

Antonio Augusto Nogueira Matias

**RECEPÇÃO DOS CONCEITOS AGOSTINIANOS DE
LIBERDADE E NASCIMENTO NA OBRA DE HANNAH ARENDT**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Profº. Dr. Élio Estanislau Gasda

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Antonio Augusto Nogueira Matias

**RECEPÇÃO DOS CONCEITOS AGOSTINIANOS DE
LIBERDADE E NASCIMENTO NA OBRA DE HANNAH ARENDT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

M433r Matias, Antonio Augusto Nogueira.
Recepção dos conceitos agostinianos de liberdade e
nascimento na obra de Hannah Arendt / Antonio Augusto
Nogueira Matias. - Belo Horizonte, 2016.
192 f.

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda
Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia. 2. Política. 3. Liberdade. 4. Nascimento. 5.
Vaticano II. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título
CDU 186.1

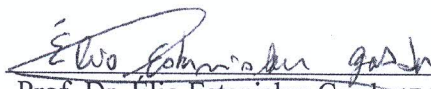
Antonio Augusto Nogueira Matias

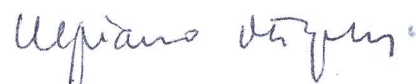
**RECEPÇÃO DOS CONCEITOS AGOSTINIANOS DE LIBERDADE E
NASCIMENTO NA OBRA DE HANNAH ARENDT**


Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

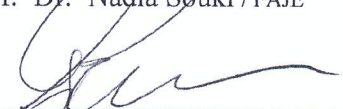
Belo Horizonte, 22 de setembro de 2016.

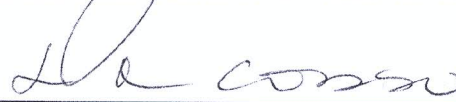
COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE


Prof.^a Dr.^a Nádia Souki / FAJE


Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera / UFMG


Prof.^a Dr.^a Sílvia Maria de Contaldo / PUC-Minas

Dedico essa tese à Aurilene e à Ana Laura – grandes amores da minha vida.

Aos meus pais Jairo e Terezinha

Aos meus irmãos

Agradecimentos

A Deus que nos faz avançar na vida e na fé.

À FAJE pela excelência e qualidade de ensino.

Ao meu orientador Élio Gasda pelo acompanhamento atento e inspiração das ideias

Ao Reginaldo Horta pelas longas conversas sobre o tema da minha tese e revisão do texto

Ao Francisco Hass e a Claudia pela troca de experiência do doutorado

Ao Tadeu Castelo Branco, amigo de sempre

Ao Ephigênio e Juninho

Aos amigos do Fé e Política do núcleo - FAJE: Eduardo, Ilze, Wellington, Mário,

Delmar, Isaias, Jair, Márcia, Sacramento, Ana Laura e Aurilene.

À Universidade Salgado de Oliviera – UNIVERSO - BH

Aos Colegas de trabalho da UNIVERSO - BH

Ao secretário da FAJE Bertolino pela eficiência.

Muito Obrigado!

Resumo

Esta tese tem como proposta mostrar a marcante influência do pensamento teológico de Santo Agostinho na teoria política de Hannah Arendt. Nossa autora partiu das interpretações que o bispo de Hipona fez acerca da criação do mundo e do nascimento do homem para formular a sua teoria política. Segundo o teólogo, com a criação do homem, Deus tornou possível o começo de tudo. O nascimento, no entender de Santo Agostinho é o passo subsequente da criação e não tem a intervenção de Deus. Arendt, então, percebeu que, se por meio da criação do homem houve *um começo*, por meio do nascimento do homem houve um *novo começo* e a multiplicação do gênero humano. Para Arendt é nesse mundo humano no qual habita a pluralidade dos homens, que surge a liberdade. Das concepções teológicas agostinianas de nascimento e de liberdade, Arendt cria o conceito de natalidade – novo começo – que significa a capacidade dos homens iniciarem algo novo no mundo, por meio da ação política. Com relação à liberdade, identificada no pensamento do bispo de Hipona, esta tem o mesmo significado da ação. A filósofa partirá dos conceitos agostinianos de nascimento e de liberdade para propor um novo modelo político de compreensão da realidade. Ela também considera que as teorias políticas dos séculos XVII e XVIII tornaram-se insuficientes para compreender o conteúdo político do século XX. A proposta política de Arendt aproxima-se da proposta da ação da Igreja e pode ser um referencial para o modo de agir do cristão no mundo da política. Destacamos os sinais de natalidade – novo começo – da Igreja no Concílio Vaticano II e na Conferência Episcopal de Medellín, que se abrem para o diálogo com o mundo. Embora dialogue com o mundo e reconheça como boas as ações políticas bem sucedidas na história, a Igreja sabe que é herdeira da mensagem cristã e que esta não se identifica com um partido ou uma ideologia política.

Palavras chaves: Nascimento, criação, igreja, liberdade, política.

ABSTRACT

This thesis has the purpose to show the strong influence of the theological thought of St. Augustine in political theory of Hannah Arendt. The Jewish philosopher left of the interpretations that the Bishop of Hippo made about the creation of the world and the birth of man to formulate his political theory. According to the theologian, with the creation of man, God first of all made it possible. The birth, in the opinion of St. Augustine is the next step of creation and has God's intervention. Arendt then realized that if through the creation of man was a beginning, through the man's birth was a new beginning and the multiplication of mankind. For Arendt is in this human world in which dwells the plurality of men, which comes freedom. The Augustinian theological conceptions of birth and freedom, Arendt creates the concept of birth - new beginning - meaning the ability of men start something new in the world, through political action. With regard to freedom, identified in the thought of the Bishop of Hippo, this has the same meaning of the action. The philosopher depart from the Augustinian concept of birth and freedom to propose a new political model of understanding reality. She also believes that the political theories of the seventeenth and eighteenth centuries became insufficient to understand the political content of the twentieth century. The policy proposed Arendt approaches the action of the Church of the proposal and can be a reference to the manner of the Christian in the world of politics. We highlight the birth signs - new beginning - the Church at Vatican II and the Episcopal Conference of Medellin, which is open to dialogue with the world. Although dialogue with the world and recognize how good the successful political action in history, the Church knows that is heir to the Christian message and that is not identified with a party or a political ideology.

Keywords: Birth, creation, church, freedom, politics.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Capítulo 1. Criação na obra de Deus, nascimento e liberdade	16
1. Considerações iniciais	16
2. Leitura de Santo Agostinho sobre a criação do mundo.	19
2.1. Criação do “céu e da terra”	19
2.2. Leitura hermenêutica sobre a criação.....	20
2.2.1. Confissão da criação do céu	22
2.2.2. Confissão da Trindade.	23
2.3. Leitura metafísica da criação.....	23
2.4. Síntese entre as leituras hermenêutica e metafísica da criação.....	27
2.5. Criação do tempo	28
2.5.1. Subjetividade do tempo	30
2.6. Da Criação ao declínio do homem	32
2.6.1. O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus.....	32
2.6.2. Origem da alma humana.....	36
2.6.3. Declínio do homem	40
3. Nascimento do homem.....	41
3.1. Nascimento dos primeiros homens e edificação das cidades.....	43
3.2. Nascimento dos filhos de Noé.....	45
3.3. Nascimento de Abraão e a promessa de Deus.....	45
3.4. O nascimento do Filho de Deus.....	47
3.4.1. A Cristologia do Logos	48
3.4.2. A Cristologia do Espírito	49
3.4.3. Aproximação entre a Cristologia do Logos e a Cristologia do Espírito.....	51
3.4.4. Nascimento pelo Espírito	53

4. Recepção arendtiana do conceito de nascimento de Santo Agostinho.....	53
4.1 – As atividades humanas: trabalho, obra e ação	56
4.1.1. Trabalho, obra e ação em Santo Agostinho	56
4.1.2. Trabalho, obra e ação em Hannah Arendt	58
4.2. Ação como condição humana em Santo Agostinho e Hannah Arendt	58
4.2.1. A ação no pensamento de Santo Agostinho	58
4.2.2. A ação no pensamento de Hannah Arendt	60
4.2.2.1. Liberdade como livre-arbítrio.....	61
4.2.2.2. Liberdade como ação, concepção implícita no pensamento de Santo Agostinho ..	65
4.3. Embasamento teórico do conceito de natalidade	67
4.4. Concepção antropológica de Arendt.....	71
5. Considerações finais.....	74
CAPÍTULO 2. Da Liberdade Ontológica à Liberdade Política	78
1. Considerações Iniciais	78
2. O Conceito de Liberdade Ontológica versus o Conceito de liberdade política	80
2.1. Homem exterior e homem interior.....	80
2.2. Razão superior e razão inferior	81
2.3. Vida contemplativa e vida ativa	83
3. Liberdade ontológica.....	84
3.1. Liberdade ontológica como livre-arbítrio.....	85
3.2. Santo Agostinho debate com os acadêmicos.....	89
3.2.1. Teoria da iluminação	95
3.3. Relevância da vida contemplativa na vida espiritual.	97
3.3.1. Vida espiritual nos textos bíblicos.....	97
3.3.2. A experiência espiritual de Santo Agostinho	98
4. Liberdade política.....	100
4.1. Constatação da vida ativa no pensamento arendtiano	101

4.2. Liberdade como Problema Político	106
4.2.1. Liberdade no pensamento de Thomas Hobbes.....	106
4.2.2. Liberdade no pensamento de John Locke.....	109
4.2.3. Liberdade no pensamento de Jean-Jacques Rousseau.	113
4.3. Crítica de Arendt ao conceito de soberania	115
4.3.1. Relação entre força, poder e violência.....	117
4.4. Conceito de natalidade como paradigma teórico político.	119
4.4.1. A natalidade como paradigma	121
5. Considerações Finais	125
CAPÍTULO 3. A Edificação da Cidade de Deus	127
1. Considerações iniciais	127
2. A criação do mundo pelo homem- a cultura.....	128
3. A Cidade de Deus no mundo criado pelo homem	134
3.1. A lei de Deus e a liberdade do homem interior	135
3.2. Relação entre o Cristianismo e a cultura.....	141
3.3. O conceito de Amor em Santo Agostinho	143
3.3.1. Amor como desejo	144
3.3.2. Caridade e cobiça	145
3.3.3. Amor ao próximo e a renovação da cidade de Deus.....	146
3.4. Natalidade e experiência da liberdade na polis grega	149
4 – O novo começo na Igreja com o Concílio Vaticano II	151
4.1. A vida da comunidade Política	156
5. Novo começo da Igreja na América Latina - Recepção do Concílio Vaticano II	158
5.1. Recepção do Concílio Vaticano II por Medellín.....	158
6. Breve trajetória histórica da relação entre Igreja e política	160
6.1 - Idade Antiga	161
6.2 - Idade Média	161

6.3. Idade Moderna.....	162
6.4. Perspectiva acerca da relação entre Teologia e Política na atualidade.	162
6.4.1. Reelaboração do conceito de Teologia Política	163
7. A teologia da libertação	166
7.1. Teologia da Libertação - como Teologia do Político – segundo Clodovis Boff.....	166
7.2. Teologia da Libertação como Teologia Latino-americana, segundo Ignacio de Ellacuría	173
7.3. A relação teoria e práxis na Teologia Política.....	176
7.3.1. Unidade entre a vida de ação e a vida de contemplação	178
Conclusão	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	186

Introdução

A presente tese de doutorado estuda o tema de liberdade e do nascimento na obra de Santo Agostinho e de Hannah Arendt. O objetivo desse trabalho é analisar a recepção que Hannah Arendt fez dos conceitos agostinianos de liberdade e nascimento para fundamentar sua teoria política.

Ao elaborar sua teoria política, Arendt apresenta dois conceitos: o de *natalidade*, que surge da diferença que Santo Agostinho faz entre criação e nascimento, e o de *liberdade como ação*, que surge em oposição à tradicional concepção de liberdade como *livre-arbítrio da vontade*. Esses conceitos servirão de pontos de partida para a consecução dos seguintes objetivos: a) explicar a diferença entre o conceito de nascimento de Agostinho e o conceito de natalidade arendtiano; b) analisar e estabelecer a diferença entre liberdade como livre-arbítrio da vontade e liberdade como ação política; e c) estabelecer a relação entre os conceitos de natalidade e de liberdade de ação com a ação político-pastoral da Igreja.

Para alcançar os objetivos, realizamos um estudo bibliográfico que se estrutura em três partes. A primeira se refere à análise das obras de Santo Agostinho e de Hannah Arendt. Destacamos entre os livros do santo doutor: *De civitate Dei contra paganos* (A Cidade de Deus contra os pagãos); *Confessiones* (Confissões); *De libero arbitrio* (O livre-arbítrio); *De gratia et libero arbitrio* (A Graça e a liberdade), *De Trinitate* (A Trindade). Das obras de Hannah Arendt, demos destaque à leitura dos livros: *Der Liebesbegriff Bei Augustin* (O conceito de Amor em Santo Agostinh); *Between Past and Future* (Entre o passado e o futuro); *The Human Condition* (A condição Humana) e *The origins of totalitarianism* (Origens do Totalitarismo). A segunda parte consiste na releitura dos conceitos correlatos de liberdade, nascimento, natalidade e política no pensamento de Santo Agostinho e no pensamento de Hannah Arendt, tal como realizada por comentadores contemporâneos. Por último, levantamos algumas questões que nortearam o nosso trabalho, tais como: é possível aceitar o conceito de liberdade como ação em oposição ao conceito de liberdade como livre-arbítrio ou há uma relação entre esses conceitos, uma vez que ambos têm seus princípios na concepção agostiniana? Há coerência no pensamento Hannah Arendt quando utiliza o conceito de nascimento agostiniano como fundamento da liberdade e, conseqüentemente, da ação política? A concepção de liberdade - compreendida como novo começo - implícito na

categoria de nascimento de Santo Agostinho e recepcionada por Arendt como ação política, poderia servir de uma reflexão motivadora da prática social e política da Igreja?

Estruturamos a tese em três capítulos. O primeiro capítulo tem como tema “Criação na obra de Deus, nascimento e liberdade”. Nele tratamos a diferença entre criação e nascimento e abordamos suas respectivas consequências. Por meio da criação, Deus criou o céu, a terra e tudo o que nele existe. Nesse contexto da criação, o homem foi a única espécie criada à imagem e semelhança de Deus. Santo Agostinho considera que, a partir da criação do homem, houve *um começo*: “Initium ut esset homo creatus est – “o homem foi criado para que houvesse um começo” (A CIDADE DE DEUS, XII, 20). Mas o homem não soube usufruir do privilégio de ser semelhante ao criador e apartou-se dele por meio dos pecados da desobediência e da soberba.

