dúvida cartesiana e o empirismo inglês, e esta relação apontar para as posições de Vico, o qual pressupõe que só podemos conhecer aquilo que fabricamos (cf. *Iem*, p. 88).¹⁰¹

A transversalidade das ações e falas humanas que povoam o mundo natural vem ser a matéria crua, bruta, que livrará o homem do esquecimento, consagrando à História o caráter de registro “*em termos de permanência enquanto a grandeza humana era vista precisamente nas mais fúteis e menos duradouras atividades dos homens, assediou a Poesia e a Historiografia gregas e inquietou o sossego dos filósofos*”¹⁰².

Aquém dos desdobramentos que a autora expõe sobre o tema da História e seu percurso na época moderna, convém sublinhar as implicações do conceito arendtiano de História no campo da reflexão-política. *História e Política* são termos de um mesmo eixo. A despeito da primeira, tanto Platão quanto Aristóteles, segundo a autora, desconsideram a grandeza do homem, visto que “*Eles haviam descoberto, na atividade do próprio pensamento, uma recôndita capacidade humana para libertar-se de toda a*

⁹⁹ Neste contexto, o conceito de História será devedor ao clássico tema da objetividade e da imparcialidade, tão caros ao status científico das ciências modernas, considerando-se que esses dois “problemas” científicos afetaram o cerne das ciências naturais e históricas, atingindo seu auge no século XIX, diz Arendt. Quanto à imparcialidade como característica da objetividade, diz ela, ainda somos devedores do sentido que, presente nos cantos homéricos, ecoam em Heródoto: “é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos” (cf. *EPF*, p. 81) Um outro poderoso elemento desta objetividade exaltada pela autora, aparece em Tucídides a partir da “longa experiência grega de vida na polis” (cf. *Idem*, p.82). Arendt assim recoloca o foco da distinção entre os dois conceitos.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 82.

¹⁰¹ Longe de uma posição meramente humanista frente ao abandono da natureza, Vico estaria crente de que, segundo Arendt, a “história é ‘feita’ por homens exatamente do mesmo modo como a natureza é ‘feita’ por Deus” (cf. *EPF*, p. 88)

¹⁰² Cf. *EPF*, p. 75.

esfera dos assuntos humanos”¹⁰³. Portanto, apenas a contemplação das *Idéias* ou o *nous* aristotélico – numa atitude passiva e muda, portanto não política – seriam as atitudes mais adequadas dos mortais, postulando-se que os homens se limitam a ser vizinhos das coisas imortais. Diferentemente dos filósofos, diz Arendt, os poetas e historiadores aceitam a grandeza dos ditos e feitos¹⁰⁴. Por outro lado, o desdobramento ou importância política dessa percepção de História assenta-se no fato de que

Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. As falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito são ainda um testemunho vivo do extraordinário grau de sua objetividade.¹⁰⁵

Não há História sem um espaço público percebido por iguais. A transmissibilidade desses fenômenos da origem da vida política ocidental, focados na fala e na ação de seus atores, constitui como que o ponto axial daquilo que Arendt entende por História. Deste modo, se na Antiguidade temos a imortalidade como valor de transmissibilidade – nas falas e feitos de seus heróis e personagens –, na Era Moderna a concepção de História terá o seu eclipsar. Considere-se bastante indicativo o que se segue:

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana.¹⁰⁶

O trinômio processo, tecnologia e fabricação articulará o *substratum* daquilo que a autora entende sobre o conceito moderno de História. O que ocorreu é que em termos modernos o *como* se faz alguma coisa, ocupa primeira posição na concepção de mundo, deixando assim o *quê* de lado. Ora, a consequência inevitável é que o conceito de processo se integra perfeitamente, segundo Arendt, a essa nova mentalidade de “fazer o

¹⁰³ Idem, p. 76. Convém, no entanto, considerar que Arendt, em CH, recupera o sentido de *zoon politikon* de Aristóteles, bem como do significado do valor da *polis*.

¹⁰⁴ Ver: EPF, p. 77.

¹⁰⁵ Idem, 82. Há um marcador teórico aqui que aponta para uma interpretação da política antiga da moderna, ou mesmo indica para uma noção de subjetividade em termos modernos (ver: Torraine, Alain. **Crítica da modernidade**, op. cit., pp. 211-267)

¹⁰⁶ Idem, 89.

mundo”, considerando-se que as novas tecnologias interferem e “recriam” certos processos naturais, como a física nuclear, por exemplo.¹⁰⁷

Perseguindo o viés *meio-fim* da fabricação¹⁰⁸ e do caráter fútil da ação quando não deixa rastro, Arendt analisará a influência do conceito do processo de fabricação ante o da ação, ambos presentes no mundo dos assuntos humanos. O conceito de processo – que é para onde convergirão a Tecnologia e a História – retroagirá determinantemente ao tema da ação. Assim, “*ambos [natureza e história] implicam que pensamos e consideramos tudo em termos de processo, não nos interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas.*” (cf. **EPF**, p. 93). O que está em jogo aqui, diz Arendt, é que pelo processo, o homem transportaria a imprevisibilidade característica da ação à natureza, e isso traz seus riscos: “*a capacidade humana para a ação começou a dominar todas as outras*” (cf. **Idem**, p. 94). Sendo assim, o moderno conceito de *processo*, perpassando a natureza e a história, é que, sobremaneira, separaria a época moderna do passado. (ver: **Idem**, p. 95). Individualidades, situações singulares e individualidades no processo, seriam ressignificados numa única totalidade, qual seja, num processo global (cf. *Idem*, p. 94-95)

Dada esta caracterização da imbricação de Natureza e História como processo, qual o significado desta constatação? A importância desses pressupostos na análise arendtiana sobre a História deve-se ao fato de, num plano geral da relação Vontade e Ação, estes conceitos assentarem-se na liberdade de nossos atos livres, o que nos remete à vontade dos assuntos humanos. Se o conceito de processo é o ponto catalisador e limite da diferenciação da concepção antiga frente a concepção moderna de história, isso deve-se a uma necessidade recorrente na autora na afirmação e defesa de atos contingentes quando de uma fenomenologia da vontade livre.

Para Arendt, a mudança quanto ao conceito de História em processo, chega a ser monstruosa: “*A monstruosidade dessa transformação tende a nos escapar se nos deixarmos desnortear por generalidades tais como o desencanto do mundo ou a*

¹⁰⁷ Neste quadro, a tecnologia seria aquilo a que se prestou como aplicação da Física a tratar como processos naturais outrora e que, comparativamente, representou (séc. XIX) e ainda representa as ciências sociais para a História (cf. *Idem*, 90).

¹⁰⁸ Há uma certa analogia desses conceitos para a esfera dos assuntos humanos, diz Arendt; os conceitos de fabricação e ação quando da nossa condição humana, da *vita activa* na era moderna influenciaram um cipoal de tendências e autores na filosofia moderna (ver a análise que a autora faz nos cap. 05 e 06 de *HC*), quando problematiza a fabricação e a ação em contexto moderno.

alienação do homem, generalidades que amiúde envolvem uma noção do passado.” (cf. *Idem*, p. 96).

A teologia da história de Agostinho em **De civitate Dei** ainda representa, segundo Arendt, uma concepção totalizante da história humana sob a égide de um marco divino. Agostinho, se concede algum valor a feitos singulares, estes só são considerados quando para serem imitados. Tais são, por exemplo, Adão e o nascimento, a morte e a ressurreição de Cristo – e Agostinho, diz ela, jamais elevará um feito secular humano como importante para o homem (cf. *Idem*, p. 98). Deste modo, se há exemplos, é para que sejam repetidos, imitados no decorrer da história (cf. *Idem*, p. 99)

Na segunda parte do capítulo *História e Imortalidade terrena*,¹⁰⁹ distinções são feitas referentes a autores contemporâneos, quando tornam equivalentes o conceito cristão e o conceito moderno de história, dando ênfase no conceito linear de tempo. O conceito moderno de história jamais elegerá um início e um fim para o mundo (*Idem*, p. 100); no entanto, essas premissas presentes no conceito moderno de história não têm lugar na teologia da história de Agostinho. Em relação à era moderna, o mais decisivo, diz Arendt, é a noção de que a humanidade tem um início e um fim, de que há um ciclo fechado no tempo; a era moderna aposta veementemente num fluxo de tempo tanto para o passado como para o futuro. (cf. *Idem*, p. 100-101) Segue-se disso

que agora, pela primeira vez a história da humanidade se estende de volta para o passado infinito que podemos acrescentar à vontade, e que podemos ainda investigar à medida que se prolonga para um infinito futuro. Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena. O que à primeira vista assemelha-se a uma cristianização da história universal elimina, na verdade, todas as especulações religiosas sobre o tempo da história secular. No que diz respeito à história secular, vivemos em um processo que não conhece nem princípio nem fim e que, assim, não permite que entremos expectativas escatológicas. Nada poderia ser mais alheio ao pensamento cristão do que essa concepção de uma imortalidade terrena da humanidade.¹¹⁰

Quanto ao binômio *processo e imortalidade*, dado que é recorrente na era moderna um certo embotamento de uma concepção da vontade como uma atividade espiritual livre, os autores modernos – referência recorrente em VE – não negam a

¹⁰⁹ Para efeito de clareza, Arendt é precisa: “Tudo que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido “geral” dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava não necessitando de um processo envolvente e engolfante para se tornar significativo”. (cf. *EPF*, p. 96) Esses pressupostos não estão isentos de causalidade e do contexto. Nada justificaria, diz Arendt (cf. *Idem*, p. 97) que o geral sempre dê sentido a ações e eventos particulares.

¹¹⁰ Cf. *EPF*, p. 101.

existência dessa atividade, mas negam que ela seja livre. Nesta linha de pensamento, Hegel e Marx, por exemplo, segundo ela, estão no rol de pensadores clássicos que sustentam uma concepção totalizante da História.¹¹¹

Independentemente de qualquer aprofundamento sobre a dialética hegeliana, todavia é notória a sua significação temática e histórica para um certo constructo conceitual da faculdade do Querer. O progresso – eixo central da mentalidade moderna – está em perfeito acordo com o sistema hegeliano; não seria exagero atestar que Hegel é o epicentro de todas as principais discussões da filosofia moderna, e em particular sobre o conceito de História.¹¹² Se é verdade isto, não menos o é a relação futuro e vontade. Assim:

Para simplificar ao máximo: se existe algo como a vida do espírito, isto deve-se ao órgão do espírito próprio para o futuro e à “inquietação” daí resultante, se existe algo como a vida do espírito, isto deve-se à morte que, prevista como um fim absoluto, paralisa a vontade e transforma o futuro em um passado antecipado; os projetos da vontade em objetos do pensamento; a expectativa da alma em uma lembrança antecipada.¹¹³

Os assuntos do mundo, portanto, estão abolidos¹¹⁴ na filosofia hegeliana. O Céu e a Terra se reconciliaram, a Vontade seria algo do Espírito no Mundo, agindo necessariamente livre:

Hegel identifica esse “Reino Espiritual” com o “reino da Vontade” porque as vontades dos homens são necessárias para trazer à tona o campo espiritual; e por esta razão afirma que a “Liberdade da Vontade per se [isto é, a liberdade que a Vontade necessariamente quer]... é ela mesma absoluta..., é ... aquilo por meio de que o homem se torna Homem, e é, portanto, o

¹¹¹ Arendt assinala que, com Hegel, uma metafísica moderna é agora tecida em termos históricos, que a História passa a ser o grande tema da filosofia moderna. E, nesta linha de raciocínio, o século XIX, será o grande século das ciências que tem no homem o seu principal foco. As ciências humanas alcançarão um leque de diversificação e desenvolvimento jamais imaginado. Os homens novecentistas começarão a ler o passado sem a pretensão de buscar uma verdade última; e esse grande livro seria a história (Arendt se inspira em Meinecke)

¹¹² Ver: **Uma história da razão**. François Châtelet, capítulo 06.

¹¹³ Cf. **VE**, p. 219.

¹¹⁴ Deste modo, o conceito de *secularização* reaguntará elementos de “fragmentos filosóficos em canteiros históricos” como diria Foucault. (cf. **Simplesmente Foucault**. Salma Tannus. p. 85). Se a era moderna descarta a importância de feitos e atos contingentes à custa de um processo imanente no curso da história, tão menos o conceito de secularização engendrará algum aspecto de tal processo. Na constelação da esfera da vida e da teoria que vai desde a separação entre política e religião ou entre Igreja e Estado, Arendt insistirá em dizer que a secularização jamais aponta para uma mera laicização das categorias religiosas para um mundo laicizado, posto que isso oblitera a ideia de continuidade ou de algum tipo de relação que indique processo. Por conseguinte, o conceito de secularização tem como perspectiva, abrir as portas para uma retomada da imortalidade em termos terrenos; isso não significa uma nova crença, diz Arendt, mas uma atividade, e esta seria a política, “e o que a atividade requereria era um espaço imperecível garantindo que o “imortalizar” não fosse em vão”. (cf. **EPF**, p. 105)

princípio fundamental do Espírito”. Na verdade, a única segurança – se é que se trata de uma segurança – de que o objetivo final do desenvolvimento do Espírito do Mundo nos assuntos mundanos deve ser a Liberdade está implícita na liberdade que está implícita na Vontade.¹¹⁵

A despeito de o projeto moderno que lança mão de uma imortalidade terrena ter em Hegel um de seus maiores representantes, Arendt alarga um horizonte histórico apontando acontecimentos determinantes em relação ao tema do Querer. Assim, voltemos à tradição do pensamento filosófico, como que, trazendo a lume as implicações para uma linha do tempo nestas considerações sobre o conceito de História. A morte de Sócrates (ver cap. 1) causará um hiato entre filosofia e política. Distende-se, aqui, um certo apolitismo filosófico, como diz Arendt (cf. **EPF**, p. 106), que determinará a história desse binômio conceitual. Calcado numa ausência da experiência da *polis* grega, neste seguimento, o Cristianismo se despontará e se fundamentará quando, por exemplo, na obra **De civitate Dei**, Agostinho formulará o sentido da imortalidade para além da história dos feitos humanos. A imortalidade conecta-se a um mundo transcendente; para o cristão, somente o homem individual é imortal (cf. *Idem*, p. 107).¹¹⁶

Os homens da era moderna vão achar-se mortais, desabrigados do que então era o eterno ciclo do mundo e da imortalidade tão almejada pelos antigos gregos e romanos. Claude Lefort, em **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**, a respeito do pensamento de Arendt, atendo-se à **CH** (no capítulo um: *A condição humana e a vita activa*), a despeito de suas ponderações quando o tema da mortalidade é analisado num leque da escrita de vários autores, faz um reconhecimento elogioso às reflexões arendtianas:

Reconhecer uma relação originária entre a ideia de morte e a ideia do que sempre dura, na verdade, só serve para nos familiarizar com o inconcebível, mas nos deixa desarmados diante da questão precisa da imortalidade, sua eventual desapareção ou semidesapareção. Com efeito, essa noção é formulada, de maneira singular, com a experiência daquilo que sempre dura. Em *The human condition*, Hannah Arendt chama nossa atenção, ou melhor, sobre a oposição entre imortalidade e eternidade... Inútil, pois, se se seguir Arendt, procurar no fundamento da crença da imortalidade uma inquietude religiosa ou metafísica, ou somente o temor da morte, inútil até mesmo deter-se na distinção entre sobrevivência pessoal e sobrevivência da instituição. O que ela sugere é que o homem emigra de sua imagem, uma vez que ele aparece na cena pública; ele

¹¹⁵ Cf. **VE**, p. 221.

¹¹⁶ Todavia, para o maior pensador cristão segundo Arendt, ainda há um eco do que foi o sentido romano do que vem a ser o sentido de viver: *estar entre os homens* seu aspecto político se mantém, daí *inter homines esse*.¹¹⁶ E, ainda referindo-se a **De Civitate Dei**: até entre os santos há uma forma de vida em comunidade (cf. *Idem*, p. 108).

não mais se pertence enquanto indivíduo, imortaliza-se, vivo, até mesmo enfrentando a morte, seja qual for a representação de sua própria destinação.¹¹⁷

A esfera da vida política, diz Arendt, estará agora dissociada de uma coparticipação do mundo e da perecibilidade de atos e palavras; o homem estará agora plenamente consciente de sua mortalidade. Neste caminho da análise, Arendt indicará que resta aos homens lançarem-se a uma imortalidade terrena, longe da garantia no futuro e a história daria essa permanência das coisas humanas, substituindo assim a *polis* grega e a república romana, ao abrigo de um espaço-tempo sem fim e, por outro lado, de uma estrutura que flui, despida, portanto, da estabilidade que tanto sonhavam¹¹⁸.

Dentre os pensadores modernos, Marx, segundo Arendt, reconduzirá suas análises sobre o “fazer a história”. O que interessa aqui é que, na interpretação arendtiana, Marx ainda opera conceitualmente o “fazer a história”, influenciado por Hegel, diz ela (ver: *EPF*, p. 112) ainda no sentido de “ver” um modelo, remontando o modo platônico (o *eidos*). Portanto, parte-se de uma contemplação das ideias para se “fazer”. Os “desígnios superiores” de toda a história em Marx correm o perigo, diz Arendt (*Idem, Ibidem*), de serem transformados em fins a qualquer custo:

o que aconteceu quando Marx tomou o significado hegeliano de toda história, o progressivo desdobramento e realização da ideia de Liberdade, como sendo um fim da ação humana, e quando, além disso, em conformidade com a tradição, considerou esse “fim” último como o produto final de um processo de fabricação.¹¹⁹

O que parece crucial para a autora é que jamais a Liberdade, por exemplo, restringe-se a um esquema procedimental de meios-fins (nada mais avesso ao seu pensamento). No entanto, este esquema é o que será, segundo ela, o distintivo primeiro do pensamento moderno: “*Era como se os homens fossem subitamente cegados para*

¹¹⁷ Cf. Lefort, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**, pp. 307-309.

¹¹⁸ A interpretação da história em termos modernos ainda se faz necessária. Considerando as filosofias políticas do século XVII, com Hobbes, Locke e Hume, por exemplo, Arendt indica que o interesse pela história no final do século XVIII e século XIX, foi precedido por um interesse sem igual pela política. Assim, “Pode-se dizer que a transformação hegeliana da Metafísica em uma Filosofia da História foi precedida por uma tentativa de desvencilhamento da Metafísica por uma Filosofia da Política”. (cf. *EPF*, p. 111).

¹¹⁹ *Idem*, p. 113.

distinções fundamentais tais como entre sentido e fim, entre o geral e o particular, ou gramaticalmente falando, entre “por causa de...” (“for the sake of...”) e *“a fim de...” (“in order to...”)* (cf. Idem, p. 113) Nossas ações, bem como nossa história pessoal sempre serão determinados por um fim: não há liberdade para a ação, portanto.

Para além de restringir esse tema a pensadores como Marx e correntes como o pragmatismo, Arendt aponta que, no início da era moderna, a tendência foi derivar a Política da História. Mais especificamente, há aqui uma concepção de que a História, como algo a se fazer, logicamente, terá um fim, um momento final. E assim,

Sempre que ouvimos grandiosos desígnios em política, tais como o estabelecimento de uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou uma guerra para acabar com todas as guerras, ou salvar o mundo inteiro para a democracia, estamos nos movendo no domínio desse tipo de pensamento.¹²⁰

Arendt, no vislumbre das implicações e determinações conceituais da História moderna, constata que o “fazer” a história – seja em seu aspecto dialético, ou pela luta de classe, ou de uma tendência utilitarista fortemente marcada pela fase manufatureira da era moderna, aniquilaria o sentido da história, deixando de lado o passado de fenômeno histórico, bem como os feitos e eventos particulares. Transformar-se-ia assim, o sentido em mero “padrão”, qual seja, em algo que pode ser feito (ver: **EPF**, p. 115-160). Desse pressuposto, a impaciência de Marx com a História e sua preocupação com a ação se justificam.

Disso se infere, portanto, que a história concebida como processo aniquilaria não só a liberdade da ação (*action*) e de sua relação com a vontade livre, bem como de uma possibilidade do novo na esfera dos assuntos humanos. O pensamento arendtiano, por mais que retome temas e autores da tradição greco-romana, lança novo olhar¹²¹ sobre os problemas teóricos dos modernos; o tema da liberdade, talvez seja o maior deles, no sentido de que a liberdade é a condição da vontade e da ação.

¹²⁰ Cf. Idem, p. 114.

¹²¹ Na interpretação arendtiana, o século XVIII, apresenta o *novo* (a revolução americana e a francesa estão neste horizonte); e a mudança do calendário (cf. *Idem*, p. 116-117) por Napoleão, demonstra a aposta na política como, “a aceitar a antiga convicção de que as ações políticas têm sentido independentemente de sua situação histórica, e em especial um repúdio da fé romana no caráter sagrado dos fundamentos, com o correspondente costume de enumerar o tempo a partir da data de fundação.” (cf. **EPF**, p. 117)

Assim, tanto a fenomenologia da vontade em Hegel, quanto o “fazer a história” em Marx, segundo Arendt, obstruem uma distensão da garantia da relação de uma vontade livre e como correspondente espiritual da ação. Se nem a Política a derivar-se da História e nem a destituição da Metafísica diante da filosofia da história apresentam um aporte, para Arendt, às suas inquietações e reflexões de fundo, é porque estabelecer a liberdade, tanto da ação quanto da vontade, aponta a outras direções. É de uma constatação e um certo esquecimento do passado, resgatando um novo que se inicia, que se nutrirá a criatividade arendtiana.

Nas partes finais (*Política e História*), o tema da ação reaparece, em especial, num breve comentário, que Arendt faz sobre a filosofia da história em Kant¹²². O peso da história ou dos acontecimentos políticos dos teóricos do século XVIII e XIX, conquistam amadurecimento nos escritos tardios de Kant (Arendt alude à *Ideias para uma filosofia da história*), em que já se evidencia a passagem de foco da Política para a História. Embora, continua ela, esta mudança ainda não esteja bem amadurecida conceitualmente, os homens, ainda se deixam guiar pelo “fio condutor da razão” (cf. *Idem*, p. 117). Enfim, “em Kant, em contraste com Hegel, o motivo para a fuga moderna da Política para a História ainda é absolutamente claro. É ela a fuga para o ‘todo’, e a fuga é incitada pela ausência de significado do particular”. (cf. *Idem*, p. 118)

Estabelecendo continuidades e rupturas, Kant, em sua Filosofia da História – aturdido e hesitante, segundo Arendt, em introduzir a importância da História em sua Filosofia Política –, indica um início de inspiração da posição teórica da autora.¹²³ Em Kant, à revelia de uma posição contemplativa da História, em que a relação com o todo

¹²² Eis o trecho de Kant na sua íntegra: “...A única opção para o filósofo aqui, já que ele não pode pressupor que os seres humanos exerçam qualquer finalidade racional própria em seus esforços, é que ele tente descobrir uma finalidade da natureza por trás deste curso absurdo da atividade humana, uma finalidade com base em que a história poderia ser recebida de seres que continuam sem um plano próprio, mas, não obstante, de acordo com um plano definido da natureza. – Vamos agora ver se conseguimos descobrir um princípio orientador para a história, e, em seguida, queremos levá-lo à natureza para produzir o homem que é capaz de compilar esta história em conformidade com este princípio. Assim, a natureza produziu Kepler, por exemplo, que descreveu, de maneira inesperada, as órbitas excêntricas dos planetas como sujeitas a leis definidas, e Newton, que explicou essas leis em termos de causa natural geral”. (in: **Filosofia da história...**, op. cit., p. 25)

¹²³ Não há dúvida que *Lições sobre a filosofia política de Kant*, ministrada na universidade de Nova York e na universidade de Chicago, perfazendo o período de 1964 a 1970, e que, segundo Mary MacCarthy, amiga e inventora intelectual de Arendt, seria talvez o principal esboço do que viria a ser (Arendt morreu em dezembro de 1975 e apenas datilografou a epígrafe de **O Julgar** que seria a parte três de *VE*).

concebido pelo filósofo ocupa um primeiro lugar na teoria da história, há um outro problema:

a hierarquia no interior da própria *vita activa*, onde a ação do político ocupa a posição mais alta, o fazer do artesão e do artista uma posição intermediária e o trabalho que provê as necessidades do funcionamento do organismo humano, a mais baixa.¹²⁴

Em Kant, diz Arendt, o tema da ação volta a perturbar, a trazer perplexidade. Reencontrar um lugar para a ação ante o tradicional estatuto que muitos lhe conferiram na *vita activa*, será esta a empreitada kantiana em sua filosofia da história. É na “melancólica casualidade” (*trostlose Ungefaehr*), Arendt cita Kant, é que o tema da ação se abre a uma consideração ulterior. Nas páginas finais de *O conceito de história*, a relação entre História e ação na era moderna, consideradas à luz da secularização, ainda é vítima de uma certa experiência da lógica do fazer, influenciando a noção de processo histórico, segundo ela. Ainda assim, a História, em sua concepção moderna, legará um registro do passado àquela tão almejada imortalidade.