Distante de Deus, por meio de nascimentos sucessivos, o homem gerou outros homens e criaram um mundo humano. Dentro desse mundo humano, foram instauradas duas cidades. A Cidade dos homens e a Cidade de Deus. Diz o santo doutor: “por nascimentos e mortes sucessivas, primeiro, nasceu o cidadão desse mundo e, depois, o peregrino do século, pertencente à Cidade de Deus” (Op. cit., XV,1,2). Interpretando essas duas citações de Santo Agostinho, Arendt dirá que, se pela criação do homem houve *um começo*, com o nascimento dos homens, a partir da geração de Adão, houve um *novo começo* e foi criado um outro mundo – *o mundo humano*. Existem, portanto, para Hannah Arendt, dois mundos. Aquele criado por Deus, que é o céu e a terra e tudo o que neles há; e o criado pelos homens, que está contido dentro do mundo feito pelo criador.

É a partir da concepção de *novo começo*, que surge com o nascimento dos homens, que Arendt formula o conceito de *natalidade*. Ela entende a natalidade como uma condição humana, isto é, como uma característica que o homem construiu a partir do seu nascimento e da sua experiência no mundo. Nesse sentido, a condição humana é distinta da natureza humana. E as três atividades da natalidade – *trabalho*, que é atividade braçal que assemelha o homem ao animal, a obra (ou fabricação) que é atividade pela qual o homem transforma a natureza, e a *ação* (ou liberdade) que é atividade interpessoal dos homens no espaço político - são construções humanas, ou seja, os homens as inventam. No entanto, a liberdade de ação, além de ser considerada uma atividade da natalidade, possui seu outro fundamento na experiência política da *polis* grega.

Os conceitos de natalidade e liberdade como ação são princípios políticos que emergem da interpretação que Hannah Arendt fez do totalitarismo. Segundo a nossa autora,

esse regime se caracteriza pela privação da liberdade individual e coletiva, pela extinção do espaço público e pela negação total da ação política. Diante desse fenômeno sem precedente na história da humanidade, como foi o totalitarismo, para Hannah Arendt era necessário um novo modelo teórico político para compreendê-lo e combatê-lo. Daí, ela buscou, no conceito de nascimento agostiniano e na experiência de liberdade da *polis* grega, pressupostos com os quais pudesse fundamentar um novo paradigma de teoria política.

Desenvolvemos, ainda no primeiro capítulo, as três atividades da natalidade e mostramos, também, que foram discutidas por Santo Agostinho, embora com enfoque teológico. Por último, tratamos dos dois conceitos de liberdade que Arendt identificou em Santo Agostinho, que são a liberdade como livre-arbítrio da vontade e liberdade como ação.

O segundo capítulo tem como tema “Da liberdade Ontológica à Liberdade Política”. A liberdade ontológica está relacionada ao *livre-arbítrio da vontade*. É a concepção tradicional de liberdade. Já a liberdade política tem sua origem no conceito de *liberdade como ação*, que é uma das atividades da natalidade. Os pressupostos desses dois tipos de liberdade são dois estilos de vida. A liberdade como livre-arbítrio da vontade está fundamentada no estilo de vida contemplativa, do homem interior. O homem livre é aquele que, por meio da sua razão, avalia entre várias possibilidades e escolhe uma delas. A *liberdade como ação*, conceito que Arendt identificou em Santo Agostinho, está fundamentado no estilo da vida ativa. O homem é livre se puder agir entre seus pares no espaço público.

Nossa autora considera que o conceito de liberdade como *livre-arbítrio da vontade* influenciou a teoria de soberania dos pensadores da política moderna, tais como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Segundo ela, essa concepção de política baseada na livre vontade do homem é obsoleta. Diante disso, ela propõe uma liberdade fundamentada na natalidade e na liberdade de ação.

Hannah Arendt identifica a liberdade exclusivamente com a ação e a política. Embora a liberdade se expresse na ação, não podemos desconsiderar que a liberdade como livre-arbítrio também é liberdade. Relacionando, dialeticamente, esses dois conceitos, percebemos que a liberdade tem dois pólos. O do livre-arbítrio da vontade, que é natural do homem, e o da ação, que surge da atividade dos homens no espaço público.

O terceiro capítulo tem como tema a “Edificação da Cidade de Deus”. Iniciamos esclarecendo que a Cidade de Deus não é uma instituição, mas uma cidade mística que está em permanente luta contra a maneira de viver da sociedade criada pelo homem, que é a

Cidade dos Homens. Essas duas cidades estão inseridas nas culturas humanas. Na medida em que a Cidade de Deus se fortalece a cultura se torna melhor e vice-versa.

Racionalmente é do interesse de todos os homens viverem segundo a Cidade de Deus, ou seja, num mundo - ou em uma cultura - onde reina a harmonia, onde haja justiça social, em que os homens tenham paz. Mas nem sempre os homens seguem a sua razão e o que prevalece é uma vida ao estilo da Cidade dos Homens, marcada pela competição, pela violência, pela injustiça. Diante desses antagonismos, a própria sociedade se organiza e cria modelos teóricos para compreender a realidade – suas instituições, sejam elas sociais, sindicais, políticas – e transformá-la.

Segundo os teólogos, a Teologia é um modelo teórico ao lado das outras ciências e os cristãos devem estar presentes nas diferentes instituições. Nesse sentido, a Igreja não está alheia ao mundo no qual está inserida. Entretanto, tem a consciência de que a sua mensagem não se restringe a um poder social, político e econômico. Por esse motivo, sempre que houver violência, fome, injustiça, sofrimento é do *ethos* cristão lutar contra essas adversidades. Nesse capítulo demos um destaque à ação da Igreja no mundo contemporâneo por intermédio do Concílio Vaticano II (1962) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968). Esses dois eventos eclesiais destacaram a importância da militância política do cristão. O Vaticano II promoveu um diálogo com o mundo inteiro e Medellín, acolhendo as diretrizes do Concílio, as adaptou para a cultura latino-americana.

Capítulo 1. Criação na obra de Deus, nascimento e liberdade

1. Considerações iniciais

Este capítulo tem como objetivos, baseando-se na recepção, por Arendt, do conceito de liberdade em Santo Agostinho: estabelecer a distinção agostiniana entre a criação e o nascimento no livro do Gênesis; discutir o nascimento como condição de possibilidade de fazer surgir algo novo no mundo e apresentar o conceito arendtiano de natalidade como condição humana para a liberdade e a ação política.

O retorno de Arendt à Filosofia de Santo Agostinho, principalmente às obras “*De civitate Dei contra paganos* (A Cidade de Deus) (parte I e II), *De libero Arbítrio* (O Livre-arbítrio) e *Confessiones* (Confissões), possibilitou à autora desenvolver o conceito de natalidade e utilizá-lo como categoria para explicar a liberdade e a ação política (VATTER, 2006, p.156). Arendt parte da distinção agostiniana entre criação e nascimento para afirmar que a criação é obra de Deus e o nascimento é feito humano. Segundo o livro do Gênesis, depois que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, viu que tudo o que havia criado era bom. Mas o homem, ao romper com Deus, começou outra história e fez o mundo a sua maneira.

Hannah Arendt, fazendo uma releitura da teoria agostiniana da liberdade, descobriu, para além da concepção tradicional de liberdade como livre-arbítrio, a ideia de liberdade como ação política que nasce com o nascimento de cada ser humano. A construção do mundo à maneira humana, aliada à liberdade como ação política, é o que Arendt define como condição humana da natalidade.

O pensamento de Santo Agostinho (354-430) foi uma fonte inspiradora do pensamento de Hannah Arendt e a influenciou determinantemente na sua teoria política, desde a sua tese de doutorado – “O Conceito de Amor em Santo Agostinho” –, publicada em 1929, até seus últimos escritos, como o livro “A vida do Espírito”, publicado em 1971. Correia (2007,p.17) observa que o livro “A Condição Humana” tem como um dos personagens principais Santo Agostinho. Segundo Kampowski, o livro

“A Condição humana” marca o retorno de Santo Agostinho para uma posição de destaque em uma das obras mais importantes de Arendt. Neste livro, ela credita a Agostinho uma das suas ideias mais centrais, a ideia de que a ação é o *novo começo*

enraizado no fato da natalidade. Cada pessoa humana é capaz de fazer o novo começo pelo simples fato de nascer, só o homem é capaz de fazer o novo começo em virtude de ele ser capaz de ação (KAMPOWSKI, 2008, p.5)

Na conclusão do livro “Origens do Totalitarismo”¹, Arendt cita Agostinho: *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo” (ARENDT, 1989, p. 531). Segundo Arendt, esse começo tem o mesmo sentido de liberdade e é motivo de esperança após uma longa reflexão sobre o preconceito, o terror e a morte. As citações de Agostinho multiplicam-se em outras obras relevantes de Arendt sempre que ela trata de temas como a liberdade, a ação e a vontade.

A chave de leitura para compreendermos a recepção que Arendt faz da liberdade e do nascimento encontra-se na citação de Santo Agostinho no livro *De civitate Dei*, que diz: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*² (“portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo e, antes dele, ninguém existia”) (A CIDADE DE DEUS, XII, 20). Acerca dessa afirmação, Arendt faz duas considerações. A primeira diz respeito à palavra *começo*. Para ela, começar, agir e liberdade têm o mesmo significado: “Agir, no sentido mais geral do termo significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*: começar, ser o primeiro)” (ARENDT, 1991, p. 190). A segunda consideração refere-se à afirmação de que *o homem foi criado para que houvesse um começo*. Interpretando Santo Agostinho, Arendt considera que o homem, ao ser criado, representou um começo que é diferente do começo do mundo. Mas o homem multiplicou-se pelo nascimento e, a cada nascimento, surge a possibilidade de iniciar algo novo. O homem é, portanto, início e iniciador. “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativa e são impelidos a agir” (idem).

De modo a demonstrar a contento as idéias supracitadas dividiremos este primeiro capítulo em três tópicos, tal como exposto a seguir. No primeiro tópico, tratamos da leitura que Santo Agostinho faz da criação do mundo relatada no livro do Gênesis: “Após ter criado

¹ “Origens do Totalitarismo” trata do poder totalitário de Hitler, um acontecimento histórico sem precedente na História. Segundo Arendt, uma vez que as teorias políticas dos séculos XVII e XVIII não são suficientes para entender os tempos atuais, é preciso um novo paradigma político para compreender as relações de poder no mundo contemporâneo. A noção de natalidade, gerada a partir do conceito de nascimento em Santo Agostinho, é o ponto de partida para uma teoria política concernente ao tempo presente.

² Arendt faz essa citação de forma enfática, pelo menos, em quatro de suas publicações que tratam do tema da liberdade e da política: “A Condição Humana” (1991, p. 190); “Origens do Totalitarismo” (1991, p.531); “Entre o passado e o Futuro” (2003, p.215); “Trabalho, obra e ação” (2005, p.194).

todas as coisas, Deus viu que tudo o que Ele tinha feito era muito bom” (Gn. 1,31)³. Deus colocou o homem no jardim do Éden e o advertiu para que ele não comesse do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Mas o homem, valendo-se da sua liberdade, desobedeceu ao único interdito dado por Deus (Gn. 1,17).

No segundo tópico, abordaremos o nascimento do homem. O nascimento só pode ser compreendido no contexto do drama da criação do homem, pois, juntamente com a expulsão do paraíso (Gn. 3,23), o nascimento é consequência da desobediência a Deus. Logo depois que Adão e Eva foram banidos do paraíso, o livro do Gênesis trata do nascimento de Caim e Abel. Está escrito no Gênesis: “O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim e disse: “Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh”. Depois ela também deu à luz Abel, irmão de Caim (Gn. 4,1-2). Desses nascimentos surgiram a Cidade dos homens e a Cidade de Deus. A edificação dessas cidades representa a criação do mundo totalmente humano.

No último tópico, analisaremos a recepção que Arendt faz do conceito de nascimento agostiniano e como ela o utiliza como ponto de partida de sua teoria política. O nascimento do homem e a sua liberdade de ação no mundo representam o que Arendt chamou de natalidade.

O presente capítulo trata do tema central da tese, uma vez que no seu conteúdo podemos identificar os conceitos de nascimento e liberdade de Santo Agostinho e a recepção que Hannah Arendt faz dessas ideias agostinianas, o que comprova a hipótese do nosso trabalho. A partir desse capítulo, temos como escopo estabelecer, nos capítulos que se seguem, uma relação dialética entre a liberdade agostiniana, entendida como livre-arbítrio, e a liberdade como ação – concepção implícita no pensamento do bispo e Hipona.

Nas considerações finais, que fecham o presente capítulo, faremos uma síntese dos conceitos de nascimento e de natalidade, além de apontarmos as questões que serão abordadas nos demais capítulos.

³ As Sagradas Escrituras serão, salvo aviso, citadas a partir da tradução brasileira da Bíblia de Jerusalém (vide bibliografia).

2. Leitura de Santo Agostinho sobre a criação do mundo.

Segundo a Sagrada Escritura, passados cinco dias da criação da luz, do firmamento, da verdura – ervas, árvores e frutos –, dos luzeiros, dos seres vivos – aves e animais –, Deus criou, no sexto dia, à sua imagem e semelhança, o homem e a mulher. Segundo o livro do Gênesis, na criação de Adão, o primeiro homem, e de Eva, a primeira mulher, Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (Gn. 1,26). O texto do Gênesis conclui a narração dos seis dias da criação afirmando: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem Dele, ele criou homem e mulher” (Gn. 1,27). O homem e a mulher viviam em perfeita harmonia no paraíso criado por Deus até que, um dia, eles desobedeceram à ordem de Deus de que não deveriam comer do fruto da árvore que estava no meio do jardim (Gn. 3,1-2).

A partir do relato da criação do livro do Gênesis, Santo Agostinho interpreta diferentes elementos da criação: o “céu e a terra”; o tempo; o homem e a mulher. Depois trata da ruptura entre o homem e Deus.

2.1. Criação do “céu e da terra”

Existem duas formas de se compreender a narração da criação do céu e da terra no livro do Gênesis. A primeira é através da leitura metafísica e, a segunda, da leitura hermenêutica.

Na leitura metafísica da criação, busca-se responder à pergunta sobre o porquê do mundo, oferecendo-lhe uma resposta ontológica ou cosmológica (MARION, 2008, p.320). A leitura metafísica da criação supõe a questão de um lugar resolutivo, como a produção de um mundo e de tudo o que há nele por meio de uma causalidade eficiente⁴ (Ibid., p.324). Através

⁴ O conceito de Causa eficiente faz parte da Metafísica aristotélica. Segundo Aristóteles, quando perguntamos pela origem ou pela essência das coisas com o objetivo de querer saber “como nasceu”, “quem gerou”, “porque se desenvolve e cresce”, respondemos que há uma causa eficiente, uma força motriz que tudo move e não é movida por nada, um pai que a gerou. (REALE, 2004, p.196). Santo Tomás de Aquino nos oferece uma explicação metafísica de Deus como causa eficiente. O doutor angélico aponta a causa eficiente como a segunda via da prova da existência de Deus. No livro “História da filosofia: patrística e escolástica”, v.2, temos a tradução do texto de São Tomás sobre a

da perspectiva metafísica deduz-se a existência de um Ser supremo e criador, que está além da natureza e que a criou.

Na leitura hermenêutica, não se trata de responder à questão do porquê da existência do mundo e nem buscar um princípio ontológico para tudo o que existe. O que importa do ponto de vista hermenêutico é a consideração do poder do texto bíblico de suscitar, no ouvinte e no leitor, o desejo de compreender a si mesmo no contexto da grande criação (BOCHET, 2003).

Essas duas perspectivas são encontradas na leitura agostiniana do livro do Gênesis. No entanto há divergências entre os comentaristas das obras de Santo Agostinho acerca dessas leituras. Considerando, por exemplo, dois teóricos agostinianos, Jean-Luc Marion e Johannes Brachtendorf, o primeiro defende que Santo Agostinho faz uma leitura hermenêutica da criação, enquanto o segundo identifica em sua obra tanto uma leitura hermenêutica quanto uma leitura metafísica.

2.2. Leitura hermenêutica sobre a criação

Jean-Luc Marion (2008) sugere que haja um desprendimento da compreensão metafísica da criação para que seja realizada uma leitura hermenêutica do Gênesis. Baseando-se em Santo Agostinho, ele afirma que o lugar para a compreensão da criação do mundo é a confissão e o louvor. O bispo de Hipona confessa que Deus é o criador e o louva pela criação dizendo: “A humildade da minha língua confessa, diante da tua grandeza, que foste tu quem criou o céu e a terra, este céu que vejo, e esta terra que piso, e da qual provém a terra que levo comigo. Tu os criastes” (CONFISSÕES, XII, 2,2). A confissão de Santo

segunda via. Diz ele: “A segunda via parte da noção da causa eficiente. No mundo das coisas sensíveis nos defrontamos com a existência de uma ordem de causas eficientes. Não há caso conhecido e, na verdade, é impossível que uma coisa seja a causa eficiente de si mesma, porque para tanto deveria ser anterior a si mesma, coisa inconcebível. Ora, não é possível ir ao infinito na série das causas eficientes, porque em todas as causas eficientes ordenadas a primeira é a causa da intermédia e a intermédia é causa da última, podendo as causas intermediárias ser várias ou uma só. Ora, anular a causa significa anular o efeito. Por isso, se não houver uma causa primeira entre as causas eficientes, não haverá nem causa intermediária nem causa última. Mas, proceder ao infinito nas causas eficientes significa eliminar a causa eficiente primeira; assim não teríamos nem efeito último, nem causas eficientes intermediárias, o que, evidentemente é falso. Por isso, é necessário admitir uma primeira causa eficiente, à qual todos dão o nome de Deus” (REALE, 2005, p.223).

Agostinho é inspirada no salmista, que exclama: “Sede benditos de Iahweh, que fez o céu e a terra. O céu é o céu de Iahweh, mas a terra, ele a deu para os filhos de Adão” (Sl. 113,16).

Marion julga que não é possível ver o mundo como o céu e a terra criados por Deus e não ser, primeiramente, louvando a Deus. O louvor a Deus constitui assim a condição de possibilidade litúrgica de um reconhecimento da criatura de que Deus criou o mundo (MARION, 2008, p. 324). A esse respeito ele escreve:

Entre a criação e a resposta reina, com efeito, uma ligação recíproca e necessária que se implanta tanto no louvor, quanto numa confissão. As criaturas se descobrem primeiro dentro do louvor. Essa ideia já foi observada nos livros XII-XIII das "Confessiones", que abordam a interpretação da história da criação aberta pela confissão de louvor (Ibid. p.320-321).

Para Marion (2008), na explicação sobre a criação, Santo Agostinho não tem a pretensão de fazer um estudo cosmológico da origem das coisas, nem um relato ontológico, nem, muito menos, um relato de eventos históricos. O objetivo de Santo Agostinho é mostrar ao crente que as coisas não existem por elas mesmas, mas que um Ser supremo as criou. E o criador de todas as coisas é identificado a partir do louvor e da confissão daqueles que reconhecem na natureza e no homem as obras de Deus e o louvam por isso. Segundo Marion, nos livros XI e XII das "Confessiones", Santo Agostinho identifica três lugares diferentes de onde o homem confessa e louva a Deus. O primeiro lugar é o da confissão de que Deus criou a terra, o segundo é a confissão da criação do céu e o terceiro é o lugar da confissão da Trindade.

No primeiro capítulo do Gênesis há duas passagens que tratam da criação da terra. A primeira afirma que “no princípio Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga” (Gn. 1,1-2). Santo Agostinho, ao tratar do versículo dois do primeiro capítulo do Gênesis, ao invés de dizer que a terra estava vaga, conforme lemos na Bíblia de Jerusalém, prefere a tradução da Septuaginta, que afirma que a terra estava informe⁵. Sempre que nos referirmos a essa passagem utilizaremos a versão da Septuaginta (LXX), ou seja, a de que “a terra estava informe”.

⁵ Segundo, Marion, o bispo de Hipona prefere a versão da Septuaginta de Gênesis 1,1, que diz: “no princípio a terra era invisível e disforme – *invisibiles et incompasita* – (Gn. 1,1). (MARION. 2008, p.333).

Em Gênesis 1,9-10, temos a segunda citação sobre a criação da terra: “Deus disse: “Que as águas que estão sob o céu se reúnam numa só massa e que apareça o continente”, e assim se fez. Deus chamou ao continente *terra*.”

Para Santo Agostinho, a diferença entre a criação da terra informe e a terra continente não fica clara no livro do Gênesis. Ele considera a terra do princípio da criação como uma terra invisível e desorganizada, sem temporalidade, como uma matéria informe⁶ de onde Deus formou todas as coisas que existem na natureza. Segundo Marion (2008), para o bispo de Hipona, a criação, então, se impõe como um evento e um advento, o que significa que não aconteceu por si mesma, mas foi criada e executada por um outro, que é Deus.

2.2.1. Confissão da criação do céu

O texto da Sagrada Escritura fala da criação de um céu transcendental: “No princípio Deus criou o céu” (Gn. 1,1), e de um céu que vemos: “Deus chamou o firmamento céu”. O céu a que se refere o primeiro versículo do Gênesis não é o céu que nós conhecemos como o firmamento e Santo Agostinho relaciona o “céu” de Gênesis (1,1) com “o céu do céu” do Salmo 113 (15-16). “O céu do céu” de que fala o salmista, segundo Santo Agostinho, é uma evidência intelectual, inteligível daquele que foi criado. O bispo de Hipona assim se refere ao versículo 1 do primeiro capítulo do Gênesis:

“No princípio Deus criou o céu e a terra; a terra era invisível e informe, e as trevas cobriam o abismo”. Quando ouço, meu Deus, essas palavras da Escritura, sem precisar o dia em que o criastes, eu as interpreto do seguinte modo: a primeira é o “céu do céu”, o céu intelectual, onde compreender é conhecer tudo ao mesmo tempo e não “em parte”, não por “enigmas ou através de um espelho”, mas inteiramente em plena evidência, “face a face”. Conhecer, não ora isto ora aquilo, mas – como já dissemos – tudo simultaneamente sem as vicissitudes do tempo (CONFISSÕES, XII,13,16).

Brachtendorf diz que, na interpretação de Agostinho sobre a criação do “céu do céu” e da “terra informe”, o céu se refere ao mundo dos anjos e, a terra, à matéria, e tanto os anjos quanto a matéria foram criados ainda antes do primeiro dia e, por conseguinte, antes do tempo (BRACHTENDORF, 2008, p. 272). Mas o fato de terem sido criados antes do tempo não significa que sejam coeternos com Deus.

Marion afirma que Santo Agostinho entende o “céu do céu” como o lugar por excelência de Deus, e nele se encontram, indiferentemente, o coro dos anjos – hierarquia

⁶ Trataremos sobre a terra como matéria informe no tópico da “Leitura metafísica da criação”.

celeste –, a Igreja terrestre – hierarquia eclesiástica –, a multidão escatológica dos eleitos, o céu inteligível em que é realizada a confissão de Deus (MARION, 2008, p.338).

Santo Agostinho afirma que “o céu do céu” tem seu lugar na criatura racional e inteligente, como podemos perceber neste trecho das "Confessiones":

Nada encontro que melhor possa ser chamado de céu do céu do Senhor, senão a tua morada, criatura que contempla eternamente tuas delícias sem jamais se afastar para outra parte. Inteligência pura, unida na máxima concórdia, pelo vínculo estável da paz, aos espíritos dos santos, que são cidadãos da tua cidade, situada naquele céu que está acima do céu (CONFISSÕES, XII, 11,12).

2.2.2. Confissão da Trindade.

Segundo Marion, os três últimos livros – XI, XII e XIII – das “"Confessiones"” são conclusivos, e cada um deles faz referência a uma pessoa da Trindade. O livro XI trata da figura do Pai e do presente do passado, quando confessa que Deus fez todos os tempos antes que o tempo existisse (CONFISSÕES, XI, 13,16). O livro XII refere-se à pessoa do Filho, que retrata o presente do presente. Juntamente com o verbo coeterno, Deus fez a criatura dotada de Inteligência, sensível e corporal (CONFISSÕES, XII,17). Por último, o livro XIII trata do presente do futuro e faz referência ao Espírito Santo, que virá no momento oportuno (CONFISSÕES, XIII, 34, 49) (MARION, 2008, p. 341-342).

Segundo Marion, mesmo considerando o “céu do céu” e a “terra informe” como lugares da confissão e do louvor, para Santo Agostinho, a última instância do lugar do louvor é a Trindade, pois não “é possível louvar a Deus como Deus senão em Deus mesmo em todos os lugares e em todos os tempos. E onde estariam localizados esses lugares em locais que não fossem Deus mesmo?” (Ibid., 2008, p.342).

2.3. Leitura metafísica da criação.

Brachtendorf, mesmo percebendo uma clara hermenêutica na leitura que o nosso Teólogo faz da Sagrada Escritura, considera que o pensamento agostiniano está alinhado à metafísica antiga, principalmente à teoria das ideias platônica. No Livro X de “A República”, Platão, através de um diálogo entre Sócrates e Glauco, afirma a existência de um artesão que criou todas as coisas que existem no céu e na terra. Sócrates, ao responder à pergunta de Glauco sobre a existência de um homem hábil e maravilhoso, diz que existe um:

Artesão que de fato não é apenas capaz de fazer todas as espécies de móveis, mas também produz tudo o que brota da terra, modela todos os seres vivos, incluindo ele próprio, e, além disso, fabrica a terra, o céu, os deuses e tudo que há no céu e tudo o que há sob a terra (PLATÃO, 2000, p.322).

No decorrer do diálogo do Livro X, Platão dá a entender que o artesão é o próprio Deus. Sócrates pergunta a Glauco: “Queres então que demos a Deus o nome de criador natural desse objeto ou qualquer outro nome semelhante?”. Ao que Glauco responde: “Nada mais justo, visto que criou a natureza desse objeto e de todas as outras coisas”.

No livro X das "Confessiones", de forma semelhante a Platão, Santo Agostinho afirma que “só Deus é o verdadeiro Ser” e criador de tudo o que há no universo ⁷. Foi Deus mesmo, no diálogo com Moisés, quem disse: “Eu sou aquele que sou”. O “Sou” é imutável, mas aqueles criados por Deus são mutáveis (DE LA NATURALEZA DE BIEN CONTRA OS MANIQUEOS, VI, 19).

Segundo Brachtendorf, a hermenêutica e a metafísica caminham juntas no pensamento agostiniano:

A hermenêutica de Agostinho se distingue da moderna justamente por estar vinculada à metafísica. O intérprete deve, segundo Agostinho, poder reconhecer a verdade, em função da qual o texto é interpretado; deve poder reconhecer pelo menos sua validade, independente do texto a ser interpretado, de modo que ele disponha de um critério externo pelo qual tem de mensurar (BRACHTENDORF, 2008, p.273).

Do ponto de vista hermenêutico, como já vimos a partir das considerações de Marion, o lugar privilegiado para ler o texto da criação é o louvor e a confissão. Mas, segundo Brachtendorf, a hermenêutica não é o único ponto de partida agostiniano para ler o primeiro capítulo do Gênesis. Percebe-se claramente que há um pressuposto metafísico acerca da criação na afirmação de que “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora a terra estava vazia e vaga”.

⁷ A Introdução do livro “De la naturaleza de bien contra los maniqueos”, de Santo Agostinho, afirma que o argumento ou tese geral desse livro é contestar a tese dos Maniqueus de que existem dois princípios opostos e igualitários: o bem e o mal. Santo Agostinho rebate essa tese, afirmando que Deus é o sumo ser e o sumo bem, que tudo o que foi criado, material ou imaterial, vem de Deus. E que a bondade das criaturas consiste no modo, na beleza e na ordem (DE LA NATURALEZA DE BIEN CONTRA LOS MANIQUEOS, 1955, p.976)

A leitura metafísica de que “no princípio a terra estava invisível e disforme” implica, segundo Agostinho, que, no princípio, a terra era uma matéria informe que foi criada por Deus, quando ainda não existia coisa alguma, nem mesmo o tempo⁸. E, dessa matéria informe, Deus deu forma a todos os seres da criação. Diz ele: “Desta terra invisível e sem ordem, dessa informidade, deste quase nada, fizeste tudo aquilo de que é formado e não formado neste mundo mutável” (CONFISSÕES XII, 8,8).