História e Natureza, ciências naturais e ciências históricas, consideradas à luz de uma certa “alienação do mundo” da condição moderna, no dizer de Arendt, destituídas de um grande significado, abrem espaço para teorias e esquemas formulados e promulgados pela lógica da funcionalidade. E os sistemas totalitários, arremata Arendt (cf. **EPF**, p. 122-126), em boa medida, serão a expressão de que “tudo é possível”, teórica e praticamente (o tema da verdade e o da ação). Com a crescente alienação do mundo na era moderna,

...terminaram por destituir de significado o único processo geral que originalmente fora concebido com o fito de lhes dar significado, e para agir, por assim dizer, como o espaço-tempo eterno no qual todos eles poderiam fluir, libertando-se, assim, de seus conflitos e exclusividades mútuos. Foi o que aconteceu ao nosso conceito de história como foi o que sucedeu ao nosso conceito de natureza. Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.¹²⁵

¹²⁴ Cf. **Idem**, p. 119. Considerando o percurso da obra arendtiana, nada mais evidente quanto à citação acima, que o desenvolvimento sem igual de seu pensamento político será realizado **CH**.

¹²⁵ Cf. **Idem**, p. 126.

Arendt, nos capítulos quatro (*Ação*) e cinco (*Ação e a era moderna*) de **CH**, legará ao pensamento político ocidental uma reflexão ímpar, calcada na nossa atividade humana mais política: a ação (*action*). Esta atividade humana, talvez a mais nobre das atividades, opera diferentemente do trabalho, do nosso ciclo vital-biológico, bem como está para além da reificação do mundo, da mundaneidade, ou da permanência da obras de arte, por exemplo. A ação tem sua nobreza encontrada desde que consideremos a pluralidade e as singularidades de cada pessoa. Nesse sentido, nenhuma ação é muda! Segue-se disso que nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação.

Para resumir, Arendt defenderá, na sua última grande obra, que a solução para o Querer ou a Vontade é o Agir! E isso implica “passar a limpo”, desconstruir muitas falácias metafísicas, ou teorias e conceitos que enviesam ou diminuem o valor da vontade na esfera dos assuntos políticos. O que vale destacar é a relevância da relação História e Ação. A espacialidade dos assuntos humanos e seu registro é o *locus* possível de uma fenomenologia que, embora espiritual, nos insere e nos torna mundanos com os outros.

Se, na modernidade, o vetor *processo* alinha-se à concepção de história, com “o fazer a história”, tal qual a concebem, segundo Arendt, o marxismo e o pragmatismo, como num *analogatum* ao que vem a ser “essencialmente à diferença entre ação e fabricação” (cf. **EPF**. p. 90), infere-se disso o fenômeno da industrialização e sua correspondente mecanização. O moderno conceito de *processo*, concebido na vertente que considera que se pode fazer a história, é a *démarche* que separa a História Antiga da Moderna. Salvo pelos aspectos entrevistados por Arendt na segunda parte do texto (*História e mortalidade terrena*), convém sublinhar que o conceito de *processo* implica que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa (ou os eventos singulares) e o significado universal (ver: **EPF**. p. 96). Revisitando a história política ocidental, Arendt resgata a significação do particular dos feitos humanos – posição defendida até seus últimos escritos – da contingência histórica, a qual carrega em si mesma seu significado.

A importância do significado da história permeará a textura dos temas políticos tratados pela autora, desde a liberdade e a ação à crítica da “lógica”^{*} imanente às

^{*} Ver a este respeito *Sobre a violência* da autora. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: 1994, especialmente o capítulo 1, p. 14-30. Esta obra será analisada no capítulo seguinte, quando da relação entre ação e violência.

posições dos regimes totalitários, os quais, em sua obcecada busca por uma objetividade da história, apresentam, segundo a autora, aquela velha tentação dos modernos de encontrar na História o significado para a política – e, o que é pior, talvez: a tentação de conceber a ação no esquema meios-fins. O trágico disso tudo é que

O historiador, contemplando retrospectivamente o processo histórico, habituou-se tanto a descobrir um significado “objetivo”, independente dos alvos e da consciência dos atores, que ele é propenso a menosprezar o que efetivamente aconteceu em sua busca por discernir alguma tendência objetiva. Ele menosprezará, por exemplo, as características particulares da ditadura totalitária de Stálin em favor da industrialização do império soviético ou dos alvos nacionalistas da política exterior russa tradicional.¹²⁶

Longe de estabelecermos um quadro conceitual convincente das inquietações arendtianas sobre o que se pode dizer de uma história da liberdade da vontade em atos e feitos particulares, vale a ressalva de que a consequência não menos encorajadora – pensadores como Hobbes, Kant, Hegel e Marx e suas filosofias políticas – é que, na época moderna, “*o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo*” (cf. **EPF**, p. 125).

Dar-se ao trabalho de pensar diferentemente o que foi pensado, ou pensar em desacordo, preocupando-se menos com o acordo ou, como diz Heidegger, buscando “pensar o que não foi pensado ainda, pensar o descontínuo”¹²⁷. Inscrever-se nessa tradição é ir ao encontro dos mestres do pensar. Arendt nunca escondeu sua admiração e respeito por personagens como Agostinho ou Duns Scotus. Destes autores, em *O Querer*, temos como que a inspiração fundamental, como veremos a seguir, da relação *Querer e Ação*.

2.3 O Querer como fonte da Ação – a inspiração de Agostinho – o retorno à filosofia

No escopo histórico-conceitual que se desdobra de Aristóteles a Heidegger, implica-se uma posição: as experiências de pensamento recobertas por uma biografia permeada pelas perplexidades da vida interior vêm ao encalço da autora. Em Agostinho, para Hannah Arendt, teremos o epicentro de todos os principais problemas levantados pela história da Vontade provindos de muitos outros pensadores do ocidente. O homem

¹²⁶ Cf. **EPF**, p. 124.

¹²⁷ Cf. **Sobre a questão do pensamento**, p. 65-84.

como *questão para si* – inquieto e dilacerado – recobrirá os conflitos e *insights*, como um ego que não se basta a si. Não se tem aqui mais um mero desdobramento do necessitarismo aristotélico em questões humanas. Em Agostinho, engolfado pela dramática situação paulina não resolvida, revelar-se-ão, por um período não pouco extenso de sua vida, os fenômenos que concorrerão para a constatação de uma fenomenologia da vontade transcrita pela autora. Seguiremos alguns percalços indicados pelo biógrafo Peter Brown e, mais de perto, as valiosas contribuições de Étienne Gilson, além de, indubitavelmente, citações mais extensas das obras de Agostinho quando convierem.¹²⁸ Este procedimento aqui adotado visa a explicitar alguns aspectos da escrita arendtiana, tão envolvida, não poucas vezes, em sutis análises existenciais, presentes nos textos de Agostinho.

Em sua tese doutoral, **O conceito de amor em santo Agostinho**, descortina-se um registro não sem consequências daquilo que iria culminar em sua última grande obra. No segundo capítulo da tese (*Criador – criatura*, parte 2: caridade e cobiça) – um tanto sob a influência do pensamento heideggeriano e das categorias de *Ser e Tempo*, Arendt nos deixa entrever algumas intuições originais, obviamente, numa intrincada análise existencial do pensamento de Agostinho.

O tema da vontade, embrionariamente, já reluz de uma situação problema que, acreditamos, acompanhará a autora, passando, sobremaneira, por **EPF** e culminando com a VE. O que segue (na interpretação e compreensão de Agostinho, vale ressaltar) indica um caminho para evidenciar a trajetória de um conceito. Na tese, na complexa análise da relação *Criador-criatura*, há um lampejo para um ulterior desdobramento:

... a experiência da insuficiência é a da separação entre querer e poder... O pecado permanece na inadequação entre poder e querer. A lei produz assim uma humilhação da criatura que a torna capaz, a partir desta nova experiência da dependência, de ter novamente a experiência do Criador... da mesma maneira que ele é Criador de toda a natureza, também é dispensador de todas as faculdades, não de toda a vontade.¹²⁹

¹²⁸ Seguiremos as traduções: *Santo Agostinho, uma biografia*. Peter Brown. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. Bem como a conhecida *A Filosofia na Idade Média*. Étienne Gilson. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007; sendo acompanhada de *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Étienne Gilson. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006; tanto *O livre-arbítrio* e *A Trindade*, são desta última editora. Quanto as *Confissões*, adotaremos a edição de Os Pensadores, da Nova Cultural, bem como a da editora Paulus, quando convir. Já a volumosa *A Cidade de Deus*, ocasionalmente, servirá de inspiração e referência a partir da tradução feita pelas editora Vozes, em dois volumes.

¹²⁹ Cf. **O conceito de amor em santo Agostinho**, p. 107.

Neste particular, a tensão paulina entre a lei (pecado) e a graça, ou entre corpo e espírito presente na *Carta aos romanos*, será burilado conceitualmente, especialmente no capítulo um de *O Querer*. De agora em diante, num seguimento que tem como termo essas duas obras de Arendt, *velle* e *nolle* já estão prementes na tese: “... *A inadequação do querer e do poder tem como contrapartida a insegurança do querer e do não-querer (em parte querer, em parte não-querer)*...” (Idem, p. 108).

Finalmente, Arendt, em sua tese doutoral, na explicitação do pensamento de Agostinho, citando o trecho do Livro VIII.21 das **Confissões**, retomado em a **VE** (parte 10 do capítulo dois: *Santo Agostinho, o primeiro filósofo da vontade*), deixa pistas ao problematizar a descrição da vida volitiva:

O que manda na lei é a nossa própria consciência, que é ao mesmo tempo vontade. Se a vontade fosse (plena), não teria nada para mandar... Pelo facto desta discordância da própria vontade que provém do hábito, a lei manda do exterior de uma e de outra parte, a incapacidade da vontade e os seus caprichos tornam-se compreensíveis.¹³⁰

Sendo assim, têm-se estas constatações: “separação entre querer e poder”, [O] Criador é dispensador de todas as faculdades, não de toda a vontade”, ou ainda “Se a vontade fosse plena não teria nada pra mandar..” e, desta discordância ante “a lei que manda do exterior”, entendem-se, diz Arendt interpretando Agostinho, os caprichos da vontade (cf. **VE**. p. 251-253).

Passemos agora a estruturar os momentos precisos do fenômeno volitivo em Agostinho, tendo o cuidado com as inúmeras citações das obras desse autor pela autora e dos *insights* decorrentes de sua reflexão. Consideremos que este é um autor, se não o preferido, pelo menos um dos mais citados e conhecidos de Arendt.¹³¹ O momento primeiro aqui é a constatação de que “*querer e poder não são a mesma coisa*” (Cf. **VE**. p. 251). Aplainando um pouco mais o contexto dessas “situações interiores dilaceradas”, citaremos um tanto longamente o autor, buscando evidenciar uma apropriação arendtiana deste autor cristão para quem

poderia, porém, acontecer querer e não poder fazê-lo, se a flexibilidade dos membros não me obedecesse. E, no entanto, todos esses gestos, eu os fazia, mas neles o querer não era o mesmo que o poder. Eu não executava o gesto que há tanto tempo desejava acima de qualquer outro, apesar de poder fazê-lo logo que o quisesse, pois, apenas o tivesse desejado, te-lo-ia certamente querido. Neste caso, poder já era querer, e querer era fazer. Contudo, eu não o fazia, pois mais

¹³⁰ Cf. **Idem**, pp. 108-109.

¹³¹ Registre-se, considerando a tese de doutoramento, a esta última obra da autora, que a pesquisa sobre Agostinho esteve sempre atualizada; quanto a Gilson, acreditamos que Arendt nunca deixou de reconhecer sua importância para a história da filosofia medieval e cristã.

facilmente, o corpo me obedecia no mínimo aceno da alma para mover os membros segundo suas ordens, do que a alma obedecia a si mesma para realizar, de sua própria vontade, o que constituía sua grande vontade.¹³²

De fato, a analogia com a descrição da conversão de Paulo é notória, e, como Arendt nos alerta, não há um conflito interior em termos de Lei, mas em termos de um ego volitivo. A conversão de santo Agostinho é um ponto de partida, e as **Confissões** são esse retrato. Consoante esse fio de pensamento, a preocupação com a vida prática – no caso de Agostinho, a preocupação com a vida interior –, encontraremos o entorno no qual a filosofia grega, a experiência cristã e a vida prática entrelaçarão e determinarão o caminho da história da filosofia por pelo menos mil anos.¹³³

Um outro aspecto, neste conceito, é a constatação de que Agostinho, embora estando na trilha do apóstolo Paulo, supera-o de em descrições e agudeza de espírito. Esclarecendo: se fosse apenas um embate entre espírito e carne (o corpo), então, a passagem final da citação acima não caberia aqui, Agostinho não confessaria que “*o corpo me obedecia ao mínimo aceno da vontade*” (cf. **Confissões**, 223-224). O conflito é bem mais profundo, e ele está no próprio espírito! O recorrente Livro VIII das **Confissões**, na parte 8 em diante, é deveras ilustrativo. Na hesitação espiritual do autor, colhemos suas mais instigantes descrições sobre a Vontade. Consideramos oportuno citar esta passagem inteira:

¹³² Cf. **Confissões**. Santo Agostinho, p. 223-224.

¹³³ Ver o interessante ensaio de Alain Touraine, cap. III, em **Crítica da modernidade**, onde o sentido do conceito de subjetividade como epicentro da modernidade remonta às reflexões agostinianas. “[o dualismo é] ponto de partida de toda a construção de um sujeito que não coincide com os papéis sociais do ego, que não confunde mais o homem com o cidadão e desta forma reconhece o papel da subjetividade tão estranha à tradição greco-romana... Essa cisão do Ego, essa reconstrução sempre parcial e possível de um eu, a partir da luta entre o Isso(id) e o que está acima do Ego, que aparece em todos os momentos da história como anti-humanismo, é ao contrário o ponto de partida da invenção do Sujeito na cultura ocidental.” (p. 48-49). Nesse sentido, o alvo é certo: o cristianismo, sem dúvida; posto que todas as religiões reveladas “introduzem um princípio de subjetivação do divino que é o começo de desencantamento do mundo. O cristianismo levou mais longe esta tendência rompendo os laços entre a religião e um povo e conferindo uma expressão não social ao povo de Deus. Ele separou poder temporal e poder espiritual mais fortemente que os uniu”.(p. 43)

Seguindo a inspiração de Weber, e, neste caso, um certo alinhamento com as posições arendtianas ressalta, diz Touraine: “A modernidade não é a eliminação do sagrado, mas a substituição de um ascetismo fora do mundo por um ascetismo dentro do mundo que não teria qualquer sentido se não apelasse para uma outra forma de divino, de sagrado, ao mesmo tempo que o mundo dos fenômenos se separa do mundo da revelação ou do ser em si”(p. 42)

Enfim, “de um lado, o sujeito fora do homem, divino, é substituído pelo *homem-sujeito*, o que provoca a ruptura da pessoa considerada como rede de papéis sociais e de particularidades individuais em benefício de uma *consciência inquieta de si* e de uma *vontade de liberdade e de responsabilidade*. Mas, do outro, manifesta-se a volta de um *Deus que não se identifica mais com um mundo sacralizado*, divinizado pela redenção, mas ao contrário, se define pelo seu *distanciamento*, sua ausência e a arbitrariedade da sua graça... É, portanto, um apelo à consciência e à liberdade do sujeito humano.” (p. 47-48).

Enfim, naquelas hesitações causadas pela dúvida, fazia os gestos que costumam fazer os homens que querem e não podem, ou porque não possuem membros ou porque os tem ligados com cadeias, debilitados pela fraqueza, ou de qualquer modo impedidos. Agarrei o cabelo, feri a fronte, apertei os joelhos entre os dedos entrelaçados. Fiz todos estes gestos porque quis. Poderia, porém, querer e não os fazer, se a flexibilidade dos membros me não obedecesse. Fiz, portanto, muitos movimentos, quando o querer não era o mesmo que o poder. Não fiz o que incomparavelmente desejava muito mais, apesar de o poder fazer logo que quisesse, porque, para o querer, basta querer sinceramente. Ora, aqui a faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar. E contudo não acontecia assim, porque o corpo, movendo ao mínimo sinal os membros, obedecia mais facilmente à vontade fraquíssima da alma, do que a própria alma se obedecia a si mesma para efetuar a sua grande vontade, só com a vontade.¹³⁴

Num segundo momento, o argumento de Agostinho desenvolve-se de modo ímpar:

...Donde nasce este prodígio? Qual a razão? Repito: a alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria –, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é o que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São pois duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta à outra.¹³⁵

Deste modo, para a interpretação de Arendt, não haveria em Agostinho o agir se não fosse a Vontade, considerando-se que querer e poder caminham juntos (cf. **VE**, p. 251). Nem a Lei nem a graça poderiam ser, eximindo-se da Vontade. Há algo em nosso poder; a vontade – para além dos apetites e da razão –, é livre (*Idem, Ibidem*). Dito de outra forma, a vontade é causa de si e por si, por isso a liberdade da vontade.

A *proiarsis* aristotélica “salva” essa ausência ainda da vontade, consignando que a razão obriga a fazer; no entanto, a constatação abismal em Agostinho é de que só a vontade inicia a ação e o aparato conceitual da causalidade aqui, no caso, já não tem sentido. E, entrelaçando-se à problemática paulina, tampouco o homem espiritual é livre, pois o homem carnal, no sentido em que São Paulo o entendia, não pode ser livre. Mas o homem espiritual tampouco é livre. Qualquer poder que o intelecto possa ter sobre o espírito será um poder de forçar. O que o intelecto jamais pode provar ao espírito é que este não deve simplesmente sujeitar-se a ele, mas deve também querer fazê-lo.

¹³⁴ Cf. **Confissões** (Os Pensadores)..., livro VIII, parte 8, nº 20.

¹³⁵ *Idem*, nº 21.

Arendt, fazendo breve alusão a Duns Scotus e Agostinho, inspirada em Gilson, em sua **Jean Duns Scot: Introduction à ses position fundamentalis**, identifica as passagens da obra agostiniana que se tornarão determinantes. Arendt é precisa: a escolha de Agostinho (citando o *Livre arbítrio*) dá-se entre um *velle* e um *nolle*. Portanto, se existe uma faculdade livre, é a vontade, donde não pode haver determinismo.¹³⁶ Se, para Agostinho, Deus é encontrado no homem, mais precisamente no homem interior, há um termo desse encontro com uma faculdade que pode “querer querer” ou que pode “querer não querer”, mas que sempre quer: assim sendo, a razão em si já não diz muito.

Com relação a essas reflexões, é inevitável perguntar: o que põe em órbita o movimento dessa faculdade?¹³⁷ Ou seja, qual a causa da Vontade? (quase citando literalmente Agostinho em **O livre arbítrio**, no primeiro capítulo). Disso se segue, que a localização do problema da vontade está no próprio interior do homem. Para além dos ensinamentos maniqueístas, Agostinho descreve a luta interna da própria alma (não de duas almas), em consonância com toda a linha geral de seu pensamento: das influências neoplatônicas (do *Uno*) ao dogma cristão do Deus Uno e Trino, que sempre está a completar a Vontade dividida (cf. VE, 252). Assim, em todo ato de vontade constitui-se sempre de um eu que quer e de um eu que não quer. É esta situação existencial que “dilacerou” a alma de Agostinho.

Convém lembrar sobre a relação desse tema com o âmago das questões mais importantes para o pensamento cristão e também – o que não é novidade para nós – para Agostinho. O tema da liberdade humana – por conseguinte, a vontade –, prossegue nos escritos do bispo de Hipona desde antes de sua conversão (386). Em linhas gerais – como é apresentado em **O livro arbítrio** –, a liberdade humana conecta-se ao problema do mal, “porque não pode ser Deus o autor do mal” (**O livre arbítrio**, op. cit. p.25), donde questões sobre o pecado, sua natureza e origem. Disso se segue algo como o dom

¹³⁶ Para efeitos de acompanhamento não somente do conceito, mas do juízo e dos argumentos que esclarecem a posição arendtiana, citemos Agostinho mais uma vez:

“O que pôde mover a vontade de nossos primeiros pais?

Mas a vontade não fica solicitada a um determinado ato, a não ser por meio de algum objeto, o qual vem a perceber. E se cada pessoa tem o poder de escolher o que aceita ou rejeita, ninguém possui o poder de escolher o que vai aceitar ou rejeitar. Ninguém pode determinar qual o objeto cuja vista o impressionará.

Ora, é preciso reconhecer: a alma fica impressionada pela vista de objetos, sejam superiores, sejam inferiores, de tal modo que a vontade racional pode escolher entre os dois lados o que prefere. E será conforme o mérito dessa escolha que se seguirá para ela o infortúnio ou a felicidade”. (cf. **O livre arbítrio**, op. cit., p. 237).

¹³⁷ Ver: VE. p. 252. Segue-se, imediatamente, no mesmo livro e capítulo, na parte 10: “... Quando deliberava... própria alma”(Idem, livro III, 10)

do livre arbítrio da vontade tendo Deus como seu autor. E, mais precisamente, chega-se à existência de Deus, a qual será sistematizada em **De Trinitate**.

Constrigente a essa idiossincrática complexidade¹³⁸ conceitual bem ao modo arendtiano, salta à vista um autor descontextualizado da antiguidade tardia, que é John Stuart Mill (século XIX), o qual, segundo Arendt, depara-se com situações ou perplexidades filosóficas um tanto parecidas com as de Agostinho. Seguindo a linha de pensamento de um “eu permanente”, ela remete-se a uma breve reflexão sobre Mill. Arendt reagrupa, nesse fio de pensamento, uma crítica de Nietzsche à “era da suspeita” (Cf. **VE**. p. 257-258). *Grosso modo*, a visada arendtiana, carregada de citações paralelas, a se tocarem em seguida¹³⁹, afloram e identificam o que é essencial em sua fenomenologia da vontade como iniciadora da ação.

No âmago da análise sobre Agostinho, volta e meia, a alusão às suas obras aparecem. Embora as **Confissões** ocupem o centro, e, de passagem, **De Trinitate** robusteça as posições da autora, vem ao nosso encalço a **Cidade de Deus**. À relevância da vontade nos escritos de Agostinho, vem a lume um pressuposto: a herança grega, a filosofia como guia para a vida dos romanos e a doutrina e experiência cristãs. Esse emaranhado de temas e autores considerados até aqui pela autora é transpassado pelo que consideramos central: a liberdade da vontade relacionada à ação política, articuladas pelo *inicium*¹⁴⁰ no tempo.

Deste modo, acompanhando esta análise fenomenológica, o fenômeno se desdobra: as reflexões sobre o principal dogma cristão vão servir tal qual um *analogatum* para a natureza descritiva da vontade. O exemplo da amizade¹⁴¹ como paradigma descritivo constitui um aspecto desta descrição: a relação de iguais, ou seja, mente, conhecimento e amor, está para além da relação entre desiguais, qual seja: corpo e alma. Esse deslocamento (ver: **VE**. p. 259), acentuado pela autora e recorrente em Agostinho, agora centra-se no espírito humano, sendo que é pelo espírito que se predica que somos imagem do Deus três-em-um. No encalço de Agostinho, Arendt destaca que uma analogia triádica subjaz às *Confissões*; a vida do espírito manifesta-se aqui como

¹³⁸ Reportemo-nos aqui à inspiração do termo “complexidade”, ligada à “plexus”, no sentido de rede, de algo estar considerado a algo maior. (Ver: Edgar Morin. **A cabeça bem-feita e Os sete saberes necessários à educação do futuro**, bem como a sua volumosa obra: **Método**).

¹³⁹ Ver: Margareth Canovan, in Hannah Arendt ... (Introdução)

¹⁴⁰ O conceito de *Inicium*, (início, daí o novo, o nascimento na política) deveras caro a autora, será mais detalhado em outro momento, quando do destaque que a ação, compondo a *vita activa*, será tratada na **CH** e corroborada na **VE**.

¹⁴¹ Arendt chega quase que citar literalmente Agostinho quando da relação e analogia clássica da Trindade e a Amizade (Cf. *A Trindade*, p. 291-292).

ser, conhecer e querer. Tal estrutura triádica assumirá agora, sustenta Arendt, em *Sobre a Trindade*, as expressões Memória, Intelecto e Vontade.¹⁴² Assim, do livro mais conhecido ao mais importante para o dogma católico, esse transcorrer do fenômeno da Vontade alcança uma transparência. Mais precisamente, a alma do homem é comandada pela Vontade. Convém não perdermos a mira em que Agostinho concebe uma vida tripartida da vida interior e que, por uma análise ascendente, compara-a a Trindade.