Segundo Brachtendorf, Santo Agostinho interpreta o primeiro capítulo do Gênesis no sentido do hilemorfismo aristotélico⁹ (BRACHTENDORF, 2008, p. 270). No livro “De anima”, Aristóteles define o ser vivo como um ente – ser – composto de *matéria* e de *forma*, em virtude do que se diz que é algo determinado. A matéria, por sua vez, é potência, enquanto a forma é atualidade (DE ANIMA, II,1, 412^a1). Considerando o hilemorfismo, a terra informe – ou sem forma – e sem composição possibilita-nos entender que Deus, ao criar a terra, criou primeiro a matéria informe, depois a modelou e dela tirou as formas. Em outras palavras, no princípio, Deus criou a matéria – o que Aristóteles classificou como algo indeterminado e definiu como potência – e somente depois Deus deu forma à matéria –, ou seja, determinou e atualizou a matéria ao criar seres vivos. Assim, a compreensão de Agostinho assemelha-se àquela de Aristóteles, uma vez que ambos consideram todos os seres vivos como compostos de matéria e forma, de corpo e alma.

O autor do Gênesis que, supostamente, para o santo doutor, foi Moisés, ao dizer que a terra, no princípio de tudo, era “invisível”, “disforme” e um “abismo” escuro, exprime de maneira figurada a doutrina da metafísica da matéria pura (BRACHTENDORF, 2008, p.270).

Brachtendorf, ao comentar o livro XII das "Confessiones", afirma que, “na segunda parte do décimo segundo livro, Santo Agostinho justifica sua exegese metafísica contra os críticos que objetam que esses conceitos platônicos não estiveram de modo algum na intenção de Moisés” (Ibid., p.270). Mas, o principal filósofo da Patrística não se considera “o dono da verdade” no que diz respeito a sua interpretação sobre Gênesis (1,1) e, no livro das "Confessiones" (XII, 28,39), elenca as diferentes interpretações que existiam na sua época sobre a criação do mundo. Mas é importante notar que as interpretações não se contradizem e

⁸ Para Brachtendorf, a criação da terra, isto é, da matéria, acontece, na interpretação de Agostinho, ainda antes do primeiro dia e, portanto, antes do tempo (BRACHTENDORF, 2008, p.273).

⁹ A palavra “Hilemorfismo” é composta do vocábulo grego *hylé*, que significa matéria, e do vocábulo *morphê*, que significa forma. Hilemorfismo metafísico é a teoria segundo a qual a essência dos corpos é resultante da união de dois princípios, a matéria e a forma.

nem causam dano à compreensão da Sagrada Escritura. Pelo contrário, tais interpretações até se complementam, pois as posições diferentes apontam para um princípio criador, como podemos notar na afirmação do próprio doutor da Igreja:

De fato, quando lêem ou escutam essas tuas palavras, ó Deus eterno, eles sabem, que todo o tempo, passado e futuro, é dominado por tua eterna e estável permanência e que, no entanto, não existe criatura alguma temporal que não tenha sido criada por ti. Que a tua vontade – que é uma contigo – tudo criou, sem que tenha ocorrido nela mudança alguma ou decisão que anteriormente não existia (CONFISSÕES, XII, 28,38).

Após considerar que há uma convergência com relação à compreensão de que Deus é o autor de toda a criação, Santo Agostinho elenca as diferentes interpretações sobre a afirmação de que *no princípio Deus criou*. Segundo ele, alguns sabem que Deus fez o mundo tirando-o de uma matéria informe e diferente da substância divina e estes veem que todas as obras de Deus são muito boas. Outros entendem o princípio como exórdio da criação e tomam a expressão *no princípio Deus criou* como *Deus criou primeiramente*. Há os que creem que o céu e a terra sejam simplesmente nomes dados à matéria criável do céu e da terra. Outros ainda, e Santo Agostinho está nesse grupo, sustentam que o nome *céu* designa uma entidade formada e espiritual e o nome *terra* quer dizer uma matéria informe, sem nenhum aspecto e corpórea. Sobre a terra de Gênesis 1,1, ele escreve:

Não ensinaste, Senhor, a esta alma que te fala, não me ensinaste, Senhor, que antes de esta matéria informe receber de ti forma e ordem, nada existia, nem cor, nem figura, nem corpo, nem espírito? Não era, porém, um nada absoluto. Era apenas a massa informe, sem nenhuma aparência exterior (Ibid., XII,3,3).

Santo Agostinho, frente a essas diversas compreensões, afirma que não há acordo quanto à passagem que trata da criação do céu e da terra (Ibid., XII, 28,39) e exorta: “Cuidado, portanto, para não nos elevarmos orgulhosamente um contra o outro a respeito das Escrituras” (Ibid., XII, 24,33). Para ele, mesmo se o próprio Moisés – suposto autor do livro do Gênesis – nos aparecesse e nos comunicasse o seu pensamento, nem assim o compreenderíamos, mas acreditaríamos nele (Ibid., XII, 24,33).

No hilemorfismo expresso no primeiro capítulo do Gênesis, a matéria antecipa-se à forma. Com o objetivo de explicar a relação entre matéria e forma, o bispo de Hipona aponta três exemplos em que a matéria é anterior ao que dela se forma. O primeiro diz

respeito à constatação de que a flor antecede o fruto. Na intenção, o fruto vem antes da flor, mas, quanto à origem, a flor vem primeiro. O segundo exemplo afirma que o som é a matéria e o canto é a forma. Ou seja, que “o som recebe uma forma para ser canto”. O terceiro diz respeito à obra humana¹⁰, segundo a qual o homem toma a madeira para fabricar uma arca, ou com a prata ele faz um vaso (Ibid., XII, 29,40). Com esses exemplos, Santo Agostinho pretende alertar que a matéria do universo foi feita antes - e chamada de terra ou matéria informe - e dessa matéria surgiram todas as formas que compõem o universo.

2.4. Síntese entre as leituras hermenêutica e metafísica da criação

Encontramos em Santo Agostinho duas leituras sobre a criação do céu e da terra no primeiro capítulo do Gênesis. Por um lado, há a perspectiva metafísica – do crente –, que, aceitando a autoridade de Moisés, considera verdade que um Ser supremo criou o céu e a terra e tudo o mais que neles existem, conforme está relatado na Sagrada Escritura. Por outro, há a perspectiva hermenêutica – daquele que pensa – que busca o fundamento e a explicação racional do relato da criação. Brachtendorf, ao se referir a essas duas posturas diante da Sagrada Escritura, afirma que, para o Santo Doutor da Igreja, as verdades metafísicas podem ser descobertas pela leitura do Gênesis, mas a sua fundamentação não ocorre pela crença na autoridade de um testemunho da revelação, mas pela faculdade cognitiva da razão, que é inerente a todo homem (BRACHTENDORF, 2008, p.277). O relato da criação, da forma como descrito por Moisés, faz com que qualquer criança compreenda pela fé que Deus criou o mundo. Mas, para Santo Agostinho, somente a perspectiva metafísica da criação não satisfaz, sendo preciso, também, uma verdade objetiva, teológica, do que é dito no Gênesis. Segundo Brachtendorf,

a verdade objetiva do dito, que também é acessível independentemente do texto de Moisés e compreensível pela razão, está em primeiro lugar para Agostinho. A autoridade da Escritura Sagrada fornece a garantia, segundo Agostinho, de que Moisés fundamentalmente não se afasta da verdade (Idem).

¹⁰ Hannah Arendt classifica a obra ou fabricação como uma das condições humanas da natalidade, ao lado do trabalho e da ação política. Essa discussão será feita no tópico que trata da recepção do conceito agostiniano nascimento.

Segundo o autor do livro das "Confessiones", nem a fé nem a razão seriam capazes de compreender a criação, se Deus mesmo não a revelasse aos homens. Não é o homem o ponto de partida para entender Deus, é Deus que se faz compreensível ao homem. Confessa Santo Agostinho: "Também me disseste, Senhor, com voz forte aos ouvidos da alma, que todas as naturezas e substâncias que não são o que és, mas que existem, foram criadas por ti" (CONFISSÕES, XII, 11,11).

Depois da criação do céu e da terra (Gn.1,1), Deus criou o tempo e o homem. E Deus fez o homem a sua imagem e semelhança, deu-lhe a inteligência e é somente através dela que se pode chegar a Deus.

2.5. Criação do tempo

No primeiro dia da criação, Deus disse: "Haja luz e a luz foi feita". No segundo dia, Deus disse: "Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas". A esse firmamento Deus chamou de céu (Gn. 1,6-7). No terceiro dia, Deus disse: "Que as águas que estão sob o céu se reúnam numa só massa e que apareça o continente". Deus chamou o continente de *terra* e, à massa das águas, de *mares* (Gn. 1,9-10). Como já vimos, Santo Agostinho distingue a afirmação de Gênesis (1,1) – "No princípio, Deus criou o céu e a terra" –, da criação do céu e da terra como firmamentos (Gn. 1,6-10).

O céu e a terra, e tudo o que nela habita, foram feitos quando apenas Deus e nada mais existia (CONFISSÕES, XII,7,7). Primeiro Deus criou a terra – matéria informe e invisível –, e, dessa terra – matéria – fez surgir tudo o que existe no universo. Mas Santo Agostinho questiona se tudo o que foi criado é da mesma substância de Deus. Segundo Étienne Gilson, o bispo de Hipona, ao se perguntar sobre a origem da criação, responde afirmando que a criação é *ex nihilo* – feita do nada. O mundo não existia antes de ser criado e não foi criado da mesma substância de Deus¹¹ (GILSON, 2010, p.357), como podemos observar no livro XII das "Confessiones":

Fizeste o céu e a terra, mas não da tua substância, pois assim teriam sido iguais ao teu Filho Unigênito, e portanto, iguais também a ti. E não seria absolutamente justo que fosse igual a ti aquilo que não veio de ti. De onde pudesse criar, Ó Deus, Trindade Una e Unidade trina. Por isso, criaste do nada o céu e a terra (CONFISSÕES, XII,7,7).

¹¹ Desenvolveremos o tema da criação *ex nihilo* e aprofundaremos o tema de que o homem não é da mesma substância de Deus no tópico 2.2.1 deste texto, que trata da origem da alma humana.

Santo Agostinho defende que, juntamente com o início da criação, ou seja, com a criação da luz (Gn. 1,3), foi criado, também, o tempo. O mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo (A CIDADE DE DEUS, XI, 6). Não existia tempo algum antes da criação (CONFISSÕES XI, 30,40). O santo doutor da Igreja tenta desfazer a ideia de um tempo anterior à existência do mundo, como defendiam os maniqueus¹², afirmando que foi Deus quem criou todos os tempos e existiu antes de todos os tempos, pois não existia tempo quando não havia tempo (CONFISSÕES XI,13,16).

Podemos melhor entender o tempo se partirmos da distinção e da relação que Santo Agostinho estabelece, em seus diferentes textos, entre tempo e eternidade. O tempo, segundo ele, “não existe sem alguma modalidade mutável e na eternidade não há mutação alguma” (A CIDADE DE DEUS XI,6). Isso quer dizer que o tempo significa mudança, movimento, transformação, e somente passa a ser contado no primeiro dia da criação, quando a Sagrada Escritura nos mostra a contagem dos dias. Quando a terra era invisível e informe¹³ (Gn. 1,1), ainda não havia tempo. A esse respeito diz Santo Agostinho: “Por isso, o Espírito, mestre do teu servo Moisés, quando lembra que fizeste *no princípio o céu e a terra*, não fala de tempos nem fala de dias” (CONFISSÕES, XII, 9,9). Com efeito, à medida que Deus foi modelando a matéria e dando forma às criaturas, o tempo passou a existir e a ser contado. A eternidade antecede o tempo – não teve início e não terá fim. A eternidade é sempre presente. Deus é eterno porque precede todo o passado. Ele é a eternidade sempre presente e domina todo o futuro (CONFISSÕES XI,7,).

Compreenderá então que a duração do tempo só será longa porque composta de muitos movimentos passageiros que não podem alongar-se simultaneamente. Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Verá então que o passado é compelido pelo futuro, que o futuro nasce do passado, que o passado e o futuro têm suas origens e existências naquele que é sempre presente (CONFISSÕES XI, 11,13).

¹² Os maniqueus perguntavam: o que Deus fazia antes de criar o céu e a terra, se o mundo não é eterno? Com relação a essa questão, Agostinho, de forma irônica, disse que não iria responder que “Deus preparava o inferno para aqueles que perscrutam estes profundos mistérios” (CONFISSÕES XI, 12,14). Segundo Santo Agostinho, “Dizer: *Nunca tinha feito nada*, será talvez o mesmo que dizer: Não tinha feito nada em tempo algum? Compreendam portanto que não existe tempo algum antes da criação, e deixem de dizer frivolidades como essa” (CONFISSÕES XI, 30,40).

¹³ Santo Agostinho afirma que “Quanto à amorfia da terra que é a ‘terra invisível’ e informe, não foi contada entre os dias. De fato, onde não existe forma nem ordem, nada vem e nada passa; e onde tal não se dá, não existem certamente nem dias nem sucessão de espaços e tempos”(CONFISSÕES, XII, 9,9)

2.5.1. Subjetividade do tempo

O texto agostiniano sobre a explicação do tempo no livro das "Confessiones" é um dos mais conhecidos da história da Filosofia. Ao tratar do *tempo*, ele indaga: "O que é o tempo?" E responde: "Se não me perguntam o que é o tempo, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta não sei" (CONFISSÕES, XI,14,17). Mas Santo Agostinho, embora tenha dificuldade de conceituar o tempo, faz uma reflexão a partir daquilo que ele considera passado, presente e futuro. O passado não existe materialmente, mas na memória – que é uma das faculdades da mente –, e o futuro é o que está por vir e ele só existe enquanto espera. Somente o presente existe enquanto dura.

Nas palavras do próprio doutor da Igreja temos:

Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória, o presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera. Se me é permitido falar assim, direi que vejo e admito três tempos, e três tempos existem (CONFISSÕES XI, 20,26).

Segundo Santo Agostinho, o tempo é medido pelo espírito¹⁴. Diz ele: "É em ti meu espírito, que eu meço o tempo" (CONFISSÕES XI, 27,36). Nesse sentido, o tempo é produto da alma humana. Essa concepção agostiniana de tempo contrapõe-se à concepção do tempo como algo exterior ao homem. No livro XI das "Confessiones", Santo Agostinho afirma que discordou de um homem instruído: "Ouvi um homem¹⁵ instruído dizer que o tempo nada mais é do que movimento do sol, das estrelas. Mas discordei dele" (Ibid., 23,29). Para o bispo de Hipona, o movimento não é sinônimo de tempo. O tempo está na alma, que percebe o movimento do corpo. Sem a percepção da alma não há tempo. Marion (2008) entende que o tempo na concepção agostiniana está relacionado à mente, ao espírito, à alma racional ou mesmo ao entendimento. Nesse sentido, o tempo não é uma propriedade do mundo externo, mas se manifesta no próprio homem enquanto individualidade. O homem –

¹⁴ Espírito, mente e alma têm o mesmo significado para Santo Agostinho quando se refere à faculdade que mede o tempo.

¹⁵ A nota de pé de página do livro "CONFISSÕES" (1997, p.351) retrata que "não se sabe a quem Agostinho quer aludir em particular; a opinião citada é dos filósofos pitagóricos: Platão, Aristóteles, Filon e outros".

“o eu sou” – não está somente dentro ou com o tempo, mas ele é o próprio tempo (MARION, 2008, p. 297).

Com a finalidade de ilustrar que o tempo, na concepção agostiniana, não é movimento, mas está na alma humana, citaremos dois exemplos

O primeiro exemplo trata da relação entre o movimento dos astros e o movimento da roda do oleiro. Santo Agostinho pergunta: “Se os astros parassem e a roda do oleiro continuasse a mover-se, deixaria de existir o tempo para medirmos a volta dela?” (CONFISSÕES, XI, 23,29). É a mente que mede as voltas da roda e de termina se essas voltas são mais longas ou mais curtas ou se a roda se move mais devagar ou mais depressa. “Em conclusão, o tempo não é movimento dos corpos” (CONFISSÕES, XI, 24,31).

O segundo refere-se à leitura de poemas. O que conta na medida do tempo na leitura do poema não é seu tamanho, se o poema é composto de versos longos ou de versos curtos, se são muitos versos ou pouco versos. Na leitura do verso, o que importa, na medida do tempo, é a extensão do verso, ou seja, a duração da sua leitura. Isso porque um verso breve pode ser recitado lentamente enquanto um verso longo pode ser recitado rapidamente. Assim, pode acontecer que um verso breve dure mais, se for recitado pausadamente, do que um verso longo recitado apressadamente. Santo Agostinho conclui, a partir desse exemplo, que o tempo “nada mais é do que extensão” (Ibid., 26,33).

Segundo Brachtendorf (2008, p.239), Santo Agostinho parece ter antecipado a tese de Kant segundo a qual o tempo não é uma propriedade do mundo, mas da percepção que temos do mundo, e que ele não existe objetivamente na natureza, mas é construído pela subjetividade do espírito. No livro “Crítica da Razão Pura”, Kant considera o tempo como uma forma *a priori* do sujeito, uma vez que este encontra no interior da mente, e não fora dela (KANT, 1987, p. 44). Temos, portanto, que estar de acordo com Brachtendorf quando afirma que “Agostinho teria sido, então, o primeiro a desenvolver um conceito de tempo subjetivo na história da filosofia” (BRACHTENDORF, 2008, p. 239) e que, bem antes da síntese kantiana do conhecimento que tem como uma das formas *a priori* o tempo¹⁶, Santo Agostinho já tinha formulado o conceito de tempo como uma propriedade *a priori* da mente humana (Ibid., p.239).

¹⁶ Para Kant são duas as formas *a priori* do conhecimento: espaço e o tempo. “Ver-se-á que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, espaço e tempo” (KANT, 1987, p.40).

2.6. Da Criação ao declínio do homem

Na contagem de tempo da criação, o homem foi criado no sexto dia. Assim como todos os animais, o homem foi feito da terra ou da matéria informe, mas Deus o beneficiou com a sua imagem, dando-lhe uma alma. Diz Santo Agostinho acerca da origem do homem:

Com efeito, este mesmo texto que diz que Deus modelou o homem do limo da terra, diz também que modelou da terra os animais do campo, quando, com as aves do céu, conduziu-os a Adão para ver como os chamaria. Assim está escrito: “Deus modelou então, da terra todas as feras (Gn.1,25). Portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto senão que foi criado à imagem e semelhança de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, VI, 12,22).

O homem é semelhante a todas as espécies vivas, porquanto seu corpo foi modelado da terra, mas diferencia-se de todas elas, porque recebeu do criador a inteligência e foi dotado, também, da vontade de escolha. A má utilização de sua liberdade de escolha fez com que o homem abdicasse da companhia de Deus e trilha-se um caminho próprio.

2.6.1. O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus

Para o senso comum, quando se trata da criação do homem, a primeira ideia que temos é que o homem é semelhante a Deus no aspecto físico. As obras de arte, principalmente as pinturas, representam Deus com o corpo masculino, um senhor de cabelos brancos e de postura imponente. Como exemplo dessa influência das artes, podemos citar a obra “A Criação de Adão” (1508-1512), de Michelangelo. A cena representa o instante singular da criação do homem.

Ao tratar do texto da Escritura que afirma que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (Gn. 1,26), Santo Agostinho afirma que o que se assemelha a Deus não é o corpo¹⁷, mas a alma: “quanto à alma o homem foi criado à imagem de Deus (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, X 3,4). Para estabelecer a diferença entre a criação do corpo e a criação da alma, Agostinho distingue os vocábulos *formou* e *fez*. Quando Agostinho diz “Deus formou o homem com o limo da terra” (Gn. 2,7), o termo *formou* diz respeito à criação do corpo do

¹⁷ “O homem foi criado à imagem de Deus, porque não foi nas linhas corporais, mas em certa forma inteligível da mente iluminada (COMENTÁRIO AO GÊNESES, III,20,31).

homem. Quando o texto diz “Deus fez o homem à sua imagem” (Gn. 1,26), o termo *fez* refere-se à criação da alma (COMENTÁRIO AO GÊNESIS III, 22,34).

Não somente o homem, mas a mulher, também, foi criada à imagem de Deus. Diz a Escritura: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn. 1,27). Essa passagem mostra que a mulher não está excluída da abrangência da imagem de Deus e nos diz que a natureza humana, enquanto tal, foi criada à imagem de Deus e que se compõe dos dois sexos – diferentemente do que muitos possam pensar, inclusive o apóstolo Paulo (A TRINDADE XII, 7,10). No seu livro “De Genesi ad litteram (Comentário ao Gênesis), Agostinho escreve, como podemos ver na citação que se segue, que tanto a alma do homem quanto a alma da mulher são imagens de Deus e é somente no corpo que se inscreve a diferença de gênero.

É certo que Deus fez o homem no sexto dia à sua imagem, quando foi dito: *homem e mulher ele os fez* (Gn.1,27). Pela primeira sentença, na qual se faz menção da imagem de Deus, interpretamos a criação quanto à alma; na outra que mostrou diferença de sexo, interpretamos a criação do corpo (COMENTÁRIO AO GÊNESIS X, 2,3).

Essa concepção de Agostinho de que a mulher também é imagem de Deus se opõe à visão do apóstolo Paulo e assemelha-se à visão de Mateus. “O apóstolo Paulo diz que somente o homem é imagem e glória de Deus, e que a *mulher*, continua ele, *é glória do homem*” (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, III, 22,34). Paulo afirma que a mulher foi criada do homem, mas depois atenua essa dependência feminina na primeira carta que escreve aos Coríntios, afirmando que “nem o varão é sem a mulher, nem a mulher é sem o varão” (Cor.11,7-12). Mateus, referindo-se ao Gênesis (1,27), afirma a igualdade entre homens e mulheres quando diz: “Não tendes lido que quem criou o homem desde o princípio fê-los macho e fêmea?” (Mt. 19,4).

O bispo de Hipona observa também que, quando Deus criou as obras até o sexto dia, utilizou a expressão *faça-se*, mas, quando criou o homem, disse *façamos o homem à nossa imagem e semelhança*, ou seja, para insinuar, por assim dizer, a pluralidade¹⁸ das pessoas, considerando o Pai, o Filho e o Espírito Santo (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, III,19,29,). Para Santo Agostinho, assim como a Trindade é plural, os homens também o são. Ele percebe a pluralidade da Trindade a partir da afirmação *façamos o homem* e nos mostra a

¹⁸ A pluralidade é uma das condições humanas da natalidade. Pluralidade, segundo Arendt, significa que uma pessoa só existe na relação com as outras. Trataremos desse assunto no tópico 4.2.2 .

pluralidade dos homens, tendo como ponto de partida o Gênesis 1,28: “Ele os fez e os abençoou” (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, III, 22,34).

Nosso autor faz duas analogias da Trindade com relação à afirmação *façamos o homem à nossa imagem e semelhança*. A primeira analogia trata da relação da Trindade com a criatura humana. Mas Agostinho já adianta que essa analogia é imperfeita. Diz ele: “Vamos nos referir agora à imagem imperfeita, ou seja da criatura humana”¹⁹ (A TRINDADE, IX, 2,2). Quando amamos algo, encontramos três realidades a partir desse amor: *o que ama, o que é amado e o próprio amor*. Para existir o amor é necessário existir o amado. O amor se dá apenas na relação. O homem não pode amar somente a si, pois lhe falta o terceiro elemento. O amor não pode ser amado a não ser amando alguma coisa. “Onde nada é amado, não existe amor algum” (A TRINDADE IX, 2,2). Segundo Nair de Oliveira

A primeira relação que Agostinho retira em sua reflexão na busca de uma imagem da trindade no interior do homem é a do amor: *Cum aliquid amo, tria sunt: ego, et quod amo et ipse amor... Tria ergo sunt: amans et quo amatur et amor*. Mas, essa tríade de amor entre mim e algo que amo, ou entre duas pessoas amigas não o satisfará, por que não exprime a identidade de essência entre o amante e o amado (OLIVEIRA, 2008, p. 624)

Agostinho, descartando essa comparação entre o amor e a Trindade, procede a sua busca e faz uma segunda analogia da Trindade com a alma humana, encontrando na mente a imagem adequada da Trindade:

Eliminemos desta consideração os outros muitos elementos constitutivos do homem e consideremos somente a alma, a fim de encontrarmos com clareza o que estamos procurando a respeito dessa investigação conforme a nossa capacidade (A TRINDADE, IX, 2.2).

A alma ou a mente²⁰ do homem é a imagem da Trindade (A TRINDADE, XV, 3,5), e a mente humana é um modelo que temos para entendê-la. Na mente – ou alma – encontra-se uma certa trindade: “Memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, e nem são três almas, mas uma alma, conseqüentemente não são três substâncias, mas uma só” (A TRINDADE, X,11,18). Pode-se entender a trindade da mente, segundo Agostinho, compreendendo a relação das três faculdades que a compõem. A memória é a faculdade que

¹⁹ Quando se refere à criatura humana, Agostinho se refere ao corpo criado e não à alma humana. Segundo ele, Deus criou primeiro o corpo e só depois deu-lhe a alma. Isso é o que diferenciou os homens das outras criaturas e espécies.

²⁰ Nesta explicação da alma como imagem da Trindade, Santo Agostinho identifica a alma à mente humana. Em outros textos, como veremos a seguir, Santo Agostinho considera a mente como uma das faculdades da alma.

recebe as informações e as armazena. A inteligência (ou pensamento) reproduz a imagem formada na memória e, quando pensamos, recordamos aquilo que está na memória. A vontade liga a memória ao pensamento, uma vez que não existiria pensamento se não houvesse vontade de recordar. Mas não poderíamos recordar se não houvesse na memória aquilo de que queremos nos lembrar (A TRINDADE, XIV, 6,8b; XI,7,11-12). Santo Agostinho dá um exemplo da unidade das três faculdades da mente na citação que segue:

Com efeito, já dissemos que uma pessoa conhece as letras, embora pense habitualmente entre outras coisas que não as letras. E esses dois conhecimentos: o que gera e o que é gerado unem-se por um terceiro termo: que nada mais é senão a vontade, procurando ou possuindo algo como objeto de gozo. É pois, ainda por esses três termos que cremos se insinuar a trindade da alma: memória, inteligência e vontade (A TRINDADE, XIV, 6,8b).

O homem, imagem de Deus, destaca-se de todas as outras espécies criadas por possuir uma alma. Santo Agostinho afirma que a alma, como imagem e semelhança de Deus, é o que eleva o homem acima de todos os outros animais. Com o objetivo de diferenciar a alma humana da alma irracional dos animais, nosso autor chama de *animus* a alma racional.

Assim como tudo o mais que se possa dizer da alma racional ou inteligente e que dizia respeito à realidade denominada mente ou *animus*. Com esse termo, alguns autores latinos, conforme seu modelo de expressão, diferenciam a realidade que no homem é o que há de mais nobre – não existente no animal –, daquela alma que é comum no irracional (A TRINDADE XV, 1,1).

O bispo de Hipona, ao descartar a analogia do amor como a imagem da Trindade e privilegiar a analogia da mente como imagem do Deus trino, dá-nos a entender uma dualidade entre corpo e alma, pois divide o homem em interior – a sua mente ou alma – e exterior – toda a sua dimensão corpórea. A analogia do amor implica muito mais do que interioridade, exige relação entre duas pessoas, tanto a sua dimensão interior quanto exterior. Já a analogia da mente explicita uma dualidade entre corpo e alma, mostrando a superioridade da alma. Essa teoria dualista do homem foi superada tanto pela Antropologia moderna quanto pela Teologia contemporânea. A analogia da Trindade com a mente dá-nos, também, a ideia de que o homem não necessita do outro para se completar e que apenas a sua relação com Deus é suficiente para fazê-lo se sentir pleno.

Embora Agostinho desconsidere a analogia da Trindade como o amor, essa analogia é preciosa como conceito do amor e fundamental para compreender que o amor consiste na relação de afeto das pessoas entre si e das pessoas com as coisas. O homem não se compreenderia sem o amor ao outro. As três realidades do amor – o que ama, o que é amado e o próprio amor – implicam dizer que o amor se dá na pluralidade, e, portanto, não há um amor de si mesmo. O homem que ama, ama o outro e o mundo. Mas o amor que devotamos ao nosso semelhante não pode ser maior do que o amor a Deus, pois o homem não pode amar mais às criaturas do que ao criador. É mandamento de Deus: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”. Não amamos a Deus somente pela mente, imagem preferida de Agostinho para a compreensão da Trindade, mas por intermédio dos outros. “Como podemos amar a Deus que não vemos se não amamos ao próximo que vemos?”