Fato é que, se a graça divina não cura a vontade, o que então soluciona a vontade que se divide, considerando que sempre uma vontade gera uma contravontade? Como vimos, a metáfora aproximada é a da amizade; quando embora haja um amigo e um outro amigo, ambos, embora sendo um, podem formar uma amizade tal qual outra unidade apenas enquanto vivem a amizade. Essa é uma analogia que, dado o percurso cinceitual de uma fenomenologia da vontade, evidencia as funções e relações da vida do espírito ou das atividades do espírito (memória, intelecto e vontade), em analogia com a relação do Pai, do Filho e do Espírito Santo.¹⁴³

É verdade que Arendt segue, quase ininterruptamente, os passos de Agostinho em suas ricas descrições. Abreviamos, no entanto, que mesmo aparecendo um elemento novo, substitutivo quanto às faculdades do espírito de Ser, Conhecer e Querer, para Memória, Intelecto e Querer, nas *Confissões* ao **De Trinitate**, o Querer mantém-se inalterado, provando que, para o bispo católico a reflexão filosófica sempre

¹⁴² A citação alongada a seguir quer tornar patente quão preciso e claro são as posições agostinianas; considerando que não se trata mais de provar a existência da Vontade, mas de indicar-lhe seus aspectos o quanto melhor. Eis a citação: “Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, consequentemente não são três substâncias, mas uma só. Quando se diz que a memória é vida, alma, substância, ela é considerada em si mesma. Mas quando é nomeada propriamente como memória ela é considerada em relação a alguma outra coisa. O mesmo se diga quanto à inteligência e a vontade: inteligência e vontade dizem relação a alguma coisa. Por outro lado, o termo vida é sempre retomado em referência a si mesmo; assim como o termo alma e o de essência. Eis porque essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. Por isso, o que se refere a cada uma ou a todas em conjunto, se diz sempre no singular e não no plural... Minha vontade abrange [referindo-se anteriormente à relação dessas três faculdades] também toda a minha inteligência e toda a minha memória, quando uso do que entendo ou recordo. Concluindo, como todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância” (**A Trindade**, p. 331-333)

¹⁴³ É nesse sentido, a partir da função da vontade, que Agostinho lhe dará um termo: a lei da gravidade da vontade é o amor. Mas, antes, consideremos a relação dessas faculdades conforme o principal tratado de Agostinho sobre o dogma cristão. O que Arendt demonstra é que, dos temas filosóficos determinantes no conjunto do pensamento deste autor, o tema da vontade ocupa passagens recorrentes nos seus principais escritos, desde o *De libero arbitrio* ao *Retratationes*. Resumindo, dada a descrição da origem da vontade e sua relação com a liberdade e o praticar o mal, bem como nas inúmeras passagens das *Confissões* que ilustram uma “alma dilacerada” e “escandalizada”, vemos convergir para uma solução completa, tanto quanto existencial como enquadrada nas análises e ponderações do dogma trinitário.

acompanhou as grandes questões de fé¹⁴⁴. Vontade, portanto, será o que não apenas une memória e intelecto, mas que, acima de tudo, faz com que o espírito aja. Não há ação, nem muito menos percepção sensorial sem que entre em cena a vontade (Cf. VE, p. 259-260).

Dado este relance da visada agostiniana sobre a vontade, parece não haver senão duas constatações: “*a vontade é fonte da ação, bem como ela prepara o terreno no qual a ação se pode dar*” (Cf. VE, p. 260).

Arendt, de passagem, amalgama tais constatações com o “preço da redenção” da vontade (cf. Idem, p. 260) com o pressuposto ontológico da liberdade em Duns Scotus, o escolástico menos aristotélico dos maiores. É assim que, nessa inquirição conceitual, Arendt é tão enfática: “...a redenção vem do ato que – com frequência na forma de um *“coup d’état”*, na expressão bem-achada de Bérgrson – interrompe o conflito entre o *velle* e o *nolle*. E o preço da redenção é, como veremos, a liberdade” (Idem, p. 161). Deste modo, a consequência é óbvia: cessando de querer, a vontade começa a agir,¹⁴⁵ e não a querer não-querer – o que já seria uma outra vontade (cf. Idem, *Ibidem*)

Cumpra agora estabelecer o seguinte: a vontade é aquilo que põe em movimento o espírito, bem como conectar-se com coisas que poderão acontecer, vinculada à liberdade e ação divinas, a um Deus que cria a partir do nada. O homem é chamado a iniciar no tempo, porque é livre. Sendo assim, não é de se estranhar que Arendt rechace toda forma de fatalismo e determinismo. Quando postos em argumentos, estes sempre caem em paradoxos ou se mostram vazios. Estes argumentos baseiam-se em causas anteriores, isto é, no passado, e se ganham alguma consistência, esta vem quando se introduz um terceiro, ou um elemento que tudo prevê (cf. VE, 263-64).

¹⁴⁴ Eis a citação integral: “As três coisas que digo são: existir, conhecer e querer. Existo, conheço e quero. Existo sabendo e querendo; sei que existo e quero; e quero existir e saber. Repare, quem puder, como a vida é inseparável nestes três conceitos: uma só vida, uma só inteligência, uma só essência, sem que seja possível operar uma distinção, que apesar de tudo existe” (cf. **Confissões**, XIII: 11.12); bem como *De Trinitate*, XI: 3.16, onde figura a riqueza de detalhamento na escrita de Agostinho, quando descreve como aparece e atua a vontade, ante a visão interior e a memória: “...Produz-se desse modo uma nova trindade produzida pela memória, pela visão interna e pela vontade que a ambas enlaça. Quando essas três coisas estão reunidas em um só todo, essa reunião é dita ser o pensamento – palavra cuja raiz lembra essa união”.

¹⁴⁵ Uma nova tonalidade (ou tão antiga para o Cristianismo) reaparecerá: a vontade agora transforma-se em Amor, sendo esta a inevitável constatação para os dois pensadores cristãos. A vontade durável, permanente e fixa é um outro nome do Amor cristão, sua redenção, segundo Agostinho. Essa vontade duradoura, Arendt a compara ao “eu que perdura” de Mill (cf. VE, p. 262).

Até aqui, (cheias de citações abundantemente misturadas com as posições da autora), um certo refluxo do tema da vontade se evidencia: a liberdade da vontade jamais é descolada de sua relação com outras faculdades espirituais (querer e julgar), a temporalização¹⁴⁶ da vontade inspirada nas análises agostinianas do tempo, busca sempre uma demonstração, como em um cipoal de *insights*, em autores da história da filosofia que vêm desde Platão a Heidegger. Ou seja, Hannah Arendt. Deste modo, Arendt retorna à sua questão inicial: como se dá e por que se diz que a vontade é livre?

Neste cerco teórico, para efeitos de esclarecimento, acrescente-se – vale esclarecer – uma citação da autora que condiz com todo o seu projeto de atuar como “teórica da política” em pleno tempo de Guerra Fria:

Para responder esta questão de coisas novas por um Deus eterno, Santo Agostinho vê primeiramente a necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo dos filósofos, uma vez que a novidade não poderia ocorrer em ciclos. Dá então uma resposta bastante surpreendente à questão de porque teria sido necessário criar o Homem separado de todas as outras criaturas e acima delas. Para que possa haver novidades, ele diz, há de haver um começo: “e esse começo jamais existira antes”, isto é, nunca antes da criação do Homem.¹⁴⁷

O que torna o homem uma unicidade, um ser único, uma individualidade, atribuindo-lhe um atributo antropológico claramente articulado no início do capítulo 05 de **HC** (*Action*), que se desdobra em singularidade e pluralidade ao mesmo tempo, é o fato de ter o homem uma vontade, de poder ser uma pessoa que age. E, sendo temporal, condicionado ao mundo, está destinado a começar, a iniciar. Deste modo, a vontade como órgão espiritual, dirige-se para o futuro, porque não somos simples mortais, mas “natais”.

2.4 O valor da contingência e o poder da vontade

Se é verdade que, até aqui, pelas considerações feitas, há um significado do tema da vontade na história da filosofia, não menos essencial será demonstrar sua contingência. Nesta linha de pensamento, temos um esboço do problema: pouca coisa é

¹⁴⁶ A temática do tempo em qualquer aspecto de uma análise mais abrangente do pensamento de Agostinho (e por que não de Arendt?!), está sempre a instigar a reflexão clássica desse tema em toda a história da filosofia; prova disso é o famoso livro XI das *Confissões*. E, soma-se a isso, talvez, no tocante à predileção de Arendt pelos feitos e atos particulares de personagens históricos, a admiração de Agostinho por autores bíblicos presentes em suas *Confissões*, por exemplo, como Moisés (ver: *Livro XII*, 24, 26 e 28)

¹⁴⁷ Cf. VE, p. 266.

mais contingente que atos voluntários, Arendt recorre a um leque conceitual a ser desconstruído, recobrindo até Hegel, com sua filosofia da História, reinterpretando o estatuto ôntico da vontade.¹⁴⁸

Nesta retomada da herança medieval, a fenomenologia da vontade alcança um vértice teórico sem igual. Encerram-se assim, em Duns Scotus, os atributos essenciais que formarão os pressupostos de uma ontologia da vontade,¹⁴⁹ quais sejam: de começar algo novo, como possibilidade, de que somos capazes de tomar decisões, de termos uma escolha livre.

Calvin G. Normore, ao comentar a *Lectura*, em **Duns Scotus**, indica sugestivos desdobramentos das sutilezas scotianas. Consideramos importante, na linha da interpretação arenditana, os trechos que seguem:

Ali, ele defende que Deus conhece o futuro e o predestina, mas, não obstante, muito dele ainda é contingente. Scotus aceita a necessidade do passado. Ele nega a mesma necessidade ao presente. A chave para essa posição é a alegação de que a atividade de Deus toda acontece em um único “momento” indivisível, ou *nunc*, que nunca “passa ao passado” (*transit in praeteritum*), e que a vontade de Deus, assim como a nossa, é o exercício de uma potência racional – isto é, uma potência para os opostos – que inclui a potência “não evidente” para o contrário em um tempo *t* de tudo que efetivamente escolha no tempo *t*.

... o que Scotus nega ao afirmar a contingência do presente, - é útil considerar o texto no contexto da discussão aristotélica sobre a relação entre a potencialidade e a mudança”.¹⁵⁰

Soma-se a essa redução e enomenológica, o conceito de potencialidade, ou mesmo necessidade. Em uma seleção dos termos aristotélicos, a *potência* anularia qualquer tempo para novidades futuras na esfera das ações humanas. Diz Arendt: “o futuro [neste caso] *nada mais é que a consequência do passado*” (cf. **VE**, p. 198). A única exceção é *poiein* (feitura ou fabricação) onde haveria um feito (fabricado) novo, indicando uma certa criatividade na feitura do mundo, porém originando do que já pré-existiria potencialmente na mente do fabricante. Disso se conclui que a potencialidade

¹⁴⁸ Muito próximo da importância que tem Agostinho para uma filosofia da vontade em Hannah Arendt, é Duns Scotus, quase como que o escolástico solitário a levantar a primazia da vontade em meio a um ambiente conturbado e polêmico que fora o século XIV, no entanto, rico conceitualmente. Para além de uma comparação com Tomás de Aquino, ou de alinhar as posições scotianas às de Guilherme de Ockam, Arendt, acentua a primazia da Vontade ante o Intelecto neste autor medieval. Essa é a *démarche* que determinará agora todo o final do capítulo três de **VE**. Dando-nos uma visão não um tanto polêmica, mas, digamos, revisionista, Arendt o inscreve no rol dos grandes pensadores de fim de época e de anunciador de época vindoura. Obviamente não esquecendo que ele continua sendo um escolástico, mais precisamente um filósofo cristão (cf. **Idem**, 281-282).

¹⁵⁰ **Duns Scotus** (org. Thomas Williams). p. 171-172.

implícita em tudo o que é anula o futuro como tempo verbal autêntico (cf. **VE**. *Ibidem*). Segue-se que não havia um espaço para a vontade no contexto da filosofia grega.

De um certo modo, a questão inicial para a autora que introduz o tema da vontade em Scotus é a condição humana poder transcender-se (cf. *Idem, Ibidem*). Traduzindo em uma pergunta: por que se vai ao infinito? A resposta não poderia ser outra: porque temos vontade. A tarefa de transcender o Ser se apresenta.¹⁵¹

Grosso modo, temos um pensador que acentua, irrevogavelmente, os limites da razão humana, o que o diferencia significativamente de seu quase contemporâneo, Tomás de Aquino. O que se colhe desse momento primeiro da análise arendtiana é que os objetos de fé, por exemplo, são contingentes, já que são aceitos a partir da fé do crente. Não é o caso, portanto, de a razão natural prová-las ou refutá-las (cf. *Idem*, 282). Assegura-se o valor de tais verdades de fé (Criação e Ressurreição, por exemplo), o fato de que elas tenham sentido para a constituição do homem. Assim é que faz sentido o dogma da ressurreição ante a conhecida noção de imortalidade da alma tratada pelos filósofos, por exemplo.

Nas sugestões de Normore, as reanálises ou retomadas de Scotus quando da necessitação ou quando trata do determinismo – não esqueçamos que Scotus é um aristotélico, realça uma abordagem parecida que se soma à de Arendt, qual seja: Scotus é um aristotélico que problematiza e alarga em profundidade analítica ao tratar da contingência do presente, de onde um princípio para a vontade livre. Enfatizando, diz Normore sobre Scotus: “*A contingência do presente, ou, mais precisamente, a contingência de o que “ainda não passou ao passado” é uma noção utilizada amplamente por Scotus*” (cf: **Duns Scotus**, op. cit., p. 179).

E, no que respeita aos assuntos humanos – o que se pode dizer de uma analogia da interpretação arendtiano de Scotus –, continua Normore (embora dando ênfase no aspecto lógico e temporal da contingência):

¹⁵¹ A considerar, nos passos de Hannah Arendt, as intrincadas questões lógico-metafísicas dos medievais, em particular os do século XIV, Alain de Libera em **A filosofia medieval**, p. 418-419, enseja as ponderações arendtianas: “Período de extraordinária fecundidade intelectual, o século XIV não é de modo algum o “século da decadência”, descrito pelos historiadores que vêem no século XIII, época da “síntese escolástica”, o único cume do maciço medieval. É um período de invenção conceitual, de crítica do aristotelismo greco-árabe, de inovação contínua. Os próprios gêneros literários evoluem: as sumas, reflexo de um saber fixado, desaparecem; os comentários das *Sentenças* se destacam do texto comentado para construir verdadeiras problemáticas articuladas em baterias de questões...”.

A terminologia da lógica escolástica e sua imbricação metafísico-teológica aqui, em nosso caso, está longe de ser delineada. Considerada esta limitação, o que também, na abordagem do pensamento de Scotus, não fora diferente para Arendt (cf. **VE**, 285).

No caso humano, ele a usa para explicar o que significa para uma vontade humana ser livre em dado tempo *t* ela ter a potência de fazer em *t* algo diferente de o que faz em *t*. No caso divino, Scotus se baseia nessa noção para explicar como pode haver, no fim das contas, contingência no mundo. Ele defende que, já que a cooperação causal divina é necessária para tudo, e já que Deus é imutável, nada seria contingente. Não pode haver dúvida que Scotus pensa que, no momento presente, as coisas poderiam ser diferentes do que são. Isso contrasta nitidamente certas concepções, como a de Ockam ou a de Holkot, que ao menos se propõe a aceitar o princípio A.¹⁵²

No entanto, das amarras da contradição lógica, tal como se encontra o Intelecto, a Vontade escapa dessa determinação de ser: decisões e escolhas poderiam ter sido diferentes¹⁵³, a Vontade tem essa vantagem jamais alcançada pelo Intelecto; temos assim estabelecida a autonomia da vontade.

A análise acima não deixa de nos reportar à parábola kafkiana do tempo que a autora toma para si como algo que identifica sua concepção de tempo, o ELE, citada em **EPF** (p. 33). Nesse ponto, a análise arendtiana recobre a postura inicial da primazia do Querer sobre a Razão, bem como sobre o Intelecto. Se, retomando a questão do Ser, (aqui, pensamos, Scotus está direcionando-se aos tomistas) tão ligado ao Intelecto e à Razão, já não se dá o mesmo com a Vontade. (**Idem**, p. 283) Por conseguinte, ela pode resistir: “*É a possibilidade de resistência às necessidades do desejo, por um lado, e aos ditames do intelecto e da razão, por outro, que constituem a liberdade humana*” (cf. VE. p. 283). É essa “indiferença”, no jargão medieval, que caracteriza os atos da Vontade, mas nunca indiferente ao Ser, ao fato de que Deus criou o Ser do nada, por exemplo. (**Idem, Ibidem**)

Bethânia Assy, em **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**,¹⁵⁴ reforça a interpretação de Arendt:

O fundamental nas apropriações arendtianas da noção de contingência em Duns Scotus se dá na prerrogativa dada a experiência do ego volitivo, cujo ato de *volitione* detém tanto a mesma liberdade de agir ou de não agir (ou seja, de livre vontade, ou atualizar suas possibilidades por meio da ação) quanto a potencialidade de criação retida na imprevisibilidade. Dessa forma, a contingência tão-só não obstaculiza a vontade, mas, ao revés, propicia sua própria condição de possibilidade.¹⁵⁵

¹⁵² Cf. **Duns Scotus**, op. cit., p. 179.

¹⁵³ cf. VE. p. 283; Arendt cita Berard Vogt.

¹⁵⁴ Bethânia Assy em seu artigo *A atividade da vontade em Hannah Arendt – por um ethos da singularidade e da ação*, na nota 11, chega a afirmar que “Também Duns Scotus, defendendo a primazia da vontade sobre o intelecto, a faz coincidir com o que vem a ser o primeiro uso do termo *haecceitas* (individualidade) na tradição filosófica, introduzida por Scotus em sua teoria da individualidade.” (cf. **Transpondo o abismo**, op. cit., p. 35)

¹⁵⁵ Cf. **Transpondo o abismo**, op. cit., p. 42.

Cabe ainda aclararmos até que ponto Scotus alarga e reelabora, seguindo uma linha de pensamento agostiniana, o tema da Vontade na vida do espírito. Ao que tudo indica, no escolástico franciscano, as sutilezas argumentativas não são tão descritivas quanto em Agostinho. O espírito da especulação sobre os grandes conceitos lógicos e metafísicos parece beirar a mais alta especulação. Atalhando para a questão, temos: como assegurar que querer e não-querer estejam livres do princípio de não-contradição? Só a Vontade lida com esta liberdade. Arendt fala de uma suspensão da vontade:

Além de ser aberta a contrários, a Vontade pode suspender-se, e enquanto tal, suspensão só pode ser o resultado de outra volição – em contraste com o querer-não-querer nietzscheano e heideggeriano, que discutiremos mais adiante –, esta segunda volição, em que a “indiferença” é escolhida diretamente, é um testemunho importante da liberdade humana, da habilidade que o espírito tem para evitar toda determinação coercitiva que venha de fora. É por sua liberdade que o homem, embora parte inseparável do Ser criado, pode louvar a criação de Deus, pois se tal louvação viesse da razão não seria mais do que uma reação natural causada pela harmonia dada que temos com todas as partes do universo.¹⁵⁶

Distinções feitas, sendo o problema recolocado e alinhado a autores contemporâneos, vemos cada vez mais engrossar a consistência das considerações arendtianas. Esse transpassar, sem ser incólume à tantas teorias da faculdade de querer, ganha lucidez e identidade. Vontade e Liberdade fazem parte de um mesmo processo: nossas “inclinações” interiores, e as circunstâncias não limitam o processo volitivo. A Vontade não pode ser coagida a querer (**Idem, Ibidem**)

No *núcleo fundamental* dessa relação entre vontade, contingência e liberdade, acreditamos ser oportuno trazer mais esclarecimentos, pois não se trata apenas de uma leitura e interpretação específicos ao modo de uma divagação. Trazemos a lume, mais uma vez o texto de Bethânia Assy evidencia essa relação:

O liame entre contingência e liberdade provém da pressuposição de que na vontade livre estamos cientes de que poderíamos da mesma forma ter deixado por fazer a ação realizada. Daí a liberdade figurar como a virtude par excellence da contingência. Tais especulações na obra escotusianaiana se situam para Arendt não como meras nuances teóricas, mas versam sobre “novos e genuínos insights, todos provavelmente se[ndo]explicados como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade. Neste atributo da vontade, de agir ou não agir, se assentaria o fundamento ontológico da liberdade política, ou seja, a vontade corresponderia à atividade da vita contemplativa que mais se aproxima da ação e da liberdade política, entre as atividades da vita activa. Dito de outra forma, estaria na vontade o fundamento filosófico da noção de liberdade moderna, na qual a contingência assumiria um novo e fundamental significado, tal como espontaneidade da vontade. “A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão mental é a Vontade [Assy cita VE, p. 267]”.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Cf. VE p. 284.

¹⁵⁷ Cf. **Transpondo o abismo**, op. cit., p. 43.

Estas considerações ganham corpo quando se comparam experiências exteriores com nosso querer interno. Tal é o caso do homem que, mesmo caído (Arendt refere-se ao exemplo dado pelo próprio Scotus), pode ainda querer não cair, embora já seja impossível retroceder (cf. **Idem**, p. 285). Liberdade e Necessidade têm suas especificidades ônticas e, em Scotus, podem ser conciliadas, não cair em contradições. No entanto, qual é a natureza da vontade em Scotus? Há duas, diz Arendt, a natural e a propriamente livre. Aquela, relacionada com o desejo e a razão (*affectio commodi*), a que se pode adequar, digamos, no dia a dia, e esta outra, a vontade propriamente livre, a que pode resistir, a que pode dizer não a uma necessidade livre em si mesma, produz seus próprios fins (*Idem, Ibidem*), não é, portanto, um livre arbítrio.¹⁵⁸

A esse respeito, um outro estudioso do pensamento de Scotus, Thomas Williams, indica as dificuldades de explicitação desses apetites (*commodi* e *iustitiae*) intelectuais marcantes em Scotus:

A *affectio iustitiae* é muito mais difícil de caracterizar – um problema ao qual retornaremos –, mas uma coisa é certa: ela dá à vontade a liberdade que ela não poderia ter se fosse somente um apetite intelectual. “Trata-se”, diz Scotus, “da diferença específica última de um apetite livre; ou seja, a *affectio iustitiae* é tudo que distingue um apetite livre de um não livre.”¹⁵⁹

A importância da contingência¹⁶⁰ em Scotus corrobora o primado da vontade sobre o intelecto. Desvencilhando-nos de um paralelismo com Tomás de Aquino – o qual é conhecido como defensor do intelecto sobre todas as outras faculdades do espírito –, Scotus talvez inaugure uma filosofia da contingência sem igual, segundo a autora. Contextualmente determinados, seus *insights* perfazem-se de uma cosmovisão cristã da Criação. De tal criação vinda do Nada, vem o homem, imagem e semelhança

¹⁵⁸ Nesse sentido, segundo Arendt, Scotus quase não tem predecessores e sucessores na história do pensamento. A contento, Arendt explana o vértice conceitual das “cadeias de pensamento” sobre Scotus, das quais sobressai-se o apreço que este filósofo – afinado com o pensamento sutil e especulativo. Arendt chega a dizer que ele não teve predecessores e, de certa forma, ainda quase não tem sucessores, salvo Kant. (cf. **VE**, p. 285; 295)

¹⁵⁹ Cf. **Duns Scotus**, op. cit., p. 434.

¹⁶⁰ Mais uma vez Normore, seguindo a linha de raciocínio de seus trechos citados aqui, alinha-se às interpretações da autora: “Em **De Primo Principio** 4.18, Scotus distingue entre um sentido de ‘contingente’ oposto ao necessário e sempiterno e outro sentido no qual algo é contingente somente se “seu oposto fosse capaz de estar no mesmo tempo que ela [a coisa em questão] estava”. Neste segundo sentido, algo só é contingente se for contingentemente causado quando é causado. É este segundo sentido de ‘contingente’ que é relevante à discussão da liberdade da vontade.

Scotus anseia por salvar a liberdade tanto a da vontade humana como a da divina...Isso não implica dizer que todos os atos de vontade são contingentes... preocupa-se particularmente em distinguir o agir necessariamente de maneira livre e o agir necessariamente de maneira natural.” (cf. **Duns Scotus**, op. cit., p. 186-87)

de Deus. Não há um antes, um antes determinado que imputa uma condição aos atos de Deus-Criador. Na condição do homem, considerado como imagem e semelhança do Criador, segundo Scotus, residiria uma atividade correspondente: afirmar ou negar livremente. Enfim, o fato de ser da criação do homem, ressalta a Liberdade de Deus, o que implica a liberdade de sua principal criação:

Ainda assim, o Homem, em contraposição a todas as outras partes da Criação, não foi planejado livremente; foi criado à imagem do próprio Deus – como se Deus não precisasse somente de anjos em algum mundo sobrenatural, mas precisasse também de algumas criaturas à Sua semelhança em meio à natureza do mundo, para Lhe fazer companhia.¹⁶¹

É como se a consumação e a origem da liberdade, embora em Deus, precisasse do homem para ser o que é, qual seja, uma independência do assentimento, livre do raciocínio e dos simples desejos (cf. **Idem, Ibidem**). Mais ainda: “*É essa liberdade da vontade de tomar uma posição espiritualmente que coloca o homem à parte do resto da criação*” (cf. **Idem**, p. 287-288). E a vontade livre lhe dá essa possibilidade: “*pela vontade o homem pode transcender tudo*” (*Idem, Ibidem*); uma faculdade para além do desejo, para além do domínio do outro, uma faculdade espiritual que se regozija com que o outro seja, tal qual o Criador assim o quer, na visão scotiana. Dado esse aspecto, urge afirmar que Deus, para os cristãos, age contingentemente e livremente.

Deste modo, em termos bíblicos-teológicos, não se concebe a Vontade sem a Liberdade. Diferentemente da *eudaimonia*, da beatitude ou da bem-aventurança, diz Arendt, a liberdade da vontade instaura um início, que seja o de “afirmar ou negar ou odiar o que quer que lhe apareça” (**Idem, Ibidem**). É precisamente aqui que o homem tem dignidade maior que outros animais, pois pode, pela vontade e sua liberdade, escolher tudo.

Claro está, agora, que o embate com o conceito de causalidade se impõe. Scotus, diz nossa autora, analisa e recusa a ideia de que a origem do ato esteja necessariamente ligada a um ponto regresso de uma causa primeira. Vejamos a seguinte passagem:

O que aparentemente ia contra a liberdade da Vontade de querer ou não querer era a lei da causalidade, que Scotus também conhecia na versão aristotélica: uma cadeia causal que tornasse o movimento inteligível e levasse finalmente a uma fonte imóvel, de todo conhecimento, “o motor imóvel”, uma causa que não é ela mesma causada. A força do argumento, ou melhor, sua força explanatória está no pressuposto de que uma só causa é suficiente para explicar porque uma coisa é em vez de não-ser, isto é, para explicar o movimento e a mudança. Scotus questiona

¹⁶¹ Cf. **VE.**, p. 287.

toda a noção de uma cadeia de causalidade que siga em uma linha contínua através de uma sucessão de causas suficientes e necessárias, e que tenha de chegar, no final, a uma Causa Primeira para evitar um retrocesso ao infinito.¹⁶²

Consideremos essas injunções indissociáveis. Scotus alinha a sua hipótese das causas parciais (Idem, 289), qual seja: que há uma pluralidade de causas que originam um determinado fenômeno humano, por exemplo (Arendt refere o que levou às duas Grandes Guerras Mundiais). A Lei da Causalidade, de Aristóteles, os *ditiai* ou os *archai*, são retomados de um outro ponto de vista, o daquilo “cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que realmente ocorreu” (cf. VE, 289), como diz Scotus. Pode haver várias causas, não há uma única Causa Eficiente, digamos, de mais de uma causa em seu começo. Essa coincidência de causas é que identifica os assuntos humanos. E não menos surpreendente, dirá Arendt, é o fato de que, uma vez acontecido ou dado um evento, ele

perde seu caráter de contingente, entra e apresenta-se a nós com aspecto de necessidade... E mesmo quando fomos nós que efetuamos o evento, ou quando somos pelo menos uma das causas que contribuíram para ele – como no caso de nos casarmos e cometermos um crime –, o simples fato existencial de que ele agora é como veio a ser (sejam quais forem as razões) resistirá provavelmente a todas as reflexões sobre sua original casualidade.¹⁶³

Pode-se concluir até aqui: sendo evento, não poderia já não ser mais.¹⁶⁴

Um outro perfil do argumento arendtiano diz que nem mesmo o fluxo do tempo destrói aquilo que já aconteceu (cf. VE, p. 289). Arendt enfatiza as palavras de Scotus: “*tudo o que é passado é absolutamente necessário*” (Idem, Ibidem). Minha existência, já que é, não pode trazer sua opositiva não existencial, já que sou parte inseparável do Ser, sendo incapaz de conceber o nada (*creatio ex nihilo*) (Idem, p. 290), pois que ele só é concebido porque criou, e não haveria sentido em se conceber um Deus não-criador. Alinha-se a esse argumento teológico a concepção revisitada de potencialidade de Aristóteles. Dessas premissas fundamentais, temos uma inferência: o problema da faculdade da vontade leva-nos a considerar a incômoda relação entre causalidade e contingência, numa analogia à relação Intelecto e Vontade. Alinhar Aristóteles, Stuart

¹⁶² Cf. Idem, op. cit. 288.

¹⁶³ Idem, p. 289.

¹⁶⁴ As implicações dessas considerações vão da teologia às considerações morais de J. Stuart Mill, por exemplo, ou, como se mencionou acima, grandes bibliotecas inteiras não foram erguidas na pilastra de uma singularidade causal.

Mill (e Nietzsche¹⁶⁵), por exemplo, implica demonstrar o problema de fundo, qual seja, a contingência dos assuntos humanos e a liberdade da vontade. Óbvio que, em Duns Scotus, “o mais aristotélico dos agostinianos”, diz Arendt (cf. **Idem**, p. 280), corroborar-se um ponto de inflexão da filosofia da vontade.

Neste percurso para “salvar os fenômenos”, como ela propõe na introdução de *O Pensar*, a potencialidade (Aristóteles) de forma alguma dispensará o que já é (atualidade). Nas palavras de Arendt: “... *nunca podemos provar que era necessário só porque agora é impossível para nós imaginar um estado de coisas em que não houvesse acontecido*” (cf. **VE**, p. 290). É dessa constatação que se alinha uma outra liberdade da consciência interna à experiência externa de Mill, por exemplo, posta assim: o registro dos fatos humanos feito pelo historiador – o *factum est* – diz Arendt, que, pelo fato de ter sido, é necessário. E, numa alusão a Mill, diz Arendt, nossa “consciência interna” seria suplantada pelas certezas de nossa “consciência externa” (**Idem, Ibidem**).

Esse *dado da consciência*, fazendo alusão a Bérghson na introdução de **VE**, diz-nos que um mundo se dá a nós mesmo que à revelia de nossa interioridade. Conclui-se, portanto, que o mundo de eventos é sempre o contraponto do ego pensante. Ele já está ou precisou selecionar o que de necessário há nos fenômenos humanos (**Idem, Ibidem**). Mais ainda, permanece a vontade como causadora da ação, porque:

Para falar em termos de causalidade, primeiro a vontade causa volições, e tais volição causa, então, certos efeitos que nenhuma vontade pode desfazer. O intelecto tentando fornecer à vontade uma causa explanatória que lhe abrande a indignação quanto à própria fraqueza, fabricará uma história que faça com que os dados se encaixem. Sem pressupor a necessidade, faltaria à história toda coerência.¹⁶⁶

Na concepção de Scotus, segundo Arendt, o problema se põe para além da necessidade e da liberdade, qual seja: para a Vontade e a Natureza, alegando que, para ele, o Querer tende à Necessidade, para aquilo que já é, assegurado pela reflexão do Intelecto. Todavia, enfatiza ela, a Vontade pode resistir a tal tendência ou inclinação (cf. **Idem, Ibidem**). Como redimir então essa tensão? Qual a única saída para o Querer que não pode querer retroativamente? Não é a graça divina, porventura, pois quem experimenta

¹⁶⁶ Cf. **Idem**, p. 291.

o querer também pode experimentar o não-querer (*Idem, Ibidem*). A resposta é o agir, portanto, conforme o que dita a vontade. Ouça-se a própria autora:

a vontade humana é indeterminada, aberta a contrários, e, portanto, fragmentada somente à medida que sua única atividade consiste em formar volições; no momento em que pára de querer e começa a agir conforme uma das proposições da vontade, ela perde sua liberdade...¹⁶⁷

A vida do espírito, no pensar e no querer, portanto, tem uma certa perfeição em seu ser. Tal pressuposto, diz Arendt, segue aqui a tradição aristotélica: pode-se passar de um ser *facticum* para um ser *activum*. E, o que não é menos interessante, eles parecem ter uma continuidade infindável (cf. **VE**, p. 292). O “eu-posso”, portanto, caracteriza o que de mais nobre tem a vontade: uma mudança do *eu quero* ao *eu posso* se dá, como Arendt o faz citando Scotus:

e este “eu-posso” impõe limitações ao “eu-quero” que não estão fora da própria atividade da vontade. *Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*, “a Vontade é um poder porque pode alcançar algo”, e essa potência, inerente à Vontade, é, com efeito, o “oposto da *potentia passiva* dos aristotélicos. É um “eu posso” poderoso...e ativo...que o ego experimenta.¹⁶⁸

Neste momento de *A vida do espírito*, chega-se a um aglutinar determinante de toda a reflexão sobre o *Querer*. Mais precisamente, a vontade é a iniciadora da ação, agir é inerente à vontade como sua redenção frente ao necessitarismo que busca o Pensar. Fez-se necessário, até aqui, esclarecer a um só tempo, o necessitarismo aristotélico, a abordagem teológica paulina-agostiniana, chegando aos sutis *insights* de Duns Scotus, prosseguindo na complexa dialética hegeliana da vontade, e ainda Heidegger.

Devidamente delimitada, a origem do cerne histórico-conceitual da *proiarsis* aristotélica ascende a um status definitivo com as intuições escotusianas reatando a liberdade da vontade ou à sua possibilidade de dizer não ao que lhe aparece ou é. Nenhum dos antecessores e nem mesmo nenhum dos modernos pensadores, dirá ela, foi capaz de tão grande salto conceitual. Retomar, ou como faz Scotus, reanalisar ou percorrer um outro caminho possível de conceitos caros à tradição filosófica, incidindo determinadamente para relacionar contingência e vontade, fazendo sobressair o valor

¹⁶⁷ Cf. *Idem*, 291-292.

¹⁶⁸ *Idem*, 292.

dessa relação ante a todo o peso que o conceito de *necessidade* exerceu nos sistemas filosóficos.

A transposição da questão teológica paulina com o seu “querer não é poder” ao “querer não querer” de Martin Heidegger, realizada em Arendt, alcança uma ontologia fenomenológica da vontade na obra aqui tratada. Com este quadro histórico-conceitual, montou-se, como em nenhum momento de *O Querer*, uma amarração “lógica” da filosofia da vontade em Arendt, voltada aos assuntos humanos e negando a sua sujeição à Lei da Causalidade, bem como às Leis da História.

Em santo Agostinho, enfim, a vontade significa não só um poder original, também afirma a autonomia da vontade na vida do espírito, determina o desenlace daquilo que estou a fazer. Em termos existenciais, na interpretação arendtiana de Agostinho, além de “mover a vida do espírito”, a vontade comandaria a si mesma. Como vimos nas **Confissões**, “a mente não se move até o momento em que ela queira ser movida”, assim a vontade não é movida, determinada por causas externas; não é arbitrária, portanto.

Nesta articulação conceitual, em Duns Scotus, portanto, a vontade é livre para escolher livremente (diferente de ser apenas *ut natura*), a vontade propriamente dita, é autodeterminação criativa, controlando seu agir ou não agir. Assim, dada essa liberdade, é de esta ser a fonte da ação, segue-se que ações – que poderiam ser de outro modo –, sejam contingentes. Ressalve-se, no entanto, que a vontade não é onipotente, pois a vontade não sabe das consequências que poderiam advir dos atos consequentes. Nossas volições dependem de uma ação intelectual, embora esteja esta ação sempre a serviço da vontade livre. Isto traz à evidência que Scotus tenta salvar tanto a liberdade quanto a necessidade, como se coubesse à vontade a possibilidade de deliberar aquilo que poderá ser necessário. Só a partir desses pressupostos é que se pode sustentar, como diz Bethânia Assy “a valoração da pluralidade de causalidades nos assuntos humanos precisamente ao destiná-la à contingência e ao seu dado de imprevisibilidade, bem como à suas possibilidades sincrônicas” (cf. **Transpondo o abismo**, op. cit. 41)

Desses traços ontológicos da nossa faculdade da vontade, em Arendt, faz sentido compor um quadro histórico-conceitual onde o tema da liberdade constitua a vontade e a ação. Em outras palavras, conceberrmos, na autora, a história da vontade na vida do espírito, em termos de sua história e de sua consecução na ação.

Capítulo III – Uma proposta para a relação filosofia e política

Como afirmamos no primeiro capítulo, nunca houve um divórcio entre filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt. Vontade e ação são os conceitos centrais da fenomenologia política da autora; e a liberdade, a sina destas. Se, do *princípio individuationes*¹⁶⁹ de Agostinho, e do voluntarismo escotusiano, com seu acento na contingência, vem a inspiração para a redenção da vontade, é porque não há outro termo senão o mundo das aparências.

O percurso que nos trouxe até aqui, seguindo a construção teórica da autora, à primeira vista, pode causar uma certa “perda de rumo” quando comparado com o modo de a tradição clássica da filosofia lidar com esses temas. Arendt esteve sempre à espreita de ir à origem, de dar atenção ao aparecer do conceito nos escritos, correntes ou tendência teórica que determinaram os rumos da teoria política ocidental. A caracterização de uma filosofia da vontade correlacionada à ação está permeada de variações, de combinações históricas e conceituais que nem sempre – para um leitor desatento – parecem fazer muito sentido. Esta ampliação não preocupada com a clareza imediata parece desanimar uma atenção pouco afeita a uma escrita não linear.¹⁷⁰

Jamais isolada de nossas duas outras faculdades espirituais – pensar e julgar – nossa faculdade volitiva dá o sentido de ser dessas faculdades, portanto, não é passiva. Essa divisão triádica da vida espiritual, acreditamos, sob a influência de Agostinho, Scotus e não menos de Kant,¹⁷¹ é sempre afirmada e confirmada por uma evidência interna de nossa consciência e de atos livres, e o mundo humano é seu grande palco. No apóstolo Paulo, a evidência de um “eu quero” (Arendt toma de empréstimo, como se disse acima, uma inspiração de Bérson) mostra-se impotente, e radicalmente constitui um dilaceramento não resolvido na vida do apóstolo, registrado na *Carta aos romanos*, por exemplo. Já em Agostinho, um conceito nasce e se lança à ação; mais que a escolha entre termos pré-definidos, tal qual o livre arbítrio, a vontade é um fenômeno livre,

¹⁶⁹ Quanto a este termo, tanto no início de VE (p. 191) indicando de passagem que a vontade esta relacionada à atualização ao *princípio individuationes* num mundo das aparências, quanto em suas últimas linhas, Arendt retoma este princípio sob a inspiração da terminologia sobre a vontade em Agostinho (ver: VE, p. 332).

¹⁷⁰ Ver o capítulo 1, quando enfatizamos o *modus arendtiano* de pensar, sempre interessada em “salvar os conceitos”.

¹⁷¹ Nádia Souki, ao refletir sobre a VE, do lugar do pensar diante da banalidade do mal, assim se refere à obra asseverando a volta de Arendt à filosofia: “A Vida do Espírito, que marca o retorno de Hannah Arendt à filosofia, é composto de três partes: *O Pensar*, *O Querer* e *O Julgar*. Esta tripartição arendtiana tem como horizonte inspirador as três críticas kantianas e representa o contraponto à reflexão sobre o *labor* [leia-se trabalho], o *trabalho* [leia-se obra] e a *ação*, discutidas em *A Condição Humana*. (cf. **A banalidade do mal**, op. cit., p. 110).

surge com o nascimento que a tradição nomeia como *interioridade*. Em Scotus, como diz Bethânia Assy (ver: **Transpondo o abismo**, op. cit., p. 32-54), o tema da vontade é acompanhado pela singularidade, mais precisamente do nascimento do que modernamente será chamado de individualidade (*haecceitas*). A contingência da vontade, portanto sua liberdade, expressa aquilo que “eu quero e eu posso”. Disso se seguem, continua Assy, duas qualidades essenciais da vontade: “a capacidade de iniciar algo novo, de pura espontaneidade, e a capacidade de decidir, o poder da livre escolha” (Idem, p. 37). E, sendo livre¹⁷², não é comandada, logo, comanda a si própria; dito de outro modo, a vontade produz a si mesma. Finalmente, Scotus salvaguarda a liberdade quando estatui uma dignidade da contingência¹⁷³ (o preço da liberdade, como diz Arendt), pelo acidental, o *to symbebekos* aristotélico (cf. **VE**, p. 288).

Por aí já se vê que, para a autora se credenciar nesta desconstrução, uma investigação sobre o tempo/temporalidade em Arendt confere, em **VE**, a primazia da espacialidade frente àqueles “filósofos profissionais”, ainda sob a influência do *bios theoréticos*. Esta retomada perpassa toda a obra: do pensar ao querer. A parábola do ELE (ver: **VE**, p. 153) indica um pano de fundo da concepção arendtiana do tempo: a situação do homem no *continuum* do tempo. Ele é empurrado tanto para o passado quanto para o futuro, concebendo o presente como uma ruptura; o homem não está fora do tempo, em algum topos, ele estaria nessa lacuna do tempo, tomando uma posição. É desta “posição”, metaforicamente “de fora” do passado e do futuro, que o homem habita um certo *hoje permanente*, moldando esta espacialidade do tempo, localizado num *não mais* e naquilo que *ainda não*.

Se isto acima traz uma concepção um tanto espacializada do tempo, é deveras um marco que enseja uma avaliação em alguns pensadores que, ainda sob a égide do *bios theoréticos*, “enxergam” os fenômenos humanos. Arendt se incumbirá de verificar algumas hipóteses no horizonte da história da filosofia.

Assim, o tempo ou o seu horizonte e significado existencial, a temporalidade, capturados numa desconstrução-construção, identifica uma *vita contemplativa* que

¹⁷² Bethânia Assy indica um sugestivo escrito de Arendt, quando de sua atividade docente na New School for Social Reserch, em 1965, intitulado *Some questions of moral philosophy*. À época do texto de Assy, a tradução para nossa língua ainda estava no prelo. Parte dele, agora, está traduzido em **Responsabilidade e julgamento. Hannah Arendt**, p. 112-212.

¹⁷³ Quanto a possibilidade da vontade, dizer de fenômenos contingentes não se pode esquecer, é considerar os fatos; agir e não agir caracterizando uma finalização do ato volitivo, cai na necessidade. Necessidade e contingência podem coexistir; ela é “um modo de ser” (cf. **Transpondo o abismo**, op. cit., p. 42 (nota 41)).

também é *activa*. De um lado, Arendt tenta superar uma concepção de tempo como abrigo e *locus* de avaliação das coisas humanas atrelado ao necessitarismo, afeito às coisas que são sempre e que tem no passado, o seu “tempo” predileto; de outro, um tempo/espaço como que concebidos e ressignificados a partir das demandas do presente (como o expressa a parábola kafkiana ELE), e que, todavia, nunca perde o “empurrão” para o passado e para o futuro. Consideramos que é nessa depuração conceitual que Arendt abre as portas para uma filosofia da *vita activa* e, mais propriamente, tentando demonstrar que a vontade é ativa: a ação é seu fim e a liberdade é seu *modus*.

À guisa de retomada, ratificamos o seguinte: a liberdade é o horizonte de desdobramento dos conceitos de vontade e ação. O termo de um ato volitivo tem sempre seu fim à espreita, a vontade se evidencia enquanto quer ser realizada. Além de *pôr em movimento* a vida do espírito, o *Querer* arendtiano lança-se ao futuro, a projetos, por isso, quem quer está sempre lidando com coisas que poderão ou não ser realizadas. Esta situação existencial é sempre a inquietação, não a passividade como se dá com o pensamento. Este tem no passado (referindo-se aos filósofos profissionais), diz Arendt, o seu abrigo mais familiar.

A ação (*action*), sob o prisma da liberdade, atualiza, no espaço das aparências, a sua correspondente espiritual, a vontade. Não haveria uma análise ou, muito menos, uma reflexão sobre o tema da vontade sem a sua correspondente, a ação. Diferentemente do trabalho (*labor*) ou da obra (*work*)¹⁷⁴ – pois estas ainda são faculdades não políticas ou apolíticas, não tão comprometidas com o mundo –, a ação (e o discurso) é, na *vita activa*, a única atividade que se realiza “*sem a mediação das coisas e da matéria*” (cf. **CH**, p. 9), e sua condição é, essencialmente a pluralidade. Quando da análise dessas três atividades, há sempre uma enfática diferenciação ou proximidades sempre confirmadas, pois

diferentes tanto dos bens de consumo quanto dos objetos de uso há, finalmente, os “produtos” da ação e do discurso que constituem juntos a textura das relações e dos assuntos humanos. Por isso mesmo não são apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas, mas são ainda menos

¹⁷⁴ Alhures, comentamos sobre a nova tradução (2014) de **CH**, revisada por Adriano Correia. Cabe agora maior detalhamento: como se constata na “nota à revisão técnica” do revisor, da edição que aqui consultamos, os termos *labor* e *work*, traduzidos por **trabalho** e **obra**, respectivamente, assumirão um significado específico, embora nem sempre a autora se utilize desta fronteira. **Trabalho** está no encalço de uma atividade relacionada ao processo biológico, vital da vida, ou associado à dor, à pena, enquanto **Obra**, está mais próximo de uma atividade que é fabricada, acabada; bem como a uma reificação do mundo – e nisso se inscrevem os artistas –, diz de uma certa mundaneidade: (ver: p. 99 e 120). Indicamos, quando ao uso do vocábulo *trabalho*, a nota 31 da seção 6 do capítulo II; bem como a nota 3, do capítulo III – para o caso de *obra* (*O trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos*) de **CH**.

duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, atestar sua existência.¹⁷⁵

Deste modo, se a fabricação está ligada ao mundo de coisas e artefatos e cercada por ele, o mesmo não acontece com a atividade da ação, a qual nunca se dá no isolamento e necessita de uma teia de relações (ver: **CH**, cap. 5) para que se realize. Ainda neste conceito, esta atividade, juntamente com o discurso¹⁷⁶, completa a nossa história de atos e feitos, “*plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma história [story] e estabelecer uma biografia... será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou fortuitos que possam parecer os eventos singulares e suas causas*” (cf. **Idem**, p. 11) Mais ainda, quando da importância do trabalho e da obra na estrutura da organização política, diz Arendt, “*pode ocorrer a especialização da obra e da divisão do trabalho*” (cf. **Idem**, p. 151). Apesar da primazia da ação, portanto, não é possível isolá-la das outras atividades da *vita activa*.

Se fizermos um paralelo entre algumas obras arendtianas sobre o assunto aqui tratado, seremos necessariamente convencidos de que, desde a publicação de **EPF** à **VE** houve sempre um núcleo duro de temas e conceitos que sustentam uma constelação de tantos outros temas e conceitos derivativos. Mais uma vez, enfatizamos, como retomada de pressupostos, que inexistem, em Arendt, vida do espírito sem essas três faculdades: o Pensar, o Querer e o Julgar. Porém, a faculdade que religa e ativa as outras, é, acima de todas, a vontade.

Ressaltamos que Arendt é uma pensadora da política. Não se pode cair na absurdidade de afirmar que ela rechaça o pensar, a teoria. A identidade triádica da vida do espírito que ela enseja demonstrar – e deste modo, seguindo alguns aspectos do modo clássico de tratamento e posicionamento desse tema –, sustenta que o pensamento, embora lide com o passado ou tenha nele sua “morada”, é um componente estrutural na tomada de nossas decisões, ou de preparação para o querer e o juízo. Elas lidam com “coisas que ainda não são, com o futuro” (cf. “*Postscriptum*”, **VE**, p. 160-163), são atividades espirituais voltadas para algo que ainda não é, com particulares, relacionadas à liberdade, por conseguinte, à política.

¹⁷⁵ Cf. **CH**, p. 116.

¹⁷⁶ Nestas descrições das atividades da *vita activa*, ressaltamos mais uma vez, Arendt como que distribui em todo o decorrer de **CH**, a especificidade e relações conceituais que implicam uma fenomenologia da ação. Tenha-se o exemplo: “Vistos, porém, em sua mundanidade, a ação, o discurso e o pensamento, tem muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou com o trabalho...” (Cf. **Idem**, **Ibidem**)

Portanto, se consideramos que Arendt nunca abandonou a filosofia é porque o tema da vontade e sua correspondente política, a ação, estiveram sempre presentes em sua produção filosófica. A terceira parte de nossa pesquisa mostrará o desdobramento da relação entre vontade e ação à luz da categoria *amor mundi*, tão retomada por Hannah Arendt. Não há uma filosofia da liberdade e da vontade sem a categoria *mundo*. Há um destaque conferido a este ponto que extrapola a riqueza conceitual de a **CH**. Todavia, uma sistematização mínima se faz presente para não sermos tragados pela abrangência e pela retomada do significado de mundo na *vita activa*.¹⁷⁷ Apesar do termo mundo mostrar, na autora, um aspecto de sua gênese no que veio a ser o **Conceito de amor em santo Agostinho**, é na **CH** que será corroborado, demarcando uma identidade (alheia a qualquer pretensão metafísica substancializada) bastante diferente da concepção heideggeriana de mundo.

Enfim, queremos demonstrar que Arendt construiu uma coesão conceitual em torno de uma filosofia da liberdade¹⁷⁸. Seguiremos, neste capítulo, uma trilha filosófica que, a despeito de toda a abrangência e deslocamento¹⁷⁹ da relação entre vontade e ação política presente na obra arendtiana, busque encontrar na vontade a correspondente espiritual da ação. Dito de outra forma, perseguiremos um alicerce ontológico que robusteça de sentido a liberdade e sua dimensão propriamente política. E, mais do que inventariar um modo clássico de discutir e comentar os temas e pensadores modernos, por exemplo, Arendt consolidou no tema da ação (*action*), que a vontade humana, além de contingente e livre, redime-se, como fenômeno espontâneo e criativo, num mundo como espaço comum.

Apesar da positividade do fundamento da vontade como iniciadora da ação política, não é sem consequências que, no âmbito da política contemporânea, Arendt se defronte e enfrente em seus escritos com a negação de uma liberdade política, qual seja, a violência e seu foco no terror. Com efeito, a relação entre vontade e ação é sempre

¹⁷⁷ O capítulo um de **CH** delinea as especificidades e relações entre o que Arendt nomeia como *vita activa* e a nossa condição humana. A condição humana e a *vita activa*, tanto quanto o seu modo de análise quanto suas implicações filosóficas encontram eco tanto em **EPF** (em especial nos dois capítulos deste ensaio aqui tratado, como no *modus operandi* de a **VE**, quando Arendt trata das nossas atividades espirituais).

¹⁷⁸ No *Postscriptum*, última parte de **O Pensar**, Arendt estabelece os pressupostos estruturantes de **O Querer** e **O Juízo**, indicando a concepção triádica de **VE**.

¹⁷⁹ Em **A banalização da violência**, op. cit., no artigo “*A desconstrução da filosofia política*”, de Vinicius de Figueiredo, há uma hipótese plausível que sustenta que Arendt “desconstruiu” a concepção clássica de filosofia política. Mais próximo do pensamento da autora – diz o texto comentando as interpretações que Luc Ferry faz ao pensamento de Arendt e sua filiação a Heidegger – estaria o projeto, talvez, de uma filosofia da liberdade.

desafiadora e tensa. Se o mundo é o lugar dessa tensão, nem por isso diminui a necessidade de uma afirmação constante de um Amor ao mundo.