2.6.2. Origem da alma humana

Após termos tratado da alma como imagem de Deus, trataremos neste tópico da origem da alma²¹. A questão principal de Santo Agostinho é se a alma dos homens provinha do primeiro homem ou se cada homem recebia a sua alma de Deus sem a mediação da transmissão humana. Na obra *De natura et origine animae* Santo Agostinho estabelece a distinção entre a alma de Adão e a alma dos descendentes do primeiro homem criado. Quanto à alma de Adão, para Santo Agostinho é certo que ela foi criada diretamente por Deus. Mas Santo Agostinho tem dúvida quanto à origem da alma dos descendentes de Adão, como podemos perceber nesta afirmação:

Os testemunhos divinos não podem solucionar esta dúvida. Eles dizem que nossas almas foram dadas, criadas e formadas por Deus. Entretanto, não dizem como foram feitas: se mediante um novo sopro ou por transmissão dos pais (DEL ALMA Y SU ORIGEN, IV,11,15).

²¹“A origem da alma foi um problema que preocupou e atormentou Santo Agostinho durante toda a sua vida. Ele certamente conhecia a doutrina platônica segundo a qual a alma é superior ao corpo, assim como conhecia os atributos daquela: simplicidade, espiritualidade, imortalidade e sua capacidade de ser elevada à ordem sobrenatural da graça. Mas, a origem da alma sempre constitui para Santo Agostinho um problema” (DEL ALMA Y SU ORIGEN, Introdução p.763).

A dúvida de Santo Agostinho foi alvo de crítica de um certo Vicente Victor e rendeu um longo debate acerca da origem da alma dos homens. Na introdução do livro *De natura et origine animae*, temos a seguinte afirmação:

Nas retratações (I. II,c.XLVI PL,t.XXXII, col. 653) Santo Agostinho nos deixou resumidamente seu juízo acerca dessa obra²²: “Por aquele tempo, um certo Vicente Victor, da Mauritania Cesariense, falou na casa de um presbítero espanhol chamado Pedro, que havia uma passagem na qual eu confessava, a propósito da origem das almas, que eu não sabia se a alma provinham do primeiro homem, propagando-se mediante a geração, ou se cada homem recebia a sua alma sem a transmissão por geração. Porém eu afirmava que a alma é espírito e não corpo” (DEL ALMA Y SU ORIGEN, 1951, p. 767 - Introdução).

Logo no primeiro livro da obra *De natura et origine animae*, Santo Agostinho deixa claro que as almas dos descendentes de Adão não são dadas por Deus, mas transmitidas através da geração. Diz Santo Agostinho:

É certamente Deus quem dá, porém, todavia cabe perguntar de que princípio faz sair o que dá: se é mediante um novo sopro ou se é mediante a geração. Com toda propriedade se diz que é Deus quem nos dá a substância da carne, mas ele nos dá mediante a geração (DEL ALMA Y SU ORIGEN I,17,28).

Além de discutir sobre a origem da alma dos homens, Santo Agostinho rebate a outras três afirmações equivocadas de Vicente Victor acerca da alma, que não condizem com a doutrina católica. São elas: que a alma é da mesma substância de Deus (DEL ALMA Y SU ORIGEN, I,4,4), que a nossa alma não é espírito, mas corpo (Idib., I,5,5) e que as crianças não precisam ser batizadas uma vez que elas não têm o pecado original (Idib., I, 9,11). Santo Agostinho respondeu a esses quatro pontos defendidos por seu opositor.

Com relação à pregação de que a alma é da mesma substância de Deus, Santo Agostinho refutou essa tese, afirmando que a alma do primeiro homem foi criada do sopro de Deus e não da mesma substância divina, “de maneira que não foi criada de Deus, senão do nada por Deus” (Idib.,I, 4,4). Se a alma fosse feita da mesma substância de Deus, ela seria divina e imutável, ou então a natureza divina de Deus seria mutável. “É um erro crer que a alma é formada da natureza de Deus” (Idib., I, 14,23). Afirmar que a alma não tem sua origem na natureza de Deus não significa negar que a alma venha de Deus. Santo Agostinho afirma que a alma vem de Deus:

²² A obra referida é *Del alma y su origen*.

Quando dissemos que a criatura vem de Deus, entendemos que ela não foi feita da substância de Deus, da mesma natureza de Deus. Diz-se que vem de Deus porque de Deus recebeu a existência, porém não no sentido que tenha nascido ou procedido dele, senão porque tenha sido criada, formada, feita por ele, seja que não a tirou de nenhuma outra, senão diretamente do nada, como o fez o céu e a terra, ou melhor, a massa da matéria universal (Op. cit., II,3,5).

Concluindo a sua refutação, Santo Agostinho diz que é uma blasfêmia acreditar que a alma é da mesma substância de Deus, “pois significa afirmar que Deus é mutável, que peca, que se faz ímpio” (Idib., II,3,6).

No que se refere à afirmação de que a alma é corpo, e não espírito, Vicente Victor afirma que a alma humana não é espírito e que nós não constamos de alma e corpo, senão de três corpos. Vicente Victor afirma que nós “estamos compostos de um espírito, de uma alma e de um corpo” e que essas três coisas são três corpos, o que equivale a ensinar que “estamos formados por três corpos” (Idib., I,5,5). Santo Agostinho propõe-se demonstrar que essa doutrina é um absurdo (Idib., I,5,5) e que o homem é composto de corpo e alma²³. Segundo ele, o corpo do homem²⁴ são seus membros, suas veias, os nervos, os ossos, a medula, os órgãos vitais interiores (Idib., IV, II,3), enquanto a alma é incorpórea, imaterial (Op. cit., IV, 12,18).

A alma, como inteligência e razão, é o que diferencia o homem dos animais : “Os animais não têm espírito, senão alma. Se chamam, com efeito, irracionais, porque não têm a potência da inteligência e da razão” (DEL ALMA Y SU ORIGEN, IV, 23,37). Santo Agostinho, do ponto de vista filosófico, define o homem como animal racional. Diz ele:

²³ Santo Agostinho estabelece uma relação e uma distinção entre alma e espírito: “A alma é chamada muito propriamente de espírito”. Este não é toda a alma, senão uma faculdade dela, conforme disse o apóstolo: “Se conserve íntegro vosso espírito, vossa alma e vosso corpo”. E cita mais expressamente o livro de Jó: “Separaste a minha alma do meu espírito” (DEL ALMA Y SU ORIGEN, IV,22,36). Em outra passagem, Agostinho indica que o espírito é uma faculdade da alma: “Existe na alma uma faculdade que se denomina espírito e fora da qual as outras faculdades se chamam simplesmente alma. Também se chama às vezes espírito de mente ou entendimento” (Idem). Resumindo, o espírito do qual Santo Agostinho está tratando é a faculdade pela qual raciocinamos, entendemos e conhecemos. Por isso, o espírito não é a alma por inteiro, senão uma faculdade da alma (Idem).

²⁴ Santo Agostinho afirma que a Sagrada Escritura, em muitas passagens, ao se referir ao homem, toma o a parte pelo todo. Ele cita dois exemplos. O primeiro está relacionado às palavras do apóstolo Paulo, quando afirma que é “Deus quem dá a todos a vida e o alento e Ele fez de um só sangue toda a linhagem humana”. Segundo Santo Agostinho, a expressão *um só sangue*, que é apenas uma parte do homem, quer designar a totalidade do homem que é composto de corpo, alma e espírito. Quando a Escritura afirma “O verbo se fez carne”, para Santo Agostinho, o verbo não assumiu unicamente um corpo, mas senão que se fez homem na sua integralidade (Idib.,14,20).

“Posto que Deus não criou nada sem causa, fez o homem animal racional²⁵, capaz de inteligência, dotado de razão e de sensibilidade para que ordenasse prudentemente todos os demais seres” (Idib., IV,2,2). “A alma racional deve dirigir-se para o que é mais excelente entre as realidades espirituais” (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, VI,12,22).

O terceiro ponto de divergência, que trata sobre a necessidade do batismo das crianças, tem como pano de fundo o debate acerca do pecado original. Segundo Santo Agostinho, Vicente Victor atreveu-se a prometer que as crianças que morressem sem o batismo teriam o paraíso e o reino dos céus. O opositor de Santo Agostinho não considerou que somente pelo batismo se perdoa o pecado original. O próprio Jesus Cristo teria dito: “O que não nascer da água e do espírito não poderá entrar no reino dos céus” (DEL ALMA Y SU ORIGEN, I,9,10). Além do batismo da água, o homem pode ser redimido pelo batismo de sangue, como está expresso na passagem do apóstolo Paulo: “O que perder sua vida por amor de mim a encontrará”. A partir dessas duas passagens, Santo Agostinho entende que o pecado original é redimido ou pelo batismo da água ou pelo batismo de sangue – este último significando morrer por Jesus Cristo. Muitos mártires que defenderam o nome de Jesus Cristo com a própria vida, e ainda não tinham sido batizados pela água, receberam o batismo de sangue. Santo Agostinho cita, também, como exemplo do batismo de sangue o diálogo de Jesus com o bom ladrão no momento da sua crucificação. O ladrão confessa, na cruz, a divindade de Jesus Cristo. Diante dessa confissão, Jesus lhe promete o reino dos céus, dizendo: “Hoje mesmo estarás comigo no paraíso” (Ibid., I, 9,11).

Santo Agostinho, também, reforça a necessidade do batismo das crianças para livrá-las do pecado original, baseando-se na passagem da Sagrada Escritura que diz “que todos são condenados por um só, aos quais certamente não lhes socorre a graça, aplicando-lhes os méritos da redenção efetuados por um só” (Ibid., I, 11,14). A afirmação de Santo Agostinho de que o batismo livra apenas do pecado original refuta duas ideias que Vicente Victor apontou para justificar a necessidade do batismo da criança, embora, como já foi dito, ele discordasse desse batismo. A primeira está relacionada à afirmação de que as almas são inocentes, cândidas, puras e não têm pecado original. Elas são condenadas por se unirem ao corpo (Ibid., I,11,14). A segunda ideia diz que as almas já tinham pecado antes de se unirem ao corpo e por isso mereceriam o castigo. Para justificar que o pecado original surge somente

²⁵ Nessa definição de Santo Agostinho do homem como animal racional vemos mais o filósofo do que o teólogo. Também os filósofos Sócrates e Aristóteles definiram o homem como animal racional, além da alma sensitiva – própria dos animais –, possui uma alma racional que é exclusiva sua (REALE, 2004, p.218).

após o nascimento, Santo Agostinho cita o apóstolo Paulo que diz com toda a clareza: “Quando ainda não haviam nascido, não se havia feito nem o bem e nem o mal. Segue-se disto que se as crianças necessitam obter a remissão de seus pecados, tal perdão se refere tão somente ao pecado original” (Ibid., I,12,15). O pecado original é diferente do pecado cometido pelo livre-arbítrio. Enquanto o primeiro é um pecado de raiz, cometido pela desobediência de Adão e Eva e transmitido através das gerações pelo nascimento, o segundo está relacionado à liberdade de escolha dos homens entre as coisas de Deus e as coisas mundanas. O que livra o homem do pecado original é o batismo em nome de Jesus Cristo. O que liberta o homem do pecado do livre-arbítrio é a repetição da sua ação para o bem e a graça de Deus.

É inadmissível, também, a ideia de que as almas das crianças que morreram sem o batismo foram condenados a habitar a carne de pecado e a sofrer da condenação eterna porque se previu que eles haveriam de viver em pecado quando chegassem à idade em que poderiam usar o livre-arbítrio. Segundo Agostinho, “Deus seria injusto se houvesse julgado um homem antes de nascer, pela simples presciência das obras imperfeitas da sua vontade” (Ibid., I,12,15). O homem deve ser julgado unicamente pelas ações de que é autor e não por aquelas que faria, ainda que Deus as conhecesse de antemão.

Com essa discussão acerca da origem da alma podemos concluir, segundo Santo Agostinho, que a alma foi criada do nada e transmitida aos homens e mulheres pelo nascimento, que a alma não é da mesma substância de Deus e que o pecado original não é fruto da ação humana, mas tão somente da transgressão do primeiro homem.

2.6.3. Declínio do homem

Deus, ao final da criação, “viu tudo o que tinha feito e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia” (Gn. 1,31). Mas o homem não entendeu que a causa da criação do mundo foi unicamente a bondade de Deus. Se na criação ninguém pecasse, o mundo estaria formoso e povoado unicamente pela boa natureza (CIDADE DE DEUS, XI,23,1). Mas o homem desobedeceu ao mandamento de Deus que dizia: “Podeis comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (Gn. 2,16-17). O homem tinha somente que obedecer a Deus para viver no paraíso, onde não teria o que temer, não adoeceria, não precisaria temer a morte e nada lhe faltaria (A CIDADE DE DEUS, XIV, 10). Mas o homem desobedeceu ao

mandamento de Deus e comeu o fruto da única árvore que lhe havia sido proibida. Pela desobediência, o homem pecou e afastou-se de Deus. Segundo Agostinho, o princípio ou a causa de toda desobediência e de todo pecado é a soberba (A CIDADE DE DEUS, XII,6). “O que é a soberba senão o apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo” (A CIDADE DE DEUS, XIV,13,1). No diálogo entre a serpente e a mulher, percebemos que a motivação foi o parecer-se com Deus. A serpente disse à mulher: “Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal” (Gn. 3,5). Segundo Brachtendorf, “Agostinho considera o querer²⁶ ser como Deus a raiz do mal” (BRACHTENDORF, 2008, p. 69). Se a soberba é o princípio do pecado, Gilson diz que as duas consequências do pecado para Agostinho são a concupiscência e a ignorância (GILSON, 2007, p.286). Podemos perceber que o mal, então, não estava na árvore, mas no interior do homem. Surge a pergunta: como seria possível o homem cometer o mal se ele foi criado com a natureza boa? O homem pecou não porque trouxe em si a natureza do mal. Seu pecado consistiu em negar o bem quando optou por desobedecer a Deus. O que levou o homem a transgredir a norma de Deus, de não comer do fruto proibido, foi o livre-arbítrio inerente à sua alma ou mente. Santo Agostinho considera que não é o exterior que compromete a ação do homem, mas a escolha que advém da interioridade do homem. A vontade é um dom de Deus, a capacidade de o homem escolher entre o bem e o mal. No pecado, o homem escolhe o mal. “É a natureza do homem que procede de Deus, não o pecado do homem no qual ele se envolve usando mal o livre-arbítrio, do qual, no entanto, se não tivesse dotado, sobressairia menos na natureza das coisas” (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, VII, 26,37). Nesse sentido podemos perceber que o mal não é próprio da natureza humana, mas é o desvio da vontade que leva o homem à prática do mal.