3.1 Vontade e o amor ao mundo

Na introdução da tradução francesa de CH (*Condition de l'homme moderne*), Paul Ricoeur assinala a relação de continuidade desta obra à que lhe antecede: *Les origines du totalirisme*. Apesar de este autor, em boa parte do prefácio, deter-se no significado da experiência do terror para o pensamento de Arendt, Ricoeur indica o quanto no pensamento da autora pulsa uma resistência:

Le rapport entre Contition de l'homme moderne et Les origines du totalitarisme resulte de l'inversion de la question posée par le totalitarisme; si l'hypothese: tout est possible conduit à la destruction totale, quelles barrières et quelles ressources la condition humaine elle-même oppose-t-elle à cette hypothèse terroriste? C' est ainsi qu'il faut lire Condition de l'homme moderne comme le livre de la résistance et de la reconstruction.¹⁸⁰ [Tradução própria: “A semelhança entre **A condição humana** e **Origens do totalitarismo** resulta da inversão da questão posta pelo totalitarismo; se a hipótese: tudo é possível conduzir à destruição total, quais barreiras e *quais* recursos a condição humana em si mesma opõe a essa hipótese terrorista? É preciso ainda ler a Condição humana como um livro de resistência e da reconstrução”]

Ricoeur, neste prefácio, apresenta os temas principais da **CH**, mas sem perder de vista a exposição do vigor teórico da autora, quando propõe uma resposta à ideologia do Terror. Para além dos conceitos de *trabalho*, *obra* e *ação* sob o prisma da temporalidade na obra e das implicações entre história e ação, portanto da *vita activa*, diz ele, o texto não pode ser abordado senão diante de VE.¹⁸¹

A relevância dessa relação apontada por Ricoeur faz eco a interpretações mais recentes, tal como em Bethânia Assy, que sustenta que

Se em *A condição humana* Arendt descreve as atividades da vida sob a perspectiva das supostas atividades da reflexão, a saber, um livro que nos propõe a “*pensar* o que estamos fazendo”; em *A vida do espírito*, a autora nos desafia a uma fenomenologização da vida contemplativa, cujo ângulo privilegiado é a superfície, recolocando o pensar, o querer e o julgar no domínio da visibilidade fundamental a uma ética da ação. A descrição fenomenológica das atividades mentais instaura em primeiro plano a necessidade de investigar a vida do espírito a partir das condições básicas da aparência, isto é, a condição humana da pluralidade, da vida, da natalidade, da mundanidade, em suma, dos limites espaço-fenômênicos do mundo.¹⁸²

¹⁸⁰ Cf. **Condition de l'homme moderne**. Hannah Arendt (prefácio de Paul Ricoeur), p. 14.

¹⁸¹ Cf. **Idem**, p. 16-32.

¹⁸² Cf. **A banalidade da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**, p. 162.

Quanto às implicações da tradição no termo *vita activa*, vislumbrando um leque teórico tecido desde o julgamento Sócrates às análises sobre Karl Marx, Arendt persegue um ponto de contato, o *bios politikos* de Aristóteles: a vida livre, para além da vida do escravo e do artesão, embora esta *bios* ainda esteja sob o a contemplação do *belo*. Após o desaparecimento da polis, a expressão *vita activa* perdeu seu significado especificamente político.¹⁸³ Ou, dito de outro modo, a morte de Sócrates em sua interpretação platônica, credencia o *modus* como a *vita contemplativa* “vê” a vida dos assuntos humanos. O *bios politikos* de Aristóteles, tanto na antiguidade tardia quanto na idade média, jamais recuperará o valor quando da efervescência da *polis*.

No entanto, num outro fulcro da história política grega, o *eterno ou a eternidade* (que acontece fora da esfera dos negócios humanos), segundo Arendt, foi invenção dos filósofos – em estreita oposição à vida da *polis*. A experiência do eterno, concebida como *contemplação-teoria*, o “indizível”, ou o “sem palavras”, ou ainda o “*nunc stans*” (“aquilo que é agora”), será sempre o marco, o ponto alfa da maior parte das teorias políticas, diz Arendt (cf. **CH**, p. 9-26).

A promoção do evangelho cristão e a Igreja transformam o *bios politikos* em servos da contemplação. Arendt assinala:

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política. De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre.¹⁸⁴

¹⁸³ Deste modo, a herança platônica inaugura a superioridade da vida contemplativa, assevera Arendt: uma espécie de cessação da vida política (*apolitia*). Indicamos, tanto quanto a *Dignidade da política*, op. cit, quando do capítulo *Filosofia e política*; mais o ensaio “*Que é autoridade?*”, em especial a parte 2, onde Arendt demora-se em sua compreensão de Platão quando de sua busca pelo eterno (em sua interpretação da vida do filósofo platônico, Arendt fará uma como que politização da interpretação heideggeriana – reverberado em muitos momentos de CH –, da Alegoria da Caverna) está em conflito com a imortalidade do cidadão (*bios politikos*).

¹⁸⁴ Cf. **CH**, p. 17.

E, parece mais significativo ainda que, na Era Moderna, a despeito da inversão, ou seja, da ação sobre a contemplação, não se fomentou uma procura pela imortalidade¹⁸⁵, outrora fonte e centro da *vita activa*. A distinção e a hierarquia axiológica entre vida contemplativa e vida ativa mantêm-se na era moderna.

3.2 A tensão no mundo e o espaço da liberdade da vontade – a esfera pública

Neste conceito, os escritos sobre Agostinho, a começar pelo **O conceito de amor em santo Agostinho**, indicam, talvez, uma hipótese¹⁸⁶: o mundo é sempre concebido como o mundo dos homens (ver nossa nota 31, no capítulo um); não é um Céu aqui na Terra, como algo a ser postergado. A categoria *mundo* agostiniana, acreditamos, acompanhará inquietantemente a autora até as páginas finais de *O Querer*. Com efeito, desde as primeiras páginas de sua tese, a categoria mundo percorre a estrutura de seus argumentos. Ao reverso de uma atitude de fé do crente, Arendt mundaniza ou limita completamente a posição agostiniana ante o mundo. Se, para Agostinho (referindo um dos tantos sermões deste autor), “todos os que amam o mundo são chamados mundo” e “... enquanto mundo terrestre, não é apenas constituído pelas obras de Deus, mas também pelos ‘que amam do mundo’, são portanto chamados mundo (*dilectores mundi*), os homens e o que amam os homens” (cf. **O conceito de amor**, op. cit. 24), tornar-se-á em especial na **CH**¹⁸⁷, sustentamos, um correlato

¹⁸⁵ Como salientamos no capítulo 2, quando da situação da imortalidade entre os antigos e os modernos, a diferenciação entre vida engajada nas coisas deste mundo e vida dedicada ao pensamento puro, advém da diferença entre imortalidade e eternidade (ver: **CH**, p. 22-26).

¹⁸⁶ Depois de Kant, Agostinho é, sem dúvida, o pensador mais citado por Hannah Arendt. Na tese doutoral pode-se suspeitar, na intrincada análise do “amor como desejo”, parte I da tese, a despeito da influência, (em Agostinho), da tradição grega: de Aristóteles e Plotino (ver: op. cit. “Apêndice II”. p. 47), o que talvez seria o início de uma estrutura conceitual do desejo esteja para uma estrutura, posteriormente, dos estudos da autora sobre a vontade. Expressões como: “Todo desejo está ligado a qualquer coisa determinada que deseja... [ou] o desejo dirige-se para um mundo conhecido”, indicam esta hipótese. (Cf. **O conceito de amor em santo Agostinho**, op. cit. 17).

¹⁸⁷ Convém indicar ainda mais uma vez que, termos como mundo, esfera pública, ação, início e pluralidade, por exemplo, desde *A condição humana e a vita activa* (cap.I) à *A vita Activa e a era moderna* (cap.VI), fechando os temas de CH, são retomados na escrita arendtiana fazendo parte de um núcleo comum, de uma interdependência expositiva e conceitual, assim se vê quando da definição das três atividades da *vita activa* no capítulo I, e suas correspondentes condições, à contextualização histórico-conceitual do trabalho, obra e ação (cap. II), e, para além da análise detida dessas três atividades correspondendo aos capítulos seguintes, não nos surpreende quão inúmeras vezes uma dessas atividades se relacionam e se diferenciam de outras duas, e de qual delas está mais ou menos afim à esfera pública, ao espaço da aparência, a um compromisso com o mundo, portanto.

ontológico do *quem* somos na mesma proporção que uma singularidade e unicidade, na pluralidade, de agentes que se constituem e constitui o que Arendt chama de mundo.

Não são poucas as passagens em que a categoria mundo ocupa um sentido hermenêutico de peso nas intrincadas considerações existenciais na tese da autora. À parte das considerações em que Agostinho rechaça, por exemplo, amor pelo mundo (falso amor, diz Agostinho, cf. *Idem*, 24-44) pautado pela morte ou pelo medo ou, mais precisamente, pela cobiça terrena, um certo aspecto do *ser-no-mundo* arendtiano ocorre, denotando uma posição de fundo na autora em muitos dos seus escritos. E, analisando o tema do amor a Deus em Agostinho, ela atesta um amor como pertença a Deus, de “*que o ser-criatura do homem, o seu ser-mundo, é verdadeiramente ultrapassado*” (cf. *Idem*, p. 35). Mais ainda, sobre as não menos recorrentes análises sobre o tempo em Agostinho, uma concepção de fundo da “tensão” na autora (alhures expresso na metáfora do ELE) tem aqui uma já uma descrição iniciada:

Neste esquecimento [Arendt fala do amor em Agostinho daquele que ama na caridade], ele deixa de ser ele próprio um ser particular. Perde a sua modalidade ontológica de ser mortal, sem ser Deus ou eterno. Ele está na modalidade ontológica do “desde-para”, onde o “para”, a direção, faz esquecer o “desde”, neste esquecimento do “desde”, do ponto de partida, o passado também é esquecido... O amanhã da temporalidade torna-se necessariamente, a partir de um futuro, um presente, e, depois, um passado. Mas este futuro absoluto é o iminente absoluto que nenhuma atitude pode fazer entrar na mortalidade humana. Enquanto iminente, o futuro só pode ser temido ou esperado.¹⁸⁸

Deste modo, talvez não seja exagero sustentar que Arendt transformou algumas categorias do pensamento de Agostinho em categorias propriamente políticas, ou nitidamente mundanas. Elizabeth Young-Bruehl faz coro ao que Arendt sistematizará em CH, ao afirmar: “O mundo e as pessoas que o habitam não são a mesma coisa. O mundo encontra-se entre as pessoas, escreveu Hannah Arendt, consciente de um ‘entre’ inato e imperturbado com os semelhantes não fora considerado desde o tempo de Goethe” (cf. **Por amor ao mundo**. op. cit., p. 241) Em Arendt, o amor a Deus tornar-se-á *Amor mundi*, voltado àquilo que vem de fora, o livre arbítrio em liberdade, o que nos leva a dizer que a vida do espírito é ordenada pela vontade livre.

As 27 páginas¹⁸⁹ dedicadas a Agostinho, no que respeita à origem e estruturação de uma fenomenologia da vontade em a VE, só encontram um paralelo: Duns Scotus. Como já salientamos acima, não é sem consequências que marcamos aqui essa

¹⁸⁸ Cf. **O conceito de amor em santo Agostinho**, op. cit., p. 32.

¹⁸⁹ Considerando o texto original, em inglês **The life of the mind**.

predileção. Talvez, pelo fato de, biograficamente, a despeito de sua identidade religiosa, Agostinho¹⁹⁰ ter tido uma vida marcada por inquietações existenciais que pautam muitos de seus escritos, cuidadosamente registradas por um envolvimento com as coisas deste mundo, Arendt, numa urgência em compreender o mundo, reelaborou e apropriou-se, à sua maneira, de algumas categorias políticas do pensador cristão.

Da mesma forma como **EPF** indica um ensaio daquilo que viria a ser boa parte da **VE** e da **CH**, os fragmentos intitulados “*Hannah Arendt – O que é política?*”¹⁹¹ do início dos anos 50, confirmam um sentido quanto à organização temática do pensamento da autora. No Fragmento 1- *O que é política?* desta coletânea, datada de 1950, ela concebe a *pluralidade* como a base para a política, tal como, em seguida, no mesmo fragmento, trata da convivência entre os homens, apontando como contraponto a relevância que a instituição família significou na história política, bem como a problematização do *bios theoréticos* de Aristóteles, e apontando caminhos de análise sobre o princípio monoteísta judaico cristão da criação do mundo e do homem, perpassando pelo conceito de liberdade adstrita ao campo da política. Para Arendt: “a criação do homem por Deus está contida na pluralidade”. Estas intuições acompanharão a autora até a **VE**, retomado de Agostinho, sem dúvida. (cf. **Hannah Arendt - O que é política?**, p. 22-24)

Se acolhemos, mais uma vez, o pressuposto arendtiano de que “o sentido da política é a liberdade” (cf. **Hannah Arendt – O que é política?**, p. 38), é porque a autora elaborava

¹⁹⁰ Em **Agostinho, uma biografia**, Peter Brown, considerado pela própria Arendt o maior biógrafo de Agostinho, alinha-se ao que se diz acima: “... Agostinho ainda estava solidamente enraizado no velho mundo. O ideal em que baseava sua vida ainda pertencia à tradição platônica do mundo antigo. Ele pretendia ser um “*sapiens*”, um sábio, levando uma vida de contemplação e decidido, tal como seus contemporâneos pagãos de tradição idêntica, a “deificar-se no ócio”. Encontramos tais filósofos em alguns sarcófagos da época: figuras austeras e tranquilas, sentadas num pequeno círculo de discípulos enlevados, com um livro aberto sobre os joelhos – o mais elevado tipo humano que a cultura clássica da baixa Antiguidade julga-se capaz de produzir. Os cristãos instruídos viam seus santos como pessoas que haviam atingido praticamente os mesmos ideais que os pagãos contemporâneos atribuíam aos filósofos.” (p. 181)

¹⁹¹ Neste aspecto, devemos considerar o modo como a publicação e organização do pensamento da autora se deu. De seus escritos, alguns “fragmentos” foram recolhidos e traduzidos posteriormente para nosso idioma. Como diz Ursula Ludz (editora desses Fragmentos) nos *Agradecimentos*, não economizando elogios a Arendt, quando da retomada daquilo que a autora escreveu de maneira mais precisa: “Ela não apenas alargou meu horizonte científico, como...este livro” (cf. *Hannah Arendt – O que é política?* (editora: Ursula Ludz). Trad. Renaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 15. Vale notar que o *modus arendtiano* aparece: ela registra o tema, escreve algo sobre ele, e adianta seu contraponto, enseja a crítica, e manifesta seus absurdos. Para além do conceito de política, de polis e de liberdade, os temas do poder, de História e guerras, por exemplo, vislumbra no campo teórico da autora. Esta coletânea, reúne, talvez, somando-se ao que a biógrafa e ex-aluna de Arendt, Elizabeth Young-Bruehl, coletou e organizou em *Hannah Arendt – Por amor ao mundo* (op. cit.), o que de mais específico temos em português a respeito dos primeiros escritos políticos da autora; o vasto conjunto de fragmentos permanecem na Biblioteca do Congresso dos EUA, em Washington. Há um acesso a parte desses escritos em: www.bibliotecadocongressodosEUA.com

este conceito – no turbulento contexto de Guerra Fria, ou de Totalitarismo. Concluímos que, se o tema da vontade encontra a liberdade como seu principal atributo, não é desnecessário enfatizar que pulsa, em Arendt, registrado nesses escritos de 1950, um rastro fundamental de seu pensamento que será coroado em a VE quando, a propósito, Arendt declara:

Na pergunta assim formulada [Tem a política ainda algum sentido?] – e essa é a forma que ela assume pouco a pouco para o mundo – mesclam-se dois elementos bem distintos: por um lado, a experiência com as formas totalitárias de Estado nas quais toda a vida dos homens foi politizada por completo, tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais nelas. Visto a partir daí, sob condições especificamente modernas, surge a pergunta se política e liberdade são compatíveis entre si, se a liberdade não começa onde cessa a política, de modo a não existir mais liberdade onde a coisa política não encontra seu fim e seu limite em parte alguma. Talvez, desde a Antiguidade – para a qual política e liberdade eram idênticas – as coisas tenham mudando tanto que, nas condições modernas, precisam ser distinguidas por completo uma da outra.¹⁹²

Continua Arendt: “a pergunta é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição” (cf. **Idem**, **Ibidem**). Estas constatações do início dos anos 50, serão retomadas, pelo que se vê, como mostra a introdução de **CH**, em que se estruturam e se desenvolvem as principais categorias do pensamento político da autora.

Assim, se, de um lado, em **O que é política?** encontra um projeto inacabado dos principais temas e de suas posições teóricas ante a política quando da tese de fundo retomada tantas vezes em sua obra (“A política surge no entre-homens, portanto, totalmente fora dos homens...não existe nenhuma substância política original... e se estabelece como relação”. **O que é política?**, op. cit., p. 23), na sua tese doutoral, para além das intrincadas análises dos fenômenos correlatos ao tema do amor, uma certa linha temporal e agônica é indicada no pensamento de Agostinho:¹⁹³ o amor a Deus passa pelo anseio pelo mundo, é um *appetitus*, sempre ameaçado pelo mal; e na efemeridade deste mundo, uma antecipação da eternidade se dá e vem acompanhada de um medo da morte. Esta situação existencial traz uma tensão: se um rompimento com o mundo e com os outros é necessário para alcançar o *summum bonum*, como amar o próximo? Mais especificamente, como “amar o próximo como a si mesmo”?

¹⁹² Cf. Hannah Arendt – *O que é política*, op. cit., p. 38.

¹⁹³ Elizabeth Young-Bruehl, numa sinopse da tese doutoral em **Por amor ao mundo**, op. cit., sustenta que Arendt encontra tensões ou contradições no pensamento de Agostinho – é o que, outrossim, se entrevê na retomada deste autor no início da última seção do capítulo dois *Agostinho: o primeiro filósofo da vontade* na VE. Para Bruehl: “A primeira tensão no pensamento de Agostinho revelada na tese...” (p. 428) Bem como “O conceito de amor como anseio...” (428) E mais ainda, “A liberdade ou auto-suficiência não pode ser atingida neste mundo; porém, quando um homem se recolhe do mundo para dentro de si mesmo, não alcança a auto-suficiência de modo crucial. Torna-se uma pergunta para si mesmo. E a resposta à pergunta que formula, “o que sou?”, somente pode ser dada por Deus”. (p. 428)

Essas são questões dos tempos de juventude de Arendt, 1929, quando inquietações do presente ante um futuro antecipado no pensamento de Agostinho foram reassumidas ulteriormente, na forma de um projeto intelectual que a acompanhou até sua morte em 1975. Uma temporalidade face a uma lacuna entre o passado e o futuro não será negada, rechaçada ou lançada pela serenidade do pensar, para a terra de pensamentos, como ela diz em **VE**. Essa tensão entre temporalidade e ser é um dos pontos axiais que sustentam uma abordagem arendtiana sobre *O Querer*, quando da ênfase na espacialidade. Uma “correção” da tese doutoral será efetivada em **CH** e, mais especificamente, em **VE**: não a História, nem muito menos o Ser, redimirão nossa capacidade de iniciar o novo num mundo plural.

Não se pode esquecer que, em Arendt, na gênese desses conceitos e problemas teóricos/práticos referentes ao mundo das coisas humanas, está em questão na nossa pesquisa, o projeto e realização da autora em explicitar e demonstrar que a vida do espírito é ativa¹⁹⁴. Para uma articulação conceitual em Arendt, concorre uma continuidade teórica das duas obras (**CH** e **VE**), como se pode perceber nas instigantes linhas finais de **CH**, que, para muitos de seus leitores, antecipam uma questão de fundo: será a *vita contemplativa* também *ativa*?

Mundo e esfera pública fazem parte de um mesmo eixo temático em Hannah Arendt. Nossa condição humana é condição mundana, ela é a partir deste e neste mundo. Todavia, não se dá num mundo aleatório, alienado dos outros, ou, mais especificamente, da ação e discurso que identificam a singularidade e pluralidade de *quem* somos. Se a intuição primeira é heideggeriana,¹⁹⁵ sem dúvida, não por menos o olhar do espírito, sempre instigado pelas aparências do mundo, deixa de registrar uma

¹⁹⁴ São conhecidas e comentadas pelos estudiosos de Arendt, essas passagens que elucidam essa relação. O trecho que segue, embora longo, encerra essa relação: “O que me interessava no estudo da *Vita activa* era que a noção de completa quietude da *Vita contemplativa* era tão avassaladora que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da *Vita activa* desapareciam. Frente a essa quietude, já não era importante a diferença entre laborar e cultivar o solo, trabalhar e produzir objetos de uso, ou interagir com outros homens em certas empreitadas. Mesmo Marx, em cuja obra e em cujo pensamento a questão da ação teve um papel tão crucial, “utiliza a expressão ‘praxis’ simplesmente no sentido ‘daquilo que o homem faz’ em oposição ‘àquilo que o homem pensa’. Eu estava todavia ciente de que era possível olhar para esse assunto de um ponto de vista completamente diferente; e para deixar registrada a minha dúvida, encerrei esse estudo da vida ativa com uma curiosa sentença que Cícero atribuiu a Catão. Este costumava dizer que, “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do quando a sós consigo mesmo” (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*). Suponho que Catão esteja certo, as questões que se apresentam são óbvias: o que estamos “fazendo” quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas estamos apenas em nossa própria companhia?” (cf. **VE**, p. 8).

¹⁹⁵ Ver: **La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger**. Jacques Taminiaux, op. cit.

postura fenomenológica singular. Hannah Arendt ocupar-se-á de um pensar essencialmente mundano.

Nesta, digamos, antropologia filosófica de fundo, carregada de temas que açambarcam desde a cultura antiga grega (teatro, literatura, política, história etc.) à guerra do Vietnã, por exemplo, recolhe-se a especificidade de uma ontologia do espaço humano; mais especificamente, de uma certa permanência não do que, mas do *quem*¹⁹⁶ somos num mundo das aparências. Assim, longe de um saudosismo de inspiração grega, conforme apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, Arendt costura aquilo que seria a nossa condição humana¹⁹⁷, mas não uma essência humana. Esta localização das atividades humana, portanto, dá-se numa esfera pública.

Mundo, assim sendo, é tanto aquilo que diz do espaço do mundo das aparências, o mundo humano, repetimos, como o “o lar construído na Terra e fabricado como o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas” (cf. **CH**. 166). Nesta linha de pensamento de uma fenomenologia da *vita activa*, a natureza, diz Arendt,

aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo, “ fornece apenas os materiais quase sem valor próprio”[diferentemente do valor que o *animal laborans* lhe atribui] pois todo o seu valor reside na obra realizada sobre eles... A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nosso corpo – o *homo faber*, que produz literalmente “opera em”, distintamente do *animal laborans*, que trabalha e “se mistura com” –, fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano.¹⁹⁸

O capítulo dois de **CH**, em especial, aborda *os domínios público e privado*, temas da filosofia e da economia políticas, como a clássica questão sobre se o homem é animal social ou político, o papel da família na história política, a promoção do social – diluídos na relação entre a ação, o pensar e o mundo. Todavia, um recuo em nosso estudo se faz necessário: a perda de sentido do *zoon politikon* de Aristóteles, sinalizado pela tradução equivocada, como pondera Arendt (de Sêneca e Tomás de Aquino), do sentido romano de *homo socialis*, que altera o sentido do termo grego para algo como: “*A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação*

¹⁹⁶ Este “quem” somos, à maneira do “daimon” socrático – fazendo tal comparação –, como que observando este “quem”, só possível de ser identificado na presença dos outros, embora oculto ao sujeito (ver: **CH**, p. 222)

¹⁹⁷ Cf. capítulo um de **CH**: *A condição humana e a vita activa*.

¹⁹⁸ Cf. Idem. p. 166; 169. Mais especificamente nas páginas 199 e 216, Arendt delinea as fronteiras e interfaces dessas duas atividades, que, quanto ao *homo fazer*, embora não possa ter um domínio público, no entanto, não pode ser num domínio propriamente político.

imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal”. (cf. **CH**, p. 29). Este ponto de partida, de uma retomada e “correção” de um conceito da tradição da filosofia política, agora, na descrição arendtiana, corroborará uma os desdobramentos da *vita activa*.

Arendt resgata o sentido grego: na sociedade grega, o espaço de vivência das necessidades meramente naturais era vivido na esfera da casa (*oikia*), da família; com a instituição da *polis* o homem recebe um *bios politikos*, para tratar do que é comum (*koinon*). Esse fato histórico tem suas raízes ainda antes da instituição da *polis*. E:

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (praxis) e o discurso (lexis)..., das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta tōn anthropon pragmata*, como chamava Platão) de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil.¹⁹⁹

Se na *polis*, havendo uma dissonância entre ação e discurso, a ênfase recair no discurso, este tornar-se-á, diz Arendt, mero instrumento de persuasão e não meio de responder a uma questão, de encarar os fatos, daquilo que acontece. O ser político²⁰⁰ na *polis* indica que tudo é decidido mediante palavras e persuasão. Só o bárbaro age com violência. Enfim, sem as atividades da ação e do discurso, não há vida política (ver: **Idem**, p. 32)

Arendt entende por “público” como um conceito operador em dois sentidos. Primeiramente, público é o próprio espaço do aparecer onde tudo é visto e ouvido por todos. Neste caso, diz Arendt:

¹⁹⁹ Cf. **CH**, p. 30. Ressalve-se que estas descrições do legado grego para uma teoria da relação entre ação e discurso, em Arendt, não equivalem a uma teoria do discurso, consoante ao que nos alerta Paul Ricoeur em **O si mesmo como outro**, p. 42-43.

²⁰⁰ Arendt destaca uma outra definição de homem: *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala), numa acepção diferente de *animal rationale*, tida como falha de interpretação, segundo a autora), concorrendo para isso, flagrante comparação de Tomás de Aquino: compara lei doméstica com a lei política. (Ver: **CH**, p. 32-33).

...mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública...”²⁰¹

Prossegue Arendt: “*A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos...*” (cf. **CH**, p. 62). Desta imbricação da aparência e da existência de um domínio público, qual seria o sentido da vida privada, considerando que é no mundo público se encontra o quem de nossa revelação? Diz Arendt: “É claro que isso não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes...” (Idem, p. 63); ela recorre ao exemplo do amor que, quando contraposto à amizade, quando vem a público, morre ou se extingue: “*Dada a sua inerente não mundaneidade, [worldlessness], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo.*” (cf. Idem, Ibidem)

Em um segundo sentido, a exposição arendtiana não deixa dúvidas, “público, significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (cf. **Idem**, 64). Não o que entendemos como este lugar chamado Terra ou ainda a natureza, mas, pelo contrário, neste segundo sentido, mundo

tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelos homens. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.²⁰²

Prosseguindo nestas definições, talvez não com menos clareza do que em outras partes, diz Arendt, “*O domínio público, o espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, “obra do homem” em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou o do trabalho do seu corpo*”(cf. **Idem**, capítulo 5: *Action*, p. 257). Portanto, em síntese, pode-se estatuir que o termo “público” denota algo preponderantemente de fora, externo, objetivado enquanto ação, visto e ouvido como ela se refere. De outro modo, diz de um “*espaço-entre*”,

²⁰¹ Cf. **CH**, p. 61.

²⁰² Cf. **CH**, p. 64.

reverberando o “inter homine esse” do romanos, àquilo que “não nos deixa cair uns sobre os outros” (cf. CH, p. 65).

Esta linha conceitual que se distende de cabo a cabo na **CH**, traz a si o arco teórico da vinculação ontológica entre o querer e a ação. Pois, se o que insistentemente em *O Pensar* ela refere como mundo das aparências, analisando seu valor e traços essenciais, aqui se retoma como mundo público ou domínio público. Agora, ao revés, tem-se uma categoria central para a possibilidade de fundar uma ontologia da ação, porque não um eu isolado, ou um ser para a morte, desabrigado, digamos. Outrossim, Arendt propõe-se pensar o que estamos fazendo, fenomenologizar o agir, identificando seus feitos e atos livres.

3.3. Da dignidade e da revelação da ação e a liberdade da vontade:

No capítulo cinco de **CH**, a *ação* revela a nossa imagem do eu latente. A *pluralidade*²⁰³ humana que a acompanha (condição para a ação) aparece no mundo das coisas humanas como igualdade e diferença (cf. **Idem**, p. 217). Um outro atributo essencial é uma *alteridade*²⁰⁴ constituinte de nossa pluralidade. Dados esses atributos plurais, um sentido comunica nossa distinção, nossa singularidade. Explica-se, assim, nossa distinção vinda através da ação e do discurso – é com palavras e atos que nos inserimos no mundo, que nos revelamos uns aos outros. Sem atos e palavras deixamos de ser humanos. Essa inserção, segundo Arendt, pode ser estimulada, mas nunca condicionada (**Idem**, 219-223).

A *igualdade* da qual fala Arendt não é a igualdade de direitos, ou a igualdade social, é algo como uma igualdade “ontológica”, resguardando aqui todas as conotações filosóficas que essa palavra adquiriu na tradição filosófica. Já o termo “distinção”

²⁰³ A pluralidade como condição para que a atividade da ação se realize, inscrever-se-á nas descrições principais do que vem a ser *vita activa*. Desde o prólogo de **CH** (p. 5): “Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmo”. No capítulo final do livro quando do tema da ação na era moderna, este conceito reaparece e redimensiona-se na escrita da autora.

²⁰⁴ Pedimos passagem, aqui, para uma explicação quanto a esse, digamos, “marcador ôntico” da ação na autora. Esta característica que nos faz essencialmente outro, que não o mesmo de, portanto, opondo-se a identidade – e aqui Arendt alarga o sentido do termo quando não se atém ao seu sentido medieval –, quando diz: “No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”. (cf. **CH**, p. 218)

expressa uma condição básica sem a qual não poderia haver uma ação propriamente política. Esses dois aspectos básicos adquirem uma unicidade (da mesma forma que, como se disse acima, com *alteridade*), como vai defender Arendt no início do referido capítulo. Assim, é pelo discurso e pela ação que nos tornamos distintos. É por eles que nos tornamos habitantes do mundo. Discurso e ação, portanto, revelam quem somos.

Essencial nesta ontologia fenomenológica, *agir* significa tomar iniciativa, *iniciar*. Trata-se de um início de *alguém que é*, de um iniciador. O homem foi criado para começar (Sto. Agostinho). Disso vem a imprevisibilidade, pois que o novo sempre surge sobre o disfarce do milagre (cf. **CH**, capítulo 5): o homem é capaz do infinitamente improvável. Arendt diz que algo singularmente novo vem através do nascimento de alguém!

O *discurso* é a distinção e efetivação dessa condição na pluralidade. Sem discurso a ação perde até mesmo o seu sujeito, o seu ator, o autor das palavras. A Ação²⁰⁵ se revela através das palavras, assim, o ato se torna relevante, identifica-se com seu autor, anuncia o que fez, faz e fará. Nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação.

Na ação e no discurso, diz Arendt, os homens mostram quem são, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo juntamente com o som singular da voz (**Idem**, p. 222). Eles revelam o “quem” do sujeito que permanece invisível a este. Não nos revelam o “pro” ou “contra” alguém, mas o “com”, mesmo se, nesse processo, não soubermos do *quem* que somos. É necessário correr o risco de se revelar. Sem a revelação, no ato, a ação perde o seu caráter específico, pois pode tornar-se mera conversa²⁰⁶. Por isso, as obras de arte conservam a sua relevância (ver: **CH**, p. 224).

²⁰⁵ Ação e discurso, parece, já estão presentes no pensamento pré-socrático (ver: *Ilíada* e *Antígona*). Dizer grandes-palavras (*megaloi logoi*) era uma das características de um discurso político: “O pensamento era secundário no discurso; mas o discurso e a ação eram tidos como coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie, e isso originalmente significava não apenas que a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realizadas por meio de palavras, mas também, mais fundamentalmente [ressalta Arendt] que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação. Somente a pura violência é muda e, por esse motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza.” (Cf. **CH**, p. 31-32).

²⁰⁶ A necessidade que a ação tem do discurso evita que nossas ações se tornem um mero feito, vindo a ser “um simples meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de atingir um objeto” (**Idem**, p. 223). Portanto, é próprio da ação o revelar. Da mesma forma, o discurso sem a ação, transforma-se em “mera conversa” (**Idem, Ibidem**). Se assim for, a ação e as palavras nada revelam do quem somos.

Nesta interpretação instigante de nossa condição humana, que destoa de uma antropologia essencialista ou de ideologias que reduzem ou aprisionam o homem na finitude fechada de sua história pessoal, mais uma *diferenciação* esclarece essas “visadas” do fenômeno que fizemos até aqui. Sigamos, pois, a trilha de Ricoeur:

Em Heidegger a investigação do *quem?* pertence à mesma circunscrição ontológica da investigação do si-mesmo (*Selbstheit*), Hannah Arendt, secundando-o, vincula a pergunta *quem?* a uma especificação própria à do conceito de ação, por ela oposta ao de trabalho e ao de obra. Enquanto o trabalho se exterioriza na coisa fabricada, e enquanto a obra modifica a cultura ao se encarnar em documentos, monumentos e em instituições no espaço de divulgação aberto pela política, a ação é aquele aspecto do fazer humano que incita à narrativa. Por sua vez, é função da narrativa determinar o “quem da ação”. Apesar dessas afinidades manifestas entre a teoria da ação e a fenomenologia hermenêutica, seria errôneo acreditar que a primeira pode levar tão longe. Em Heidegger, é a dependência da problemática do *Selbst* em relação ao existencial *Dasein* que arrasta o “quem” para o mesmo espaço ontológico de gravitação. Quanto ao “quem” de H. Arendt, é mediado por uma teoria da ação que sai dos limites desta análise e só encontrará lugar muito adiante, quando passarmos da ação em sentido estrito à prática no sentido lato anunciado acima.²⁰⁷

Ação e discurso são as atividades estruturantes e os aspectos essenciais da antropologia política arendtiana. Considerando que todo recém-chegado busca responder ao “*quem ele é*” (cf. **CH**, p. 221), esta revelação de *quem que somos*, sustenta, portanto, que, da mesma forma como a vontade está voltada para o mundo da aparência e que só cessa quando age atualizando o *princípio individuationes* (ver: capítulo um), “*sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como uma forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade ou a realidade do mundo circundante.*” (cf. **Idem**, p. 258).

Em Arendt, reiteramos, não há um marco essencialista ou metafísico, em que pese à definição de homem (cf. **Idem**, cap. 01), quando Arendt opta por abordar a *condição*, e não a *natureza* humana. Mais que isso, o que está em jogo é o caráter da revelação: de um lado o conteúdo revelador objetivo, de outro, os atos e palavras com os outros (subjetiva e intangível). Segue-se disso que estamos essencialmente inseridos numa *teia* de relações (**Idem**, 224-233), assegurando a condição do homem como sujeito. A teia de relações é anterior ao autor da história (à semelhança com que a *fabricação* produz coisas tangíveis). Disso se segue que tanto a pré-história (pois já há um mundo no qual posteriormente nos inserimos) quanto a história resultam da ação.

²⁰⁷ Cf. **O si-mesmo como outro**. Paul Ricoeur, p. 42-43.

Em interpretações clássicas das histórias reais, descreve Arendt, constata-se uma Providência, ou uma intervenção da mão invisível (do mercado), do “espírito do mundo”, de atos e feitos. Só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói, sua biografia. Tal é o exemplo de Sócrates que, quando agia ou dialogava, não sabia de sua revelação (ver nota 23). Tendo ainda no horizonte as suas descrições fenomenológicas, Arendt relembra que, para os gregos, a ação e discurso têm formas de reificação no teatro através da *mimesis*: é a arte política por excelência.

A Ação não é possível no isolamento. Tal qual a fabricação, que precisa da circunvizinhança da natureza, do mundo, o agir não surte efeito quando abandonado apenas na força da produção intelectual ou física.²⁰⁸ Agir vem de *archein*, que quer dizer governar; remete-nos também a *agere*, isto é, liderar (ao invés de pôr em movimento). Tem a função de ordenar e executar. Sem isso surge a falácia do homem forte que é poderoso por estar só. O ator é agente e ao mesmo tempo paciente. Na ação, todo processo é causa de novos processos, é sempre uma nova ação começando.

3.4. *Initium* e a responsabilidade pelo mundo

É emblemática esta reiterada citação de Agostinho em Arendt: “*Initium ut esset homo est*”. Se, a partir das páginas finais de **CH** (p. 403), há um identificador teórico que corrobora o percurso de passagem para uma desconstrução/construção da *vita contemplativa*, sob os auspícios de uma possibilidade de que esta fosse ativa, nem por isso existia ainda em Arendt um “lugar”, um *topos*, que redimisse a faculdade da vontade e seu estar no mundo. Dada a afirmação de que a vontade, enquanto faculdade do espírito é, juntamente com o juízo, a faculdade mais política e que, por ser livre, “paga o preço” (como ela diz em sua reflexão sobre Scotus na VE) da liberdade sendo contingente, sua “redenção” dá-se com a ação – traduzindo a constatação agostiniana de que a vontade pode querer e não-querer.

A Ação é a condição humana para a Natalidade, porque somos natais, e não meramente mortais. Porque Agir é, primordialmente (relacionando-se aos termos gregos

²⁰⁸ Apesar de o sentido romano parecer ter destaque nas apropriações da autora, convém demarcar mais uma diferenciação recorrendo-se a Aristóteles: “Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir” (cf. **Ética a Nicômaco**, livro VI, 4, 1140a)

e latinos *archein/prattien* e *agere/gerere*, respectivamente), começo e realização. Conceber a ação como uma teia de relações não tangíveis, que, embora sua conexão com o mundo objetivo seja pressuposta, tem como ponto determinante a concepção da vida como estória, mais propriamente, como estórias de vida, considerando que é o “quem” nessa teia de relação que se revela (**CH** p. 228). Esse “quem” e o discurso “iniciam um novo processo... tangíveis” (**Idem, Ibidem**). Perseguindo esta trilha arendtiana, distingamos, mais uma vez, o que talvez seja o principal conceito de sua antropologia política: a capacidade humana de iniciar o novo, ou da *natalidade*. Retrutando a inspiração bíblica, articulada a aspectos da filosofia de Agostinho, Arendt é concisa: se o homem foi criado para começar, essa é outra maneira de dizer que com a criação do homem, foi criado também o princípio da liberdade. (cf. **CH**, p. 220)

Ao indicar as possibilidades do *novo*, Arendt não o inclui como um simples acontecer da espontaneidade ou do casual. Ela o inscreve dentre aqueles acontecimentos que instauram um aparecimento único, algo para além da previsibilidade estatística (cf. **CH**, p. 220). Este início que realiza o novo traz ao mundo dos homens algo que jamais havia sido antes. (**Idem, Ibidem**, p. 220). O improvável e o inesperado – presentes à concepção arendtiana do *novo* – alinham a ação no curso dos acontecimentos livres, destoando de uma explicação o necessitarista, aos moldes da lógica ou das Leis da História. É este deslocamento do pensamento em Arendt – tal qual vimos na primeira parte da nossa pesquisa – que Nádia Souki, ao comentar “o conceito de novidade”, esclarece ainda mais:

É significativo o fato de Hannah Arendt invocar a autoridade de Santo Agostinho para sustentar sua teoria, pois, também em Agostinho, o homem é livre porque é o 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 depois da morte de cada indivíduo [Souki refere-se às primeiras páginas de *Action*].²⁰⁹

E de um modo semelhante, a natalidade arendtiana é interpretada por Habermas (embora o enfoque maior para este autor, diga respeito à natureza humana):

Com o conceito de natalidade, Arendt cria uma conexão entre o início da criatura e a consciência do sujeito adulto, de poder estabelecer ele mesmo o início de novas correntes de ação... As

²⁰⁹ Cf. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Nádia Souki, op. cit., p. 43.

peças sentem-se livres na ação, para iniciar algo novo, pois o nascimento, enquanto divisor de águas entre natureza e a cultura, marca um recomeço.²¹⁰

Enfim, embora a fragilidade dos assuntos humanos, da qual fala Arendt, esteja longe de ser uma fraqueza qualquer, ou algo como uma deficiência da ação, seu sentido original indica uma ilimitação, um extrapolar uma barreira, ou mesmo, aderindo a um sentido pelo que todo agente age e padece, que sua ação desemboca em cadeias que, digamos, retroagem sobre si e sobre outros. Esse aspecto que ilustra o fenômeno da ação,²¹¹ fala de seu *começo* como se alguém no singular a iniciasse, e sua continuidade precisasse de outros para acabar, para levar a cabo esse empreendimento (ver: **CH**, p 234).

3.6 A ação política e violência – a tensão da vontade

Em Hannah Arendt, pensar o político²¹² é pensá-lo a partir de acontecimentos, de um presente que se estende à tradição e ao que ainda não é. De certa forma é pensar um paradoxo, como ela nos alerta na famosa parábola kafkiana do ELE. Elaborar uma tessitura teórica que indique um quadro lógico do discurso que articule que a liberdade da vida do espírito encontra na faculdade da vontade um *locus*, implica identificar e descrever um mundo das coisas humanas como campo de demonstração.

A tensão do pensamento arendtiano lança mão de uma compreensão. A necessidade de compreender os fenômenos políticos sempre testifica a abordagem arendtiana:

²¹⁰ Cf. **O futuro da natureza humana**. Jürgen Habermas, p. 81-82.

²¹¹ Ao fim e ao cabo, são características dessa “fragilidade”, a ilimitabilidade e a imprevisibilidade. Arendt retoma o papel do contador de histórias (storyteller). A solução grega à imprevisibilidade dos assuntos humanos é a criação da *polis*, donde o aparecer da ação e do discurso são garantidos sob a aprovação e a adesão dos iguais. Os gregos e mesmo Aristóteles, concebem a ação política em termos de fabricação e o resultado dessa ação em termos de obra. No entanto, Arendt propõe uma possibilidade de iniciar, de começar algo novo, o que equivale a dizer que a principal característica do homem não é a mortalidade, mas a *natalidade*.

²¹² Claude Lefort em **Pensando o político** (op. cit). não economiza reconhecimento sobre o pensamento arendtiano

à luz da relação entre Heidegger e Léo Straus, quando tratam de acontecimentos políticos. Embora um reconhecimento seja dispensado à autora, principalmente no capítulo: *Hannah Arendt e a questão do político*, e em *Morte da imortalidade* Lefort dialogue com Arendt, em outros temas do pensamento político contemporâneo tratados no livro, tais como: liberdade, igualdade e terror, por exemplo, o nome de Arendt é quase ausente.

fort: “Nenhum escritor designou

A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte.²¹³

Sustentamos que é diante de fenômenos localizados, historicamente datados que o trabalho de compreensão alcança um significado basilar nos escritos arendtianos. Arendt concebia esse trabalho como uma maneira de se haver com o mundo, de fazer dele um lugar habitável.

Longe de um fim que se possa dizer apaziguado, tranquilo no caminho teórico trilhado, o pensamento de Hannah Arendt desdobra-se com problemas insolúveis, talvez. A nossa faculdade da vontade, como se viu, mostra-se a partir de atos espontâneos, de uma sequência de coisas ou estados sucessivos (Kant), de nossa consciência interna de um eu-quero como num golpe de estados livres (Bérgson). Assume uma manifestação interior livre, voltada para o futuro e, consequentemente, contingente, com projetos a criar e a realizar. Historicamente, para muitos pensadores, sob a luz do divórcio entre filosofia e política, considerar a liberdade (em relação ao pensamento) e a contingência (o que poderia ter acontecido de um outro modo) desta faculdade. A ação é o seu corolário.

No capítulo dois de CH, *Os domínios público e privado*, onde Arendt explora detidamente os aspectos da vida privada (reino da necessidade) da vida pública, onde impera a liberdade, o que é determinante para o sentido da vida política na Antiguidade e as mudanças da esfera pública na era moderna. Diferentemente da era moderna em que a esfera pública se torna o *locus* onde cada um busca seu próprio interesse, na Antiguidade grega (pelo menos na influência que a *polis* causou até Aristóteles), o mundo dos assuntos humanos, mais propriamente da esfera política, acrescenta ao homem uma “segunda natureza”. É um espaço onde a liberdade histórica tem como vetores principais a ação e o discurso.

O espaço da aparência, portanto, considera Arendt, precede a forma e constituição do domínio propriamente público (ver: CH, p. 247). Vale lembrar que não estamos aqui diante de algum arranjo teórico tal qual o “estado de natureza”, tão comum ao jusnaturalismo. Aparência e poder desdobram-se como aspectos coexistentes de uma

²¹³ Cf. *A dignidade da política – ensaios e conferências*. Hannah Arendt., op. cit, p. 39.

mesma característica do mundo político. Neste vetor de instituição do espaço político, o poder é que mantém de pé as comunidades políticas, desde que palavra e ato não estejam divorciados, “onde as palavras não sejam vazias e os atos não sejam brutais”. (cf. **Idem**, p. 247)

O tema do poder é central para a teoria política. Em Arendt, não é diferente. Poder, em última instância, depende do agir em consenso, supõe a pluralidade, portanto. Na sequência desse *modus* fenomenológico percorrido pela autora, o tema da aparência e do poder liga-se novamente à análise – não mais atrelados agora tão somente ao conceito grego ou romano. Arendt não se instala no passado e de lá “vê” o presente ou indica caminhos para o futuro. Não há saudosismos. A autora jamais perdeu de vista o sentido tenso e frágil de uma filosofia da vontade quando de sua implicação mundana. Em *Sobre a violência*,²¹⁴ inequivocamente, como diz Arendt na parte II, a violência é um tema difícil de se abordar. Na parte I do texto, ela ensaia apontar um rol dos eventos, movimentos e manifestações mundiais relacionados ao fenômeno da violência: da guerra ao movimento *Black Power* dos EUA, e, é claro, engolfados por referências e posições teóricas de autores como Whright Mill, Weber, Marx, bem como Sobel e Sartre, este último mais diretamente relacionado às posições da Nova Esquerda. Embora o desdobramento da parte I esteja forçado nos movimentos de juventude, estudantil ou não, da sociedade norte-americana, em especial nas universidades, em todo caso, a tese de fundo, a de que violência não é o mesmo que poder, recobrirá de ponta a ponta as instigantes intuições da autora em *Sobre a violência*.

Ao fim e ao cabo, como que numa linha de pensamento que recobre um ponto comum ou de continuidade entre a *vita activa* e a contemporaneidade, onde a ameaça à liberdade e à ação são constantes, colocados sempre em risco pelos meios e instrumentos violentos, um aspecto da questão convém sublinhar:

A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito

²¹⁴ A publicação **A banalização da violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt** (org.: André Duarte, Cristina Lopresta e Marion Brepohl de Magalhães), sugere algumas pistas para a reflexão sobre o pensamento da autora. Em nosso interesse, sobremaneira, estão em vista os textos “*Modernidade, biopolítica e violência*” (André Duarte), “*Hannah Arendt e a dignidade da aparência*” (Berthânia Assy), “*A desconstrução da filosofia política*” (Vinícius de Figueiredo) e “*A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política*” (Odílio Alves Aguiar)

frequentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os que os objetivos pretendidos.²¹⁵

Se, na parte I os termos: poder, força e vigor são apenas indicados como termos que concorrem para a confusão que autores e a tradição da teoria política apontam ou equacionam com o termo violência, é na parte II²¹⁶, todavia, que as provocações arendtianas relativas a neste conceito, remetem-nos a um juízo mais próximo sobre os projetos da vontade frente ao mundo das aparências, em que a realização da liberdade pelo *início* da ação é barrado pela violência.

Considerando que a evidência de uma vontade livre e espontânea corresponde a uma ação no mundo onde o espaço público é reiteradamente construído na pluralidade de nossos atos e falas, não é tão difícil compreender que, no plano da história contemporânea, a sobre-elevação da violência frente ao poder, empobreça o sentido da *vita activa*. Também não será difícil compreender como o terror, como se viu acima, expresso em totalitarismo, enseje a negação total da política. No entanto, na parte três, uma reconsideração arendtiana vem à tona:

O que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação, ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo...²¹⁷

A violência nega a ação livre, por conseguinte, a impossibilidade do novo. Aqui, sobremaneira, Arendt lança mão de uma análise desconstrutiva no sentido literal do termo. De ponta a ponta em *Sobre a violência*, o conceito de poder constitui o vetor conceitual que provocará um deslocamento àqueles que concebem a violência como a fonte do poder. Da violência não nasce o poder, diz Arendt, embora ambos sempre andem juntos. Talvez isso propicie a confusão que alguns autores como Wright Mills, por exemplo, quando afirma que “*Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência*” (citado por Arendt em **SV**, p. 31). Isto desencadeou na história e

²¹⁵ Cf. **SV**, p. 14.

²¹⁶ O texto de André Duarte: “*Poder e violência no pensamento de Hannah Arendt*” (no final de *Sobre a violência*, op. cit., p. 81-114) elucida a diferenciação entre poder e violência e põe em relevo os desdobramentos políticos do posicionamento político do conceito de poder. Registremos aqui as conhecidas definições arendtianas dos termos poder, vigor, força e autoridade: “O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto...O vigor inequivocamente designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade. (cf. **SV**, p. 36-37)

²¹⁷ Cf. **SV**, p. 59.

atualidade desse tema na esfera política e social, reverberando na compreensão de Weber sobre o Estado como “*o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima*”, sendo que essas posições interpretativas do poder fazem algum eco da concepção de Marx, para quem o “*Estado é um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante*”. (cf. Idem, Ibidem)

Com respeito a estas considerações, e tendo em mira mais de perto Bertrand de Jouvenel e Alexander Passarin d’Entreves²¹⁸, Arendt vai propor um deslocamento analítico: para além da concepção de poder como comando-obediência, poder será então considerado como aquilo que só existe pelo consenso, ou, dito de outra forma, tem seu ser no agir em concerto. O poder²¹⁹, portanto, não é um objeto ou tem um lugar ou uma pessoa específica em que se aloca²²⁰. Neste deslocamento, o poder diferencia-se da mera *força* bruta, próxima de uma possibilidade de extensão no indivíduo singular como *vigor*. O poder não se confunde, como demonstra Arendt numa clareza incontestável em seu texto, com a *autoridade*. Esta vem em auxílio do poder quando este pede reconhecimento. Dito de outra forma, não há poder sem reconhecimento. Assim o concebe Arendt.