3. Nascimento do homem

O homem teve seu corpo formado da matéria informe e recebeu generosamente de Deus uma alma humana. Por isso, teve o privilégio de ser criado semelhante a Deus. Mas,

²⁶ O querer ou vontade é uma das faculdades da alma ou mente. Segundo Agostinho, a inteligência não tem força suficiente diante da vontade humana. Embora a inteligência diga ao homem o que é certo ou errado, o bem e o mal, e o dirija para Deus, não é a inteligência que escolhe, mas o livre-arbítrio da vontade. Santo Agostinho diz que homem deve ser inteligente para buscar a Deus (CONFISSÕES, XV, 2,2). Trataremos mais especificamente do tema da vontade no tópico referente à liberdade humana.

devido a sua soberba e desobediência, rompeu com Aquele que o criou e perdeu a sua condição privilegiada. A partir dessa ruptura, o homem iniciou um novo ciclo de vida e fez surgir o gênero humano, como nos diz Santo Agostinho:

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

Como podemos perceber, Deus criou o primeiro homem, mas o gênero humano²⁷ é produção humana. E surge-nos uma pergunta: De que maneira o homem fez multiplicar o gênero humano? Santo Agostinho dá-nos a entender que o gênero humano se fez por meio do nascimento dos homens, que se multiplicaram, construíram um mundo humano, diversificaram-se culturalmente e passaram a viver em sociedades. O bispo de Hipona, ao analisar as sociedades que os homens construíram, classificou-as do ponto de vista místico²⁸, em duas cidades: a Cidade de Deus e a Cidade dos homens. Em duas passagens do livro *De civitate Dei*, ele afirma que as cidades construídas pelos homens se dão por meio do nascimento. A primeira citação diz respeito ao desenvolvimento das cidades, que ocorreu no tempo, que se edificaram por meio de gerações diferentes que se sucederam por meio de nascimento²⁹ e morte, como podemos constatar:

O desenvolvimento dessas duas cidades compreende todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e de mortes, que forma o curso das duas cidades (Ibid., XV,1,1).

²⁷ Segundo Agostinho, “o gênero humano origina-se de um só homem, o primeiro que Deus criou, segundo o testemunho da Santa Escritura, que goza de maravilhosa autoridade, não imerecida, no orbe da terra e em todas as nações, e predisse com inspiração divina, entre outras verdades, que haveriam de crer nela” (A CIDADE DE DEUS, XII, 9, 2).

²⁸ Diz Agostinho: “Misticamente, damos aos grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens” (A CIDADE DE DEUS, XV, 1, 1).

²⁹ Para Santo Agostinho, o nascimento faz parte do ciclo vital de todo animal vivente. Considera que o homem, também, é de natureza animal, possui a mesma fisiologia dos animais, que compreende a concepção, a formação, o nascimento, a progressão em idade até a velhice e a morte (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, V, 11, 27).

Na segunda citação, Santo Agostinho diz que, primeiro, foi construída a Cidade dos homens e só depois foi construída a Cidade de Deus, e reafirma a ideia de que as cidades se formaram a partir do nascimento do homem:

Quando ambas as cidades empreenderam seu curso evolutivo por nascimentos e mortes sucessivas, primeiro nasceu o cidadão desse mundo e depois o peregrino do século, pertencente à Cidade de Deus (Ibid., XV,1,2).

3.1. Nascimento dos primeiros homens e edificação das cidades

O primeiro homem nascido de uma união carnal entre o homem e uma mulher recebeu o nome de Caim, e Adão referiu-se a ele como sendo o primogênito. Abel nasceu em seguida, mas foi vítima de seu irmão. Para completar a lacuna deixada pelo segundo filho, Adão gerou Set. A partir deles foram edificadas duas cidades (Op. cit., XV,15,1.). Caim pertence à Cidade dos homens e Set à Cidade de Deus (Op. cit., XV,15,2). Sobre a criação das cidades³⁰, Santo Agostinho diz:

Como Adão era o pai dessas duas classes de homens, a saber, daquele cuja série compõe a cidade terrena e do outro, cuja descendência integra a Cidade celeste, ao morrer Abel e em sua morte encarecer grande mistério, ficaram constituídos dois pais de cada ramo, Caim e Set. Na descendência destes, que precisava ser mencionada, foram-se na linhagem humana descobrindo indícios mais evidentes de ambas as cidades (A CIDADE DE DEUS, XV,17)

Caim matou Abel por inveja porque Deus agradou-se mais das oferendas de Abel. É com o assassinato de Abel que se dá o afastamento do homem de Deus e o surgimento da Cidade dos homens. Só depois, com o nascimento de Set, terceiro filho de Adão, que significa ressurreição, surge a Cidade de Deus. Após a instituição dessas duas cidades, a cada descendência³¹, narra o Gênesis, há uma adesão a uma das cidades.

³⁰ Não podemos pensar a Cidade de Deus e a Cidade dos homens desvinculadas da sociedade e da cultura. As duas cidades surgem dos desejos e amores humanos. Quando os homens amam mais as coisas materiais do que a Deus, esse amor se transforma em cobiça e conseqüentemente provoca a injustiça, a violência e o egoísmo – ergue, assim, a Cidade dos Homens. Quando os homens amam mais a Deus do que o mundo, esse amor tem o mesmo significado de caridade e desperta a justiça, a paz e a solidariedade – edifica a Cidade de Deus.

³¹ Adão e Eva geraram outros filhos e filhas. Depois de Set nasceram outros (A CIDADE DE DEUS, XV,15,1). No início das gerações, os irmãos se casavam entre si. Isso ocorria, segundo Santo Agostinho, devido “a necessidade que o gênero humano tinha do enlace entre homens e mulheres, para multiplicar-se por geração, depois da primeira união entre o homem, feito do pó, e a mulher formada

De um mesmo tronco de Adão surgiram dois ramos ou duas classes de homens. Caim gerou Enoc – que significa dedicação –, e em seu nome fundou a cidade terrena, que está dedicada ao mundo temporal. Set gerou Enós – que significa homem –, e em seu nome gerou a Cidade celeste (Ibid., XV,17). Santo Agostinho deixa entender, através da tipologia³², que nas figuras ou tipos de Abel e Set já estava representada a ressurreição de Cristo.

O homem, filho da ressurreição, vive em esperança, enquanto a Cidade de Deus, nascida da fé na ressurreição de Cristo, peregrina neste mundo. Assim, pois, a morte e ressurreição de Cristo estão figuradas naqueles dois homens, em Abel, que significa luto, e em Set, seu irmão, igual a ressurreição. Dessa fé nasce a Cidade de Deus (Ibid., XV,20).

O bispo de Hipona afirma que é pela sucessão das gerações de Caim e Set que são estabelecidas as duas formas de viver dos homens em sociedades diferentes e questiona: até que geração se estendem as gerações que constituem a Cidade de Deus e a Cidade dos homens?

Alguém dirá: se, na enumeração, pela linhagem de Set, das gerações de Adão o propósito era chegar a Noé, em vida de que sucedeu o dilúvio, e, a partir dele, tornar a tecer a lista de geração até Abraão, por quem o evangelista São Mateus começa as gerações que rematam em Cristo, eterno Rei da Cidade de Deus, que intentava nas gerações de Caim e aonde pretendia levá-las? (A CIDADE DE DEUS, XV, 20,1).

O autor do livro *De civitate Dei* afirma que, a partir do Evangelho de São Mateus, não se pode pôr em dúvida que a genealogia carnal de Cristo começa por Abraão, passa por Davi até chegar a José, o esposo de Maria (Ibid., 15,2).

da costela do homem, e a falta de homem, pois existiam somente os filhos de ambos, deu margem a que os homens tomassem por esposas as próprias irmãs. E isso, quanto mais antigamente se fez por exigência da necessidade, tanto mais condenável se tornou depois, graças ao veto da religião. Teve-se muito em conta em tudo isso a caridade” (Ibid., XV, 16,1).

³² A tipologia é o método utilizado pelos Padres da Patrística entre os séculos I e IV, principalmente pela corrente latina. Trata-se de uma interpretação que estabelece a relação entre pessoas ou acontecimentos contidos no Antigo Testamento (AT) com pessoas e acontecimentos contidos no Novo Testamento (NT). Esse método utilizado pelos escritores do Novo Testamento tem como objetivo explicar a revelação de Jesus Cristo como filho de Deus. “As realidades do AT são figuras daquela do NT. A ciência das correspondências entre os dois Testamentos chama-se *tipologia*” (DANIÉLOU, 2013, p. 30).

3.2. Nascimento dos filhos de Noé

Santo Agostinho, baseando-se na Sagrada Escritura, afirma que o dilúvio marcaria a eliminação da geração de Caim, mas a cidade terrena, que sucumbiu ao dilúvio, foi restaurada depois pelos filhos de Noé (Ibid. XV, 20,1). Da descendência de Noé surgiram novamente as duas cidades, a Cidade dos homens e a Cidade de Deus:

Os filhos de Noé, que saíram da Arca, foram Sam, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra (Gn. 9,18).

Noé abençoou Sem e Jafé e amaldiçoou Cam³³. “Após a benção dada aos filhos de Noé e da maldição lançada sobre o segundo, durante mais de mil anos até Abraão, não se faz menção dos justos que tributaram piedoso culto a Deus” (A CIDADE DE DEUS, XVI 2,3). Será da descendência de Sem que nascerá Abraão (Gn. 11,26) e da descendência de Abraão nascerá Jesus: “Portanto, o total das gerações é: de Abraão até Davi, quatorze gerações; de Davi até o exílio na Babilônia, quatorze gerações; e do exílio na Babilônia até Cristo, quatorze gerações” (Mt. 1,1-17).

3.3. Nascimento de Abraão e a promessa de Deus

No livro XVI *De civitate Dei*, temos a contextualização do nascimento de Abraão. Ele “nasceu na região dos caldeus, terra pertencente ao império dos assírios³⁴. Entre os caldeus de então já imperavam as superstições ímpias como as demais nações” (A CIDADE DE DEUS, XVI, 12,1). Abraão recebe a missão de ir a Canaã e uma promessa de Deus:

³³ Cam foi amaldiçoado porque viu Noé nu, como narra o livro do Gênesis: “Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas não viram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: “Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos! E disse também: Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo” (Gn. 9,22-26).

³⁴ Santo Agostinho diz que no tempo de Abraão havia três impérios gentios: o dos assírios, o dos egípcios e o dos siciônios. Estes eram, segundo Santo Agostinho, a sociedade dos homens, que vivem segundo o homem. Deles, o mais poderoso e florescente era o império dos assírios (CIDADE DE DEUS, XVI,17).

Sai de tua terra, de tua parentela e da casa do teu pai e vai para terra que eu te mostrarei. Far-te-ei chefe de grande nação, abençoar-te-ei, glorificar-te-ei o nome e serás abençoado. Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem e em ti serão abençoadas todas as nações da terra. (Gn. 12,1-3).

A partir da citação acima, Santo Agostinho observa que Deus faz duas promessas a Abraão. A primeira faz referência a uma descendência por meio do nascimento, “que a sua descendência possuirá a terra de Canaã expressa nas palavras: *vai para a terra que eu te mostrar e far-te-ei chefe de uma grande nação*”. A segunda refere-se a uma descendência espiritual, porque Abraão será pai de uma nação não apenas israelita, mas de todas as nações que caminham pelas veredas de sua fé. Essa promessa está dita nas palavras: “E em ti serão abençoadas todas as nações da terra” (A CIDADE DE DEUS, XVI,16).

A promessa de Deus a Abraão se realizaria a partir do nascimento de seus dois filhos. O primeiro nasceu de Agar, mulher escrava, e recebeu o nome de Ismael. O segundo nasceu de Sara, sua mulher, e foi chamado de Isaac. Ambos foram os responsáveis pela grande descendência de Abraão, mas Isaac foi o herdeiro do Patriarca da fé. Isaac também teve dois filhos de Rebeca. O primogênito foi Esaú, e o segundo filho foi Jacó. Segundo Santo Agostinho, os filhos de Isaac figuraram dois povos, o dos judeus e o dos cristãos³⁵. Embora Jacó não tenha sido o menor e Esaú o maior, Jacó foi abençoado no lugar de Esaú (Ibid., XVI,42). Jacó, também conhecido como Israel, gerou doze filhos, que constituíram doze tribos, dentre as quais sairá a tribo de Judá, da qual descenderá Jesus Cristo³⁶. O santo doutor da Igreja afirma que o nascimento de Cristo constituiu o primeiro milagre e que o último milagre foi a sua ressurreição – o seu renascimento (Ibid., XVIII, 46).

³⁵ Santo Agostinho, lançando mão do recurso da *Tipologia bíblica*, enxerga em Esaú e Jacó dois povos, o dos judeus e o dos cristãos.

³⁶ Nos diz Santo Agostinho: “Assim, pois, se por causa do povo cristão, em que a Cidade de Deus é peregrina na terra, buscamos Cristo, segundo a carne, na descendência de Abraão, deixando de lado os filhos das concubinas, topamos com Isaac. Se o buscamos na descendência de Isaac, deixando de lado Esaú, ou Edom, que é a mesma pessoa, apresenta-se-nos Jacó, também chamado Israel. E se agora, preteridos os demais, o buscamos na descendência de Israel, vem-nos ao encontro Judá, de cuja tribo nasceu Cristo” (A CIDADE DE DEUS, XVI,41).

3.4. O nascimento do Filho de Deus

Santo Agostinho engrandece e louva o nascimento de Cristo, que foi o mediador entre os homens e Deus.

Mas isso, se não significasse um louvor singular, não se atribuiria àquele menino que tendo nascido do povo de Israel como Emanuel, Deus Conosco, reconciliou-nos com Deus, tornou-se homem mediador entre os homens e Deus, o qual é o Verbo junto de Deus, carne junto a nós, Verbo feito carne entre Deus e nós (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, VIII,14,32).

O menino que nasceu é o novo Adão, que reconcilia os homens com Deus. Santo Agostinho estabelece um paralelo entre Cristo e Adão com relação à adesão ao bem ou ao mal e com relação à obediência ou a desobediência a Deus. Segundo ele, pode-se rejeitar o mal sem experimentá-lo. O menino que nasceu não teve que praticar o mal para conhecê-lo, pois, pelo conhecimento do bem, conhece-se o mal, embora o mal não seja sentido. Cristo é um exemplo singular da obediência, pois não praticou o mal, embora o tenha conhecido. Já Adão, conhecendo o bem e o mal, desobedeceu a Deus e preferiu fazer a própria vontade, praticando assim o mal. Pela desobediência de um só muitos pecaram, e pela obediência de um só todos se tornaram justos. “Em Adão todos morreram, em Cristo todos receberam vida”³⁷ (Ibid., VIII,14 32).