A provocação arendtiana leva-nos a revisar os nossos critérios de análise e reflexão sobre o poder nas sociedades modernas. Ao seu *modus*, é na reapropriação crítica²²¹ da história desse conceito, quando se destaca de uma mera relação comandar-obedecer, que uma evidência se vai tecendo. Quando, quanto a este conceito, se lhe estipula um correlato, é porque uma distinção se impõe:

De fato, uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é a de que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos.²²²

²¹⁸ As obras a partir das quais Arendt expõe sua contrapartida teórica são as seguintes: *Poder: The natural history of its growth*. Londres (1952), quanto ao primeiro; e, em relação ao segundo (o único que está interessado na distinção entre violência e poder, segundo a autora (cf. SV, p. 32): *The notion of the state, an introduction to political theory*. Oxford, 1967.

²¹⁹ Tudo indica que em não poucos outros momentos de sua obra Arendt é tão veemente e enseja polêmica quanto em SV, dado ao contexto sombrio de Guerra Fria, de turbulência política nos EUA etc.

²²⁰ O texto de André Duarte, para além de alguns aspectos pormenorizados da parte 2 de SV, confirma a importância e premência do tema da violência e sua distinção em relação ao poder. Como indicamos acima, o texto: *Modernidade, biopolítica e violência*, pode ser tido como uma continuidade do texto aqui referendado, qual seja: **Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt** (op. cit.).

²²¹ Num breve vislumbre da história deste conceito, a herança da concepção de poder relacionado a comando e obediência não remonta apenas à influência do absolutismo político e seus teóricos; bem como tem um pé forjado na concepção de Lei advinda da tradição judaico-cristã quando identifica uma natureza da Lei à obediência, correspondendo-se, diz Arendt, com filosofias e conquistas científicas que sustentam que o homem tende por natureza dominar e obedecer. Arendt é sucinta quando um juízo político robustece suas opiniões para o presente: “Hoje poderíamos acrescentar a última e talvez...” (cf. SV, p. 33)

²²² Cf. SV, p. 35.

E mais ainda:

A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos... Somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão do domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua diversidade.²²³

Continuando:

Onde os comandos não são mais obedecidos, os meios da violência são inúteis; e a questão desta obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião, e por certo, pelo número daqueles que a compartilham. Tudo depende do poder por trás da violência. A ruptura súbita e dramática do poder que anuncia as revoluções revela em um instante o quanto a obediência civil – nada mais é do que a manifestação extrema do apoio e do consentimento.²²⁴

É desta desintegração do poder, deste, digamos, estar-sem-dono, que as revoluções – embora tenham diminuído suas chances de acontecer devido ao crescente aumento das armas destrutivas (cf. **Idem**, p. 38) – podem nascer, e um ator-herói (ver: **CH**, cap. 5) pode aparecer no espaço público. E não é tão incomum que grupos de homens que querem mudança saibam sempre do poder e de seu desencadeamento, tal como aconteceu com a rebelião dos estudantes franceses, em 1968. Disso se segue que, para além da questão de “quem domina em quem” (cf. **Idem**, p. 36). O poder é uma espécie de “absoluto”, diz Arendt, tal qual a paz ou a vitória:

... o poder é de fato a essência de todo o governo, mas não a violência... ele é um fim em si mesmo... longe de ser o meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins... O poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; o que ele realmente precisa é de legitimidade.²²⁵

Enfim, poder não é violência. Por detrás dessas afirmações, vela-se toda uma imersão da visão de mundo da autora, sem dúvida. Os anos 60, em plena Guerra Fria, foram acompanhados de perto nos escritos da autora. Fato é que, em *Crises da República*,²²⁶ por exemplo, Arendt irá se ater a um outro tema tão espinhoso e

²²³ Cf. **SV**, p. 35-36.

²²⁴ **Idem**, p. 39.

²²⁵ **Idem**, p. 40-41.

²²⁶ Esta obra de Arendt é editada comumente com o texto **SV**. Seguimos aqui a tradução da Relume-Dumará feita por André Duarte, de 1994. Afora o texto **SV**, os assuntos de *Crises da República*, embora menos conhecidos, comprovam o quanto a autora estava atenta com seu tempo, quando detalhadamente analisa as reverberações da Guerra do Vietnã, as implicações e considerações gerais sobre

provocador, a desobediência civil, o qual deve ser tomado, supomos, em conjunto com *Que é autoridade?* e *Sobre a violência*. Seja como for com relação a estas reflexões, o poder é “fator primário e predominante” (Idem, p. 41). Apesar de historicamente sabermos que “A violência sempre [possa] destruir o poder”, como quando do “cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência”, disso não se segue que “emergirá daí o poder” (cf. SV, p. 42).

Se a violência ocupar o espaço do poder, argumenta Arendt, o que acontecerá é a política transformar-se na mera execução calculista de meios e fins (cf. Idem, p. 43). Portanto, quando ocorre a perda do poder nas sociedades contemporâneas, a violência aparece como um substituto imediato. O uso frequente da violência como estratégia de governo ou dos estados na execução da vida política denuncia a fragilidade na esfera dos assuntos humanos. Com efeito, para Arendt, a iminência do Terror é a expressão cabal da autodestruição do poder; o terror, que não se identifica com a violência – assevera Arendt – destrói toda forma de poder e instaura o comando total. (cf. *Idem*, p. 43)

A negação da ação pelo terror trás à baila o sentido frágil e tenso de uma filosofia da vontade. Arendt tem à sua frente um quadro um tanto caótico: os riscos e desafios dos sistemas totalitários que, como dito em SV, jamais podemos considerá-los como mortos ou longe de uma ameaça. A experiência do medo, do terror e a “morte” da ação – como considerada na última parte de OT – norteará a indagação arendtiana: que aconteceu com nossa tradição política?

3.7 Terror e Política – a morte da ação

Diante da morte da ação (nomeada desta forma em *Origens do totalitarismo*²²⁷), a tradição política depara-se com a sua negação e o seu ineditismo: o surgimento do terror como forma de regime político. No início de seu estudo do fenômeno totalitário,

os Documentos do Pentágono, num quadro maior sobre *A mentira na política*, por exemplo. Para a nossa pesquisa, vale ressaltar, *Reflexões sobre Política e Revolução* – um comentário, é de maior valia. Nesta entrevista, Arendt defende veementemente as teses básicas de SV e detalha alguns aspectos, como por exemplo, as rebeliões estudantis nos EUA, a conjuntura internacional de 1970, dentre outros.

²²⁷ Seguiremos a tradução de Roberto Raposo, pela Companhia das Letras, de 1989. Arendt, no prefácio da primeira edição, testemunha que o “livro foi escrito com mescla de otimismo temerário e do desespero temerário” (p. 12). E, aponta para uma compreensão menos elíptica, embora o texto seja, em muitos aspectos, extremamente histórico e analítico. Ao fim e ao cabo, Arendt ascende à descrição e reflexão do anti-semitismo, do imperialismo e totalitarismo, margeando uma garantia da dignidade humana, encontrada em princípios novos e numa nova lei da terra (cf. Idem, p. 13)

em especial o caso do stalinismo, Arendt se pergunta: O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como isso pôde acontecer? (ver: Prefácio ao Totalitarismo, p. 339, parte III).

O totalitarismo, em sua maior expressão, o terror, expõe uma negação do mundo da política, em que ordena não somente a violência, mas o medo, pauta-se por ele, negando toda ação livre. Para Arendt, com o totalitarismo: “*A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genético, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura*” (cf. OT, p. 11)

Se a partir da violência, como vimos anteriormente, não se pode conceber o poder, portanto, negar o agir em consenso, tampouco é sob a forma de terror, instaurando o medo total, que brotará algum tipo de espaço político. Opondo-se à “doutrinação” (ver: *A dignidade da política*, op. cit., p. 40), Arendt propõe a compreensão como *modus operandi*, trazendo à clareza e à análise um fenômeno²²⁸ que precisa ser superado (Idem, Ibidem). Compreender é a sua tarefa, pois “*Não podemos adiar nossa luta contra o totalitarismo até que o tenhamos “compreendido”, porque não esperamos – não podemos esperar – compreendê-lo definitivamente até que tenha sido definitivamente derrotado*” (cf. Idem, Idem)²²⁹

Vimos que a vontade, como atividade da vida espiritual, está voltada para assuntos políticos, para projetos futuros, e encontra na ação a sua correspondente no mundo das aparências como espaço público. Se a evidência de nossa faculdade de querer encontrou uma estruturação de fundo, denominando-se como livre e de posse de algum poder de escolha, em Agostinho e Scotus respectivamente, essa liberdade para o novo implica um início permanente de criação na esfera pública que se sustenta na pluralidade. O pressuposto de fundo de todas as questões sobre o tema da vontade corrobora-se pela possibilidade de que a ação inicia, exprime nossa *natalidade* e mostra a performance de *quem* nós somos (ver: capítulo 5 de CH).

No entanto, balizando-se na história da ação no espaço público, desde o registro dos atos e feitos dos homens à constituição de regimes e instituições que asseguraram a possibilidade da ação, o que se constata no pensamento arendtiano, em especial no

²²⁸ Vale notar com quanta atualidade o tema tratado em *Origens do totalitarismo* aponta para os fenômenos tremendamente atuais: “...entre eles o que resulta no problema dos refugiados, gente destituída de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita.” (cf. Prefácio à primeira edição, de 1950, p. 11)

²²⁹ Diante do ineditismo do totalitarismo, a herança passada de nossa tradição política, diz Arendt, não vem ao nosso socorro, pois, “O problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos”. (cf. *A dignidade da política*, p. 41)

decorrer das obras aqui consideradas (*Entre o passado e o futuro*, *A condição humana*, **Sobre a violência**, **Origens do totalitarismo** e, sobremaneira, **A vida do espírito**), é que os fenômenos que ameaçam ou negam uma certa ontologia política estiveram sempre à espreita ou nas entrelinhas desses registros. Tanto a violência como ameaça, como o terror como abismo da liberdade, todavia, são sempre tomados a despeito de uma possibilidade de edificar o mundo. O último parágrafo de *OT*, cita, quase literalmente, a inspiração agostiniana sobre o “*Initium ut esset homo creatus est*” da Cidade de Deus (ver: *OT*. p. 531), tal qual reiterado nas duas parte finais de *EPF* (ver: *Que é liberdade?*), ganhando uma roupagem fenomenológica definitiva em *CH* (ver: **A revelação do agente no discurso e na ação**, seção 24). Sendo a referência a este *initium* uma certa *démarche* constringente à redenção da vontade, é na VE – não apenas em seu final, mas também em todo o desenvolvimento da obra –, que uma escrita de fôlego se mantém acesa face à negação dos projetos da vontade.

Enquanto fenômenos referidos principalmente ao séc. XX, violência e totalitarismo aglutinam, como ineditismo e negação, os clássicos temas da tradição do pensamento político ocidental, mas, por outro lado, minam as instituições e o sentido da própria política. Inversamente proporcional à tradição e ao valor da herança – embora sem testamento,²³⁰ como ela enfatiza nossa tradição no prefácio de *EPF* –, o ineditismo do terror põe por terra todas as conquistas, sejam experiências, sejam valores, sejam teorias, segundo Arendt, da tradição política ocidental.

Afeita a particularidades de acontecimentos ou personagens singulares, Arendt traz a lume, retecendo conceitos e fatos históricos, a reflexão sobre o totalitarismo em *Ideologia e terror: uma nova forma de governo* (última parte do livro)²³¹. Nesta obra e, mais especificamente, nesta última parte, teremos um eixo que consigna uma constelação da maior parte de nossa pesquisa até aqui.

²³⁰ Relembrando o que o poeta René Char, a respeito dos últimos anos da *Résistance*, diz sobre a situação dos resistentes franceses dos últimos anos, de 1943-44, Arendt com um toque de ironia numa prosa rebuscada, a eles se refere: “... eles haviam sido visitados pela visão da liberdade...por haverem assumido sob seus próprios ombros a iniciativa e, assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si, um espaço público onde a liberdade poderia aparecer...” Enfim, eles haviam perdido o valor do tesouro das revoluções, “não mercê de circunstâncias históricas ou da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro.” (*EPF*, op. cit, p. 30)

²³¹ Esta última parte do livro advém dos estudos e palestras em que Arendt deteve-se quando do projeto inacabado de escrever um livro sobre Karl Marx nos idos de 1950. Aparece pela primeira vez publicado em alemão: “*Ideologie und Terror*” (1953) e em inglês “*Ideology and terror: a novel form of government*” em *The Review of Politics*, 15, n. 3, p. 303-327, jul. 1953. Assim, esta parte apareceu ao público na edição de 1958; donde se pode considerá-la como epílogo de seu estudo sobre o totalitarismo.

Para Arendt, o totalitarismo, além de não estar atrelado a nenhuma tradição do passado político ocidental, apoia-se no medo como “fonte da ação”, e nega qualquer espaço da vida *entre-homens*. Como fenômeno político e ideológico,

o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial.²³²

Arendt o constata quando dispõe da referência a Montesquieu (*Idem*, p. 519), no tocante à natureza das formas de governo e do princípio que os rege. Como forma moderna de tirania, o totalitarismo – diz Arendt – opera sem leis, exercido por um só homem, onde o governante tem medo do povo e este tem medo de seu governante (ver: *OT*, p. 513). Disso se segue, analisa Arendt, que este regime inédito e sem leis diz obedecer às leis da Natureza e da História (*Idem, Ibidem*). Neste aspecto, permanece verdadeiro que um conceito de história, conforme vimos, contraste com o ineditismo deste regime.

Se, em *OT* declaradamente uma crítica contundente é indicada, não menos o será em *CH*,²³³ quando a definição do *homo faber* (norteados pelo princípio meio-fim), como fazedor da história, é ponderada detalhadamente frente à esfera da vida política, qual seja, frente ao homem como ser ativo. Vê-se, então, que o conceito de Lei da História²³⁴, à parte de uma consideração mais detalhada, aproximam-se de uma vertente marxista, assumida pelo totalitarismo, o qual toma todas as leis como leis do movimento, que são incompatíveis com os conceitos do que Arendt entende por história e ação. Destes pressupostos, portanto, fica evidente que “o terror é a realização da lei do movimento”, ou, mais explicitamente, que “o terror é a legalidade quando a lei é o movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História” (cf. *OT*, p. 517). Acresce-se que: “o terror total, a essência do regime totalitário, não existe a

²³² Cf. *OT*, p. 512.

²³³ Reiteramos mais uma vez o ponto de partida do qual Arendt concebe a relação entre história e ação humana: “Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica (history), a grande estória sem como nem fim...” (*CH*, 228)

²³⁴ Neste aspecto, consideramos relevante assinalar um esclarecimento da autora: “A esta altura, torna-se clara a diferença fundamental entre o conceito de lei e de todos os outros conceitos. A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo” (cf. *OT*., p. 514)

favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar seu movimento” (cf. OT, p. 517-18).

Dada essa negação da política como possibilidade histórica, quando a lei do movimento elimina a liberdade, visto ser um tipo de determinismo, diante desses aspectos fenomênicos do totalitarismo, vislumbra-se como num intricado amálgama dessas análises uma postura teórica diversa, que ilustra a coerência e consistência do pensamento arendtiano (presentes em todas as obras aqui consideradas em nossa pesquisa!):

[o totalitarismo] pode ser retardado, e é retardado quase inevitavelmente pela liberdade do homem; 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.

Inspirada em Montesquieu, Arendt deduz que o totalitarismo total²³⁵, instaurando o terror em sua forma de governo dispensa um princípio de ação em seu funcionamento, uma vez que este regime “*escolhe as suas vítimas independentemente de ações ou pensamentos individuais, unicamente segundo a necessidade objetiva do processo natural e histórico*” (cf. OT, p. 519-20). Todavia, permanece a verdade de que os anseios da liberdade interior no homem, a liberdade filosófica, identificam-se com a faculdade de começar algo. Também a liberdade política invoca um espaço onde uma *bios política* não seja engessada.

3.8 O querer é ativa - a redenção da *vita contemplativa*

Não é para resolver ou identificar tão-somente um problema ou questão do passado que Arendt lança mão de um olhar sobre o passado, mais precisamente sobre o campo filosófico. Se a correspondente da vontade, a ação (*action*), é solicitada a corroborar suas convicções teóricas, é sob os auspícios dos acontecimentos que ela enseja o pensar a relação vontade-ação. Considerando-se um horizonte da situação política europeia, vieram à luz em 1954 dois escritos de conferências²³⁶: “O interesse

²³⁵ Na sequência dessas análises do fenômeno totalitário como negação total da liberdade política, Arendt aponta para a ideologia... lógica... em suas nas páginas finais...

²³⁶ A referência a estes textos, como indicamos no capítulo I de nossa pesquisa, vem de uma publicação brasileira: *A dignidade da política – ensaios e conferências*. op. cit. Ressaltamos aqui que, além dos dois textos acima, a maior parte dos textos desta publicação nos são valiosos (senão todos!). Embora Antônio Abranches, como organizador e revisor técnico, nos informe sobre o foco que o pensamento adquire nos textos, convém especificar uma linha do tempo dos outros ensaios abordados: O que é a filosofia da Existenz? (1946), Compreensão e política (1953), e Pensamento e considerações morais (1970).

pela política no recente pensamento filosófico europeu” e “Filosofia e política”. Ambos, nesta sequência, podem ser tomados como complementares, e talvez neles se dê uma compreensão e posições teóricas de fundo que Arendt estabeleceu diante do cenário instável e complexo da situação política europeia e, por que não, mundial.

Desde os primeiros passos de uma “desconstrução” ou de certa “desfiliação” em relação à influência de Martin Heidegger (em *O que é a filosofia da Existenz?*), somados às considerações do primeiro ensaio acima (em que uma reapropriação e uma crítica são enfáticos) e à constatação da inabilidade dos filósofos para lidar com o fenômeno político, um cipoal de descrições e amarrações são retecidos²³⁷. Convém apenas indicar, a título de clareza, que se presencia na mira crítica da autora, dado a quebra da tradição política, tanto os ecos da filosofia hegeliana e do historicismo alemão, cujo grande representante, segundo ela, é Heidegger, quanto o engajamento político do existencialismo francês, no qual “se acentuou ainda mais o aroma hegeliano” (cf. **DP**, op. cit., p. 76-77). À parte estas considerações específicas envolvendo aspectos idiossincráticos de seus representantes, na filosofia contemporânea, diz Arendt,

O que há em comum é a convicção da relevância da filosofia em oposição a todos aqueles que tentam trivializar a importância das questões filosóficas e propõem substituí-las por algum tipo de ciência ou pseudociência, como o materialismo marxista, a psicanálise, a lógica, a semântica ou o que quer que seja. E essa solidariedade negativa contra as correntes em voga retira sua força de um temor comum, o de que a filosofia e o filosofar não sejam possíveis e significativos nas circunstâncias do mundo moderno.²³⁸

À sombra do cenário histórico e teórico do pós-guerra, uma luz parece ocupar a trajetória intelectual, sempre renovada, da autora. Viver o *amor mundi* num cenário eivado de guerras, violência e totalitarismos, expressa um mundo caótico, sem dúvidas. Se Arendt se ocupou em desalinhar-se de uma profissionalização do pensamento – dos *Denker von Gewerbe* de Kant –, nem mesmo uma análise da origem e das definições que se estendem aos dias atuais, correspondentes aos fenômenos comuns e limítrofes aos campos da filosofia e da política, estão determinados. Suas considerações sobre

Contendo, este último, muitos pontos que serão cuidadosamente desenvolvidos em VE, em especial, na parte I: O Pensar.

²³⁷ Ainda mais uma vez, defendemos que nesse texto (e em tantos outros), boa parte dos conceitos do pensamento arendtiano estão presentes, seja a quebra da tradição, ou as posições dos “pensadores profissionais”, ao tema da liberdade e nossa capacidade para agir, obrigando-nos a reconhecer uma permanência de questões de fundo e articulação consistente no pensamento da autora.

²³⁸ Cf. **DP**, op. cit., p. 87.

nossas atividades espirituais são sempre ativadas a partir de um espaço no mundo. O procedimento fenomenológico de sempre “ir às coisas mesmas” (ver: *Homens em tempos sombrios*, op.cit., p. 222), na tentativa incansável de salvar os fenômenos das falácias metafísicas, nunca foi abandonado. A segunda parte de VE, como último escrito da autora, reacende a necessidade de edificar o mundo, portanto, de um compromisso ético. Sendo a faculdade da vontade ativa e, assim como o juízo, a mais envolvida com os assuntos humanos livres e particulares, tem na ação, acompanhada do discurso, o seu termo propriamente político.

Como vimos, na análise sobre Agostinho, o conflito entre *velle* e *nolle* cessa quando a vontade começa a agir. Considerado o testemunho de uma experiência interna, de um *eu-querer*, como assinalamos no início de *O Querer*, esta faculdade, lidando com incertezas e tonalizando-se como inquietude, avessa à solidude que reconforta o pensar e à primeira vista, tende a ser incapaz de coexistir contemplando com o pensamento. Enfim, se nossa faculdade volitiva é radicalmente livre, a isto corresponde dizer que a vontade encerra um começo absoluto ao modo do *initium* referente à ação. Deste ponto, uma certa “história da vontade”, em VE – respondendo à objeção quanto à possibilidade de sua existência, somada à sua liberdade e, finalmente (ver: VE, p. 204-208), de sua inerente contingência –, indica os percalços e aponta para o desdobramento da redenção desta faculdade quando toda a fenomenologia da ação (*action*), sobremaneira na CH, diz de uma constituição ontológica dos assuntos humanos.

No entanto, como vimos acima, não se pode inferir que, dessa relação ontológica entre vontade e ação, o pensamento arendtiano esteve à vontade no mundo. A tensão da vontade lida com os conflitos do mundo das aparências, do mundo das coisas humanas. Arendt formula em a CH uma fenomenologia da ação que, a despeito de todas as suas outras referências em suas obras, transcende uma mera réplica da analítica existencial heideggeriana. Acreditamos que, para além de uma resposta a um mestre do pensar como foi Heidegger²³⁹, a posição arendtiana supera uma querela filosófica de fundo. Arendt, em especial nas quatro primeiras seções de Ação, em CH, concebe que tão somente numa relação *no* e *com* o mundo dos assuntos humanos uma singularidade livre e criativa se constitui. Dito de outra forma, este *quem alguém é* ou *quem somos* só se

²³⁹ Se a questão da vontade, em muitos aspectos de seu desenvolvimento histórico conceitual refere-se a Heidegger, Nietzsche, no entanto, não tem o mesmo destaque. As considerações que a autora faz sobre este autor estão bem marcadas em O repúdio nietzschiano da vontade, nas conclusões de O Querer. Neste ponto, num primeiro momento, a leitura arendtiana de Nietzsche vem do “Nietzsche” de Heidegger (os seminários de Heidegger sobre este autor, traduzidos recentemente para nossa língua, pela editora Forense Universitária, em 2014.)

realiza e se revela nos domínios da ação, criando-se e recriando-se num espaço político ao modo arendtiano. Vencendo as barreiras da vida privada, de uma singularidade alienada de si e do mundo, à vontade humana – espontânea e empoderada da capacidade de escolher –, caberia a nossa atualização como atores e como heróis descritos em *CH* (ver: *CH*, p. 229-231).

Para além de **SV** ou de **Crises da república**, e do espanto que adveio com o julgamento de Eichmann em Jerusalém, Arendt, em **Sobre a revolução**, indica reacender um pensamento de resistência – como escreveu Paul Ricoeur na introdução da tradução francesa de **CH**.

Nesta parte final de sua obra, uma retenção ainda convém:

Assim como o pensamento prepara o eu para o papel de espectador, a Vontade dá a ele a forma de um “Eu duradouro” que orienta todos os atos de volição particulares. Ela cria o caráter do eu, e foi por essa razão que às vezes foi entendida como o *principium individuationis*, a fonte de identidade específica do indivíduo.²⁴⁰

Desta constatação, advêm dificuldades de relacionar esta identidade do eu com o mundo das aparências, dado que a liberdade está a desafiar a crença no necessitarismo, “*no assentimento de arranjar o mundo*” (Idem, p. 333). Estas dificuldades aumentam quando a Vontade, como faculdade do espírito, repercute sobre si mesma (ver: Idem, *Ibidem*). Arendt salvaguarda aqui a liberdade da vontade, distinguindo-a, por exemplo, das habilidades cognitivas que são completamente intencionais, diz ela. Hannah Arendt tira essa plausibilidade quando da constatação da novidade, da liberdade nos resultados da pesquisa científica. À parte as retomadas da análise crítica da velha metafísica e das especulações materialistas na ciência, o tema da liberdade perturbou e perturba, conforme reflete Arendt, os pensadores profissionais: filósofos e cientistas (ver: Idem, 335).

Num quadro em que, como ela assinala, passa-se da noção de liberdade filosófica à liberdade política, inspirada, mais uma vez, em Montesquieu, que utilizou, segundo Arendt, a liberdade filosófica para delinear a liberdade política (ver: *Idem, Ibidem*). A bem da verdade, Arendt chega a uma constatação não tão estimulante no último capítulo de **VE: O abismo da liberdade e a novus ordo seclorum**. Aparentemente contradizendo suas posições iniciais sobre a questão do querer, ela inusitadamente

²⁴⁰ Cf. **VE**, p. 332.

enuncia “A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários” (Idem, Ibidem). E, no mesmo parágrafo, dando ênfase agora aos homens de ação, ela “conserta” tal constatação, propondo que tratar da questão da vontade, sem correlação com o tema da ação, é incorrer no modo dos pensadores profissionais:

“... Os princípios que inspiram as ações dos cidadãos variam de acordo com as diferentes formas de governo, mas não são todos, como Jefferson designou corretamente, “princípios energéticos”; e a liberdade política “*ne peut consister qu’à pouvoir faire ce que l’on doit vouloir et à n’être point contraint de faire ce que l’on ne doit pas vouloir* – “só pode consistir no poder de fazer aquilo que [nós] devemos querer e em não sermos forçados a fazer o que não devemos querer”.²⁴¹

Quando refere os homens de ação, Arendt não esvaece a reflexão, ou adere a um pragmatismo do político sem medidas; longe disso. A *démarche* de sua fenomenologia da vontade incorre sempre em um aspecto que lhe é característico: salvar os conceitos em sua origem, desenvolvimentos e diferenças, lançando mão de sua história (*history*) e de sua premência contemporânea. Deste modo, dado que o poder nasce da ação em concerto entre homens no sentido de um *eu-posso* e não da violência, como vimos em SV, este tema reaparece e reafirma as posições de fundo da autora, embora amalgamada por Montesquieu²⁴²: “assim, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu posso, e não do eu-quero” (cf. VE, p. 336)

Nesse “nós”, como um outro modo de dizer da pluralidade, grupos de pessoas – falando da origem de comunidades políticas – têm um *initium*, um começo, um “No princípio”, marcado sim, por uma infinidade de improbabilidade presente no Universo e na natureza (ver: Idem, p. 337), que acompanha uma variedade de sociedades humanas.

Como dissemos especialmente no nosso primeiro capítulo, uma conexão de conceito compartilhada, ou uma reapropriação declarada e elogiosa, vem quase sempre acompanhada de uma crítica velada, nas entrelinhas, ou, decididamente, explícita. Aconteceu com os gregos (embora Arendt considerasse os romanos o povo mais político que existiu na Antiguidade²⁴³), e Arendt se inspira no legado da polis e na

²⁴¹ Cf. VE, p. 335.

²⁴² Considere-se que em CH, Montesquieu é sempre citado em apoio às considerações arendtianas; veja-se em especial a nota 17 em A fragilidade dos assuntos humanos, seção 26, interpretando de passagem os livros I e XXVI de *O espírito das leis*; Arendt atem-se à inspiração que o espírito da lei causa à ação; essas leis são tidas como *rappports* que persistem entre os diferentes seres.

²⁴³ Ver: CH, capítulo 01.

proiarsis de Aristóteles como precursora da vontade. Vai depois a Agostinho, que, a despeito de toda a admiração e dádiva, tem por Arendt revelada a ausência de um atributo essencial da vontade que seria oferecido por Scotus: a contingência e o poder de criar da vontade. Por fim, há Heidegger, talvez o mais presente dos autores quando de uma apropriação crítica arendtiana.²⁴⁴

No entanto, um compromisso para a edificação do mundo, seja como compreensão ou como cuidado, barra qualquer apologia do niilismo e do determinismo saudosista. Algumas publicações recentes²⁴⁵ têm destacado a relação do pensamento de Hannah Arendt com alguns pensadores do sec. XX e XXI. Em “*A replay to Eric Voegelin*”²⁴⁶, em janeiro de 1953, as posições de fundo remetem a diferenciações que exprimem uma fidelidade teórica nunca negligenciada. Um conceito operador está em xeque: a natureza humana²⁴⁷. À afirmação de que Voegelin teria dito que ela sustenta em OT, levando a sério demais, que o que está em jogo é a natureza humana, Arendt retruca:

...discussing the Platonic-Aristotelian theory of soul, he states: “one might almost say that before the Discovery of psyche man had no soul” (p. 67). In Voegelin’s terms, I could have said that after the discoveries of totalitarian domination and its experiments we have reason to fear that man may lose his soul.²⁴⁸

²⁴⁴ Convém como termo de nossas observações entre Arendt e Heidegger, ainda destacar o seguinte: Hannah Arendt, ao conceber o Querer como uma atividade que nos dá a possibilidade de escolha e de iniciar espontaneamente algo novo – sendo a que dá o movimento espiritual das outras atividades do espírito – e, portanto, a mais política das atividades espirituais, conforme temos mostrado em nossa pesquisa, não nos parece tão relevante perscrutar a concepção heideggeriana de vontade, dado que, para a autora, em Heidegger, repetimos, o Querer deve “querer-não-querer” (nada mais alheio às posições arendtianas aqui consideradas).

²⁴⁵ O livro de Sylvie Courtine-Denamy: **O cuidado com o mundo – diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. MG: Editora UFMG, 2004, mostra a profusão e difusão de debates recentes em torno do pensamento da autora. Destacamos o capítulo VI: Uma política nova para um novo mundo, donde um paralelo das diferenças de fundo e das questões teóricas que envolvem as posições de Voegelin e Arendt. No entanto, o livro de Sylvie Courtine-Denamy, em geral (também nos capítulos IV, VII e VIII) convocam-nos a reacender a atualidade de um pensamento inquieto com seu tempo. Também indicamos, como talvez o registro mais autorizado da bibliografia cronológica de Hannah Arendt, o que se apresenta em *Por amor ao mundo*, op. cit., pp. 437-451. Misturam-se aos livros considerados publicados, 22 como consta, as dezenas de artigos e quase meia centena de artigos em alemão (até onde sabemos), perfazendo uma escrita que vai de 1929 a 1975.

²⁴⁶ A réplica a Voegelin encontra-se em **Essays in Understanding** (1930-1954)/ Hannah Arendt. Edited with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, New York, pp. 401-408; refere-se à resenha que Eric Voegelin fez à OT.

²⁴⁷ Para evitar mal entendidos, convém enfatizar que Arendt não diz do homem ao modo de uma definição metafísica que sempre terá de lidar, segundo ela, com uma essência da natureza humana, tal qual o fazemos quando definimos as coisas, “a questão que me tornei para mim mesmo”, resulta insolúvel, diz Arendt, resvalando cair em alguma deidade, seria como querer pular sua própria sombra, segundo ela, (cf. CH. p. 12-13).

²⁴⁸ Cf. **Essays in Understanding**, op. cit., p. 408.

Neste pequeno mal-entendido dos dois grandes pensadores, destaca-se um pressuposto de fundo que condiz com todo o pensamento da autora, a saber, a constatação de que os filósofos profissionais andam à ronda, e que é necessário levar a sério fenômenos contemporâneos ao pensar a política²⁴⁹, ao pensar a ação.

Deixemos de lado a mal afamada “filiação heideggeriana”, em prol da possibilidade de se pensar a política pelos acontecimentos do momento. Em **Edifier un monde – interventions 1971-1975**,²⁵⁰ em um debate com 11 debatedores entre pensadores e professores, salta aos olhos o perfil resistente da pensadora, ao considerar que pensar é pensar o acontecimento, o fato da vida! Afeita aos debates, ao pensamento vivo, um *élan* que deu início, talvez, à volta para a filosofia, à sua maneira, todavia, é o que se constata destes debates:

La tache principale ou le défaut principal de la *Condition de l'homme moderne* est ceci: c' est encore du point de vue de la *vita contemplativa* que je regarde ce que la tradition appelle *vita activa*, sans jamais rien dire réellement sur cette *vita contemplativa*. Or je pense que la regarder du point de vue de la *vita contemplativa* constitue déjà une premier erreur.²⁵¹

A despeito destas considerações, desalojando-se de reapropriações ou mais ainda de comparações de teor filosófico, Arendt demonstra que edificar o mundo, como amor ao mundo, para além do cuidado ou da análise fenomênica, exige conquistar seus comparsas, e para isso foi necessário lançar um novo olhar para a filosofia política, para a ação. Embora se possa dizer “agir é errar, é perder-se” (cf. VE, p. 331), não há um caminho de volta que não o de desvelar-se no mundo e com o mundo. Estas análises que recobrem o *começo* – Arendt atem-se à reversão que Virgílio fez de Homero (ver: VE, p. 339) –, a possibilidade de um início, como a *fundação* de Roma ou Tróia, os homens de ação dos quais ela fala, foram em busca dos arquivos da Antiguidade, “*da prudência antiga, para guiá-los no estabelecimento de uma República*” (cf. VE, p. 343).

Uma retomada ganha efeito de perplexidade, talvez: os homens de ação que, após o momento de liberação se depararam com o abismo do imprevisível, “*estavam*

²⁴⁹ As possibilidade de uma relação entre o pensamento de Michel Foucault e o pensamento de Hannah Arendt sob o prisma do biopoder, por exemplo, encontra uma hipótese no artigo de André Duarte: Modernidade, biopolítica e violência – a crítica arendtiana ao presente (ver: **A banalização da violência**, op.cit., p. 35-54.

²⁵⁰ Esta publicação acolhe momentos de cursos, dos seminários e conferências, como diz seu editor Dominique Séglaard, pela Editions du Seuil, 2007, da qual referendamos o debate televisionado: *Pensée et action*, com seus amigos e colegas, em novembro de 1972, incluindo Hans Jonas e Mary McCarthy.

²⁵¹ Cf. **Édifier un monde**, op. cit., p. 88.

bem conscientes, é claro, da espontaneidade desconcertante de um ato livre” (Idem, p. 343). O que Arendt de fundo sustenta é que,

quando a cadeia causal é quebrada – o que ocorre depois que se alcança a liberação, ainda que seja a *condition sine qua nom* da liberdade, jamais é a *condition per quam* que causa a liberdade – , não resta nada em que o iniciante possa se agarrar.²⁵²

Essas análises abertas e essas tensões finais da relação entre filosofia e política só reforçam que o tema da vontade foi sempre mal colocado pela tradição do pensamento ocidental ou, dito de um outro modo, o abismo da pura espontaneidade da liberdade presente nos antigos, segundo Arendt, foi enviesado. Isto se dá quando a teoria está para o fim da ação política, quando a tradição fala de um novo apenas como uma reafirmação melhorada do velho (ver: **VE**, p. 347). Mais uma vez, os delineamentos de uma ontologia da ação, como natalidade, estruturada em **CH**, remetem-nos à faculdade da vontade, inquieta em meio a particulares, lançada ao futuro, como a correspondente espiritual da ação, e só concebida como a que ativa a *vida do espírito* porque se desdobra num *Initium*.

²⁵² Cf. **VE**, p. 341.

Conclusão

Hannah Arendt tentou reconciliar, à sua maneira, a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Reconsiderar, como num quadro de fundo, sua apropriação de Santo Agostinho – expressa de maneira recorrente e significativa no conceito de *Initium*, desde sua tese doutoral à VE – pode ser uma chave de leitura desta reconciliação. Este *início* da liberdade da vontade e da ação, “porque somos natais e não meramente mortais” (explica Arendt ao final de OT, da CH corroborada na VE), portanto, expressa a fecundidade, a continuidade e a abertura conceitual de sua fenomenologia da vontade. Não há, portanto, uma conclusão peremptória. Acreditamos que fizemos alguns delineamentos possíveis.

Os três capítulos de nossa pesquisa, centrados nas obras aqui analisadas, em especial **EPF**, **CH**, **SV** e, principalmente, a **VE**, identificam uma articulação conceitual de uma reflexão inquieta, criadora e dialógica com os grandes pensadores, dando-lhes algum lume sobre a situação política do presente. Como reiteradamente defendemos, Arendt não apenas levanta hipóteses ou comenta conceitos. Apropriando-se da tradição do pensamento filosófico ocidental, concatena-os, enlaça-os às inquietações existenciais e políticas do presente. Se a história do pensamento lhe vem ao encalço, é porque se distende e intercambia com as coisas-pensamentos do momento, do evento. Não é a tradição em si, com antigos conceitos, que resolverá os problemas teóricos do momento. Pulsa sim uma emancipação, uma desfiliação heideggeriana, sem dúvida, que, embora reconhecedora e devedora dos mestres de Marburgo – como diz em *Martin Heidegger faz oitenta anos* –, desprende-se e imprime uma especificidade ativa, viva, no mundo das aparências. O pensar sobre a aparência, destaquemos, não pretendeu chegar perto de exaurir esse tema. Apenas quisemos apontar a dignidade da aparência quando de sua apropriação do Pensar.

O que chamamos aqui de *modus arendtiano*, referido à sua apropriação fenomenológica, hermenêutica, brota de uma intuição muito própria da autora. Por exemplo:

o que decide a questão sobre o que vou fazer é mais a vontade do que a razão ou o apetite. Assim posso querer o que não desejo e posso não-querer (*nill*), tomar conscientemente uma posição conta o que a razão me diz que é certo, e em todo ato esse eu-quero ou eu-não-quero são fatores decisivos. A vontade é o árbitro entre razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre.

Além disso, embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo revele o que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha.²⁵³

É a partir desse *modus* que a autora nos remete a uma análise, desdobrando-se para além de uma individualidade simplesmente lançada no mundo, de um contorno definido. Caminhamos com Arendt “salvando os fenômenos”, como ela diz na introdução de *O Querer*. Tentamos mostrar que sua obra, preponderantemente a **VE**, é repleta desses intuições que deslocam o pensar descritivo.

Perseguimos uma explicitação da relação entre filosofia e política. Concluir, à maneira de um inventário, o percurso de Arendt, quando tece uma fundamentação do *Querer* (*vita contemplativa*) e sua inevitável relação com a *vita activa*, leva-nos a minimizar a distância entre liberdade política e liberdade filosófica, tão cara àqueles que pensam a política a partir de princípios não mundanos ou metafísicos. Exemplo disso é que, na parte final de **CH**, retomada na introdução de **VE**, Arendt levanta essa questão: seriam as atividades espirituais apenas contemplativas? Ou há alguma atividade espiritual diretamente relacionada à *vita activa*? Seguimos um caminho possível em um contraponto à resposta a essas questões por aqueles que ela nomeia como *pensadores profissionais*, àqueles que veem a política sob a tutela do pensamento. Isso enseja uma reapropriação de filosofias que vão de Platão a Heidegger, e, por conseguinte, resulta em uma constatação: a vontade é a atividade espiritual mais voltada para os fenômenos políticos.

Arendt reconduz a um eixo conceitual, o *Querer*, e a principal de todas as atividades da *vita activa*, a Ação. Em outras palavras, o *Querer* ou a vontade é a correspondente espiritual da Ação política. Esta é, segundo Arendt, derivativa, sim, da concepção medieval. O *Querer* lida com projetos, é o nosso órgão espiritual para o futuro, lida com coisas visíveis e invisíveis. No entanto, facilmente podemos nos esquecer do eixo teórico que sustentou e sustenta a desconfiança de renomados pensadores ante a problemática desta faculdade espiritual. Enfatizamos que a raiz teórica desse desconforto em muitos pensadores, assenta-se na perpetuação da influência da clássica distinção aristotélica relacionada a coisas que são por acidente. Coisas que poderiam não ter sido constituem a marca essencial de atos volitivos, e, portanto, de sua contingência. Os nós dessa trama conceitual são amarrados pelo fio do

²⁵³ Cf. **Responsabilidade e Julgamento**, op. cit., 179.

valor das “coisas que podem ser de outro jeito”. Cremos ter contribuído para elucidar e demonstrar que os conceitos de *velle* e *nolle* (Agostinho) bem como termos identificados e esclarecido o sentido da vontade como faculdade livre, espontânea com poder para decidir e iniciar o que fazer.

Assim, em retrospectiva, a obra **CH**, escrita abrangendo mais temas políticos e econômicos do que temas propriamente filosóficos, apresenta indícios, embora nem sempre tão evidentes, de uma tensão não ainda devidamente conceituada, de uma reflexão da *vita activa* sob um novo prisma da ação livre, deslocando-se, posteriormente, em um discurso mais afinado com a filosofia em **VE**, o de que a ação tem um correspondente espiritual, qual seja, o querer.

Um outro ponto que indica uma chegada temporária do nosso estudo até aqui, diz da difusão, do intercâmbio de discussões e apropriações (não isentos de crítica,²⁵⁴ seguramente) no cenário filosófico mundial e brasileiro. Paul Ricouer, comentando o conceito de história, autoridade e liberdade de Arendt em **Em torno ao político I**, aponta a atualidade e importância do pensamento da autora. Jacques Taminiaux, em **La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger**, analisa as proximidades e filiações entre esses dois pensadores. Margareth Canovan, no livro **A reinterpretation of her political thought Political**, indica a importância e receptividade do pensamento arendtiano no cenário da teoria política atual. Jerome Kohn, em ensaios e na introdução à publicação da obra arendtiana, considera as cercanias éticas da autora. E Elisabeth Young-Bruehl, na biografia intelectual de Hannah Arendt, exporá a relação vida e tema filosófico. Claude Lefort e Habermas²⁵⁵ permitirão um contraponto ao conceito de política e poder na autora. No Brasil, Celso Lafer, André Duarte, Bethânia Assy, Newton Bignotto, Adriano Correia, Theresa Calvet e Nádia Souki esclarecerão aspectos gerais do desdobramento do pensamento da autora e sua receptividade em terras brasileiras.

Uma outra conclusão a que chegamos, embora apenas apontada na introdução de nossa pesquisa, diz respeito a uma certa distensão conceitual concernente ao nosso tema

²⁵⁴ Karin A. Fry em **Compreender Hannah Arendt** (op. cit.), denota, em certa medida, a situação polêmica e crítica de autores em relação ao pensamento de Arendt: “A obra de Hannah Arendt...” (p. 151)

²⁵⁵ Tanto Claude Lefort quanto Habermas, a despeito das críticas à autora, reconhecem-lhe certa distinção quando de assuntos referentes à política. Este, em *O conceito de poder de Hannah Arendt*, não economiza crítica à Arendt quando diz: “...” (cf. **Habermas (Sociologia)**, Org, Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. p. 100)

principal. Em outras palavras, conceitos como política, história, contingência, liberdade e mundo, por exemplo, embora todos presentes na estrutura e especificidade de **VE** e **CH**, são sempre remetidos a outros textos fundamentais da autora, tais como **EPF**, **DP**, **TO**, **CA**, as **Cartas**. Esta opção deliberada levou-nos a confirmar que o tema Liberdade subjaz como um *substratum* nas principais obras e escritos da autora. Exemplo paradigmático é *O Conceito de História: antigo e moderno*, que, embora tido como um conceito articulador e operador das três atividades da *vita activa* presentes na **CH**, em **EPF**, intercambia, em sua gênese e movimento, de ponta a ponta com o de Liberdade (o qual também, ao revés, tem diante de si o conceito de História (desmistificando a História como processo em favor “dos feitos e atos humanos”), e aponta para uma ontologia da contingência da Vontade e da Ação.

Em **VE**, a abordagem fenomenológica da Vontade (frente ao Pensar) elege esta faculdade espiritual não como refém da passividade, mas essencialmente como ativa. A questão relevante é: em toda a trajetória dos grandes escritos arendtianos, isto já estaria implícito, ou pelo menos sugerido? Para além das duas obras centrais da dissertação (*A vida do espírito* e *A condição humana*), tentamos explicitar que, em algumas obras de fôlego da autora, como **OT** (último capítulo – *totalitarismo e terror*), em **EPF**, notadamente nos conceitos de *História* e de *Liberdade*, uma explicitação e articulação da vontade como iniciadora da ação política pode desenvolver-se.

A história da faculdade da vontade aglomera em si um grande leque de temas e problemas do debate infundável entre mundo teórico e mundo prático. Tentamos trabalhar o tema da Vontade com uma não menos importante experiência da espacialidade na autora, imbricada na vida do espírito, assim perscrutando, cada vez mais, o tema central e sua relação com a ação política.

Finalmente, ressaltamos o caminho tenso, complexo e problemático, tanto da natureza teórica da relação Querer e Ação, quanto da sua localização histórica (da violência na política, do Totalitarismo etc.). Mas nada mais alheio ao pensamento arendtiano do que dar-lhe uma estruturação definitiva, programática, em lugar de indicar alguns paradigmas sempre abertos... Cientes da possibilidade de cairmos nas sinuosidades do *modus* próprio da autora de uma evidência conceitual – como quando ela diz que “o que importa é o próprio processo de pensamento; quando domino, fico muito contente; e quando posso depois transcrevê-lo adequadamente, por meio da escrita, fico duplamente satisfeita” (cf. **DP**, p. 125) – embora nem sempre conseguimos

em nosso estudo tal regozijo –, insistimos nas notas variadas, que pensamos favorecer uma explicitação menos elíptica, menos turva, de quando Arendt se dá ao trabalho de trazer a lume um conceito, um problema em filosofia.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hannah Arendt:

1. *A vida do espírito – o pensar, o querer e o julgar*. trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, 5ª ed.
2. *The life of the mind. Thinking/Willing*. Harcourt, Inc. EUA.1977.
3. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 12ª edição, 2014.
4. *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
5. *Condition de l'homme modern*. Traduit de l'anglais par Georges Fradier; Préface de Paul Ricoeur. Paris: Calmann-Lévy, 1994.
6. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Org: Antônio Abranches. Trad. Maria Helena e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
7. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
8. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
9. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Botmann. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
10. *Da revolução*. Trad. Fernando Didimo Vieira. São Paulo: Ática, 1990, 2ª ed.
11. *Crises da república*. Trad: José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999, 2ª ed.
12. *Sobre a violência*. Trad: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
13. *Eichmann em Jerusalém*. Trad: José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
14. *O que é política*. [Editoria Ursula Ludz]. Trad: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 1999.
15. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget.
16. *Responsabilidade e julgamento*. [edição Jerone Kohn]. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
17. *The promise of politics*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, New York, 2005.
18. *Hannah Arendt/Martin Heidegger-correspondência (1925-1975)*. Trad: marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
19. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. [org: Ronald Beiner]. Trad: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, 2ª ed.
20. *The Jewish writings*. [Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman]. Shocken Books. New York, 2007.
21. *Essays in understanding (1930-1954): formation, exile, and totalitarianism*. Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Co, 1994.
22. *Entre amigas: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary Mc Carthy (1949-1975)*. Rio de Janeiro: 1995.

23. *Hannah Arendt - Édifier um monde, interventions (1971-1975)*. Textes édités par Dominique Séglaard. Paris: Éditions du Seuil, 2007.

Obras gerais sobre Hannah Arendt

24. ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
25. ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt (biografia)*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record. 2ª edição, 2007.
26. AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby ou da contingência*. BH: ed. Autência, 2015.
27. AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. Trad: Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
28. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Trad: Agostinho Belmonte. São Paulo, 1994.
29. AGOSTINHO, Santo. *Confissões* (col Os Pensadores). SP: Nova Cultural, 1999.
30. ALVES, Odílio. *Filosofia e política em H. Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.
31. ARISTÓTELES. *Politics*. Aristotle. (Oxford world's classics). Translated by Ernest Barker. Oxford Press, 2009.
32. AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad: Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Sinodal, 2003.
33. BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004.
34. BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim et al. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
35. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. RJ: Record, 2005.
36. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, 1992.
37. CHÂTELET, François. *DURAMEL, Oliver. PISIER-KOUCHNER, Evelyne. História das ideias políticas*. Trad: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
38. CORREIA, Adriano et al. *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
39. COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado como o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
40. DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?*. São Paulo: Centauro, 2001.
41. DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: ideias debates, questões*. Trad: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
42. DUARTE, André et al. *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. RJ: Relume-Dumará, 2004.
43. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
44. FREITAG, Bárbara. ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas* (col. Sociologia). São Paulo: Ática, 1993.

45. GILSON, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad: Cristiane Negreiro Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus/Discurso Sinodal, 2006.
46. HABERMAS, Jürgen. O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?. (trad. Karina Jannini. SP: Editora WMF Martins Fontes. 2ª edição, 2010.
47. HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.
48. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2ª ed. RJ: 2014.
49. JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início..* RJ: Civilização Brasileira, 2011.
50. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* (edição bilíngue). (trad. Valério Rolden). SP: Martins Fontes, 2010.
51. KANT, Immanuel. *Filosofia da História*. SP: Centauro, 2011
52. KARIN, Karin A. Compreender Hannah Arendt. ed. Vozes Petrópolis, 2010.
53. KOURÉ, Alexandre. Études d'histoire de la pensée philosophique. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
54. KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras*. Rio de Janeiro, 2002.
55. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
56. LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003, 2ª ed. revista e ampliada.
57. LALANDE, André. *Vocabulário técnico de crítico de filosofia*. 3º ed SP: Martins Fontes, 1999.
58. LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Elizana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
59. LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. SP: Loyola, 2009.
60. RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. 1ª ed.- SP: WMF, 2014
61. RICOEUR, Paul. Em torno ao político: leituras 1. Trad. Marcelo Perini. São Paulo, 1995.
62. SOKOLOWISKI, Robert. Introdução à fenomenologia. Robert Sokolowski. São Paulo: Loyola, 2000.
63. SOUKI, Nádia. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
64. YOUNG-BRUEHL, *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad: Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
65. TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
66. TOURRAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.
67. WATSON, David. *Hannah Arendt (col. Mestres do pensamento)*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
68. VALE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações*. São Paulo: UNESP, 2005.
69. WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
70. WILLIAMS, Thomas et al. *Duns Scotus*. Ideias e Letras, SP: 2013.
71. WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. SP: ed. É Realizações, 2012.