Retornando à genealogia, desde a criação do primeiro homem, Adão – do qual nasceram Caim, Abel, Set, passando por Noé, Sam, Abraão e chegando ao nascimento de Cristo –, há uma lógica de que o nascimento sempre representa o surgimento de algo novo. Não foi diferente com o nascimento de Cristo, que representou a salvação dos homens. Lucas indica-nos a importância do nascimento de Jesus Cristo quando escreve: “O Anjo, porém, disse-lhes: ‘Não temais! Eis que eu vos anuncio uma grande alegria, que será para todo o povo: Nasceu-vos hoje um Salvador, que é o Cristo Senhor’ (Lc. 2,10).

Em torno do nascimento e encarnação de Jesus, há um debate sobre o *Ser* de Jesus – a sua condição humana e divina. Tal questão foi iniciada pelo Concílio de Nicéia³⁸ (ano 325), que, em resposta à controvérsia trinitária provocada pela doutrina de Ário³⁹, afirmou que Jesus Cristo é filho de Deus, único gerado do Pai, isto é, da mesma substância (*ousias*) e

³⁷ Cf. 1 Cor., 15,22

³⁸ Segundo Reale, O Concílio de Nicéia (325) foi o acontecimento principal do século IV “onde nasceu o símbolo da fé, destinado a ser o “credo” de todos aqueles que se reconhecem como cristão” (REALE, 2005, p.56).

³⁹ Ário (256 – 336), herege que negava a divindade do verbo, e, portanto, a divindade de Jesus Cristo.

consubstancial (*omoousion*) do Pai (GILSON, 2013, p.57). Segundo Gilson, “o Concílio definirá a doutrina da Igreja num símbolo que importa conhecer porque delimita o âmbito dentro do qual o pensamento cristão deverá se manter a partir de então” (Op. cit., p.57). O concílio de Calcedônia (ano 451) confirma o Concílio de Nicéia, afirmando que em Cristo há duas atividades e duas vontades: a divina e humana, e que Jesus Cristo é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem (REALE, 2005, p. 61).

Mas essa questão sobre a divindade e humanidade de Jesus, que foi confirmada pelo Concílio de Nicéia, continua gerando muitos debates. Desde a origem do Cristianismo – a começar pelo Magistério da Igreja – até os dias atuais, a Teologia tenta explicar a ontologia de Jesus. Nesse empreendimento duas correntes cristológicas, entre outras, se destacam – a Cristologia do Logos e a Cristologia do Espírito.

3.4.1. A Cristologia do Logos

A Cristologia do Logos tem sua referência no prólogo do Evangelho de João, que afirma: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo., 1,1). “E o verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo., 1, 14). O prólogo de João tratava da humanidade e da divindade de Jesus. O Credo Niceno afirma que Jesus Cristo, Filho de Deus, é da mesma substância do Pai, o que é confirmado no Credo de Calcedônia, que diz: “Jesus Cristo é perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade. Ele é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”.

A Cristologia do Logos parte do pressuposto de que Jesus, desde a sua encarnação, é Deus, sem considerar a sua dimensão histórica, obstaculizando a presença do Espírito. Desde os Padres da Igreja, passando pela Escolástica – principalmente Santo Tomás de Aquino – e chegando às teologias modernas e atuais, há uma compreensão de que, na Encarnação, tudo foi dado a Jesus. Por isso, Jesus é Deus desde o nascimento, sem precisar da manifestação do Espírito Santo em sua vida e em sua história. Se Jesus desde o nascimento já é divino, como explicar, então, a sua condição humana? Santo Tomás de Aquino afirma que na Encarnação tudo foi dado a Jesus Cristo pela graça *criada*. E essa posição é similar à dos Padres da Igreja (CONGAR, 1989, p.101).

Santo Agostinho – o mais importante Padre da Igreja –, assim como toda a tradição da Patrística, não considera a participação do Espírito Santo na condução da vida de Jesus. Ao tratar da passagem do Prólogo de João – “O verbo se fez carne” –, Santo Agostinho entende que o termo *carne* tem o mesmo significado de *homem*. Para ele, essa afirmação

poderia ser entendida como *o verbo se fez homem*, pois Jesus, enquanto homem, tinha não apenas corpo, mas também alma humana (DEL ALMA Y SU ORIGEM, I,18,30-31). Mas, além dessa condição humana, diferente de todos os outros homens, Jesus era de condição divina e tinha a mesma natureza de Deus. Afirma Santo Agostinho:

Ao gerar o Filho, o Pai permanece integralmente o que é, mas como o gerou de si mesmo, não o gerou distinto de sua natureza, porque sem falar de que tomou da natureza humana e sem recordar que o Verbo se fez carne, o Filho de Deus é distinto do Pai, não como natureza senão como pessoa. E isto se explica, porque o Filho de Deus não foi formado de outra criatura nem tirado do nada, senão gerado do Pai, não para ser mais perfeito do que ele era, senão para ser, e ser o que é aquele que o gerou, quer dizer, uma só e idêntica natureza, igual coeterna, absolutamente semelhante, igualmente imutável, igualmente invisível, igualmente incorpóreo, igualmente Deus; em uma palavra, deveria ser o que é o Pai, exceto que ele é o Filho e não o Pai (Ibid., II,5,9).

Segundo Schoonenberg, a Cristologia do Logos interessa-se primeiramente pela união hipostática do logos com a humanidade de Jesus e não considera o Espírito. Com isso, até hoje os tratados sobre Cristologia consideram apenas a relação de Jesus com o Pai, sem mencionar o Espírito (SCHOONENBERG, 2015). Segundo Haight, a Cristologia do Logos, sobretudo desde o Concílio de Nicéia, favorece a divindade de Jesus (HAIGHT, 2015, p.489).

3.4.2. A Cristologia do Espírito

Diferente da Cristologia do Logos, a Cristologia do Espírito, segundo Haight (Idem), acomoda-se mais à humanidade de Jesus. Nos Evangelhos Sinóticos, em vários capítulos, há menção à ação do Espírito em Jesus, e essas ações fundamentam a Cristologia do Espírito. Segundo Congar, os dois primeiros capítulos do Evangelho de São Lucas “estão repletos de menções e intervenções do Espírito, desde que inicia o momento cristológico da Economia Divina, o Espírito está em ação (CONGAR, 1989, p.102). Congar cita diferentes passagens do Novo Testamento que mostram a ação do Espírito na vida de Jesus, tais como: o batismo de Jesus (Mt., 3,13-15), a tentação no deserto (Mt., 4,1; Mc., 1,12; Lc., 4,1), a leitura do livro do Profeta Isaías na sinagoga (Lc., 4,18-19; Is., 61,1-2 e 58,6) etc.

Schoonenberg também confirma que há uma Cristologia do Espírito expressa no Novo Testamento. Nos evangelhos sinóticos, as diferentes passagens mostram a ação do Espírito na vida de Jesus desde a sua concepção, passando pelo seu batismo. É o Espírito que

leva Jesus ao deserto. Em Lucas, o Espírito influencia na oração de Jesus. Já no Evangelho de João, o Batista declara que Jesus é o que batiza no Espírito Santo (SCHOONENBERG, 2015, p.2).

Tanto em Paulo, como em Lucas e João, a relação de Cristo glorificado com seus fiéis se faz pela presença do Espírito. Assim pois, para esses autores, o Espírito caracteriza toda a função salvífica de Jesus, até o ponto de que se pode dizer que o Espírito caracteriza toda a filiação de Jesus em sua relação com Deus e conosco. Ou seja, que estes autores nos dão uma Cristologia do Espírito. (...) Pelo contrário, a Cristologia do Logos fica confinada ao prólogo de João (Idem).

Segundo Pikaza, Jesus, sendo Filho de Deus, imagem de seu ser e expressão humana de sua transcendência, é aquele homem no qual atua de maneira total o espírito divino. Ainda segundo o autor, Deus só pode se expressar de maneira total pelo Espírito em um homem que livremente o escuta, o acolhe e responde (PIKAZA, 1982, p. 42). Nesse sentido, Jesus foi conhecendo a sua missão aos poucos, à medida que foi acolhendo a vontade de Deus, guiado pelo Espírito.

Embora enxerguemos uma diferença entre a Cristologia do Logos e a Cristologia do Espírito, elas não são opostas. O ponto que as aproxima é a compreensão do Jesus histórico revelada pelos Sinóticos.

Não há como fazer afirmações sobre a dimensão divina de Jesus sem uma experiência da manifestação da sua divindade na história dos homens. Segundo Haight,

Jesus tinha uma liberdade genuinamente humana e não era uma marionete de Deus como Logos; Deus não agiu em Jesus independentemente de sua liberdade mais do que em qualquer outro ser humano. Posto que a realidade humana de Jesus é símbolo do Logos na história, Jesus, realmente humano é a auto-expressão do Logos (HAIGHT, 2015, p.466).

Haight aponta três experiências humanas profundas que revelam a imanência de Deus no mundo. Primeiro, destaca a confiança fundamental da vida, o valor da existência e a resistência à morte. Em segundo lugar, indica o desejo da verdade e da bondade como objetivos humanos e, por último, trata da inclinação natural da liberdade humana (Ibid., p.476).

A Cristologia do Espírito não parte do postulado da autoridade do Concílio de Nicéia para afirmar que Jesus como Logos revela Deus, mas tem como ponto de partida a

história de Jesus Cristo, que, inspirado pelo Espírito Santo, se reconhece como Filho de Deus e, a partir daí, revela o Pai e o Espírito que o acompanhou durante toda a vida.

3.4.3. Aproximação entre a Cristologia do Logos e a Cristologia do Espírito

Pelo que foi exposto até agora sobre a distinção e a comparação entre a Cristologia do Logos e a Cristologia do Espírito, percebemos que, se as considerarmos no seu estado puro ou particular, elas se excluem mutuamente. A Cristologia do Logos, na sua peculiaridade, prioriza a dimensão divina de Jesus Cristo, isto é, a união da humanidade de Jesus com o Logos. “A partir desse momento Jesus teria possuído tudo” (CONGAR, 1989, p. 102). A Cristologia do Espírito, na sua particularidade, destaca a humanidade de Jesus, que viveu num contexto histórico e foi conduzido pelo Espírito Santo.

Em uma análise dialética, podemos, num primeiro momento, estabelecer a oposição entre essas cristologias se as considerarmos isoladamente. Mas se, num segundo momento, as relacionarmos, podemos constatar uma síntese entre ambas. E o ponto que as une é o objeto que elas têm em comum – o Jesus Histórico. Qualquer afirmação acerca de Jesus tem que necessariamente passar por uma perspectiva histórica. Quando os Evangelhos Sinóticos afirmam que o Espírito Santo ungiu Jesus no batismo, o guiou pelo deserto e o inspirou em diferentes situações de sua vida, é porque há testemunhos sobre esses acontecimentos.

Por outro lado, quando é afirmado no prólogo de João que o “Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo., 1,14), essa afirmação tem como base as conclusões que os apóstolos e discípulos tiraram da história terrena de Jesus – seu nascimento, vida e morte.

Por isso, podemos dizer que há conciliação entre ambas as teologias, embora não se possa negar uma precedência da Cristologia do Espírito sobre a Cristologia do Logos, pois não se poderia fazer qualquer afirmação sobre a dimensão divina de Jesus se a sua divindade não houvesse se manifestado na história dos homens.

Muito nos pode auxiliar nessa tentativa de síntese entre a Cristologia do Logos e Cristologia do Espírito o axioma fundamental de Karl Rahner acerca da Trindade: “A Trindade Econômica da salvação é a Trindade Imanente” (RAHNER, 1999, p.28) e vice-versa. Nesse axioma, de forma metodológica, Rahner estabelece uma distinção e uma íntima relação entre as duas formas de compreensão da Trindade: a trindade imanente trata do caráter transcendente e incognoscível de Deus – ela está além de toda nossa capacidade de compreensão –, e a Trindade econômica diz respeito à maneira como Deus age e se revela

para o ser humano. Do ponto de vista da relação, como afirma o autor: “A Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente, e reciprocamente” (Idem) ou seja, a Trindade imanente é a Trindade econômica e a Trindade econômica é a Trindade imanente. Segundo Bingemer,

no processo de elaboração de sua teologia trinitária, Karl Rahner vai afirmar que a Trindade é mistério, e mistério de salvação para nós. É mistério que vem ao nosso encontro, portanto, quando está em jogo a nossa salvação. Se não fosse assim, nem sequer haveria sido revelada. Portanto, não há sentido em pensar o Deus de nossa fé como “mistério lógico”, mas sim como “mistério da salvação”. Segundo Rahner, portanto, há que proceder sempre partindo do nível da *economia* (Deus agindo em nosso favor e por nós) em direção ao nível da imanência (Deus em sua vida eterna e perfeita comunhão entre as divinas pessoas) (BINGEMER, 2004, p. 127).

Considerando a Teologia de Rahner, é possível estabelecer uma analogia entre a Cristologia do Logos e a Trindade Imanente e a Cristologia do Espírito e a Trindade Econômica. Segundo a Cristologia do Logos, no nascimento de Jesus já se constata a união hipostática entre o logos e a humanidade de Cristo: “Jesus é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”, e não há uma compreensão total desse mistério. A Cristologia do Espírito, à maneira da Trindade Econômica, trata da dimensão histórica de Jesus e da manifestação do Espírito Santo na sua vida, inspirando-lhe. Segundo essa Cristologia, Jesus descobre “aos poucos” que é Filho de Deus. Não é possível tratar dessa simbologia de Jesus como Verbo de Deus encarnado, a não ser pela consideração da história de Jesus, que nasceu e viveu entre nós.

Bingemer, também, através dos textos de Rahner, trata do tema do nascimento de Jesus como revelador da Trindade. A autora afirma que é através de Jesus que Deus se revela definitivamente na história. Diz ela:

Será Jesus, portanto, segundo Rahner, Aquele que abrirá na história, definitivamente, o acesso à presença e ao amor trinitário. Será neste homem, “que chamou e rezou a Deus como Pai (Abbá) e que, por seu agir e ensinamentos, mas, sobretudo por sua maneira de enfrentar a violência até a morte e por sua ressurreição dentre os mortos, manifestou que existia um elo único entre o Pai e ele mesmo”, que o ser humano poderá encontrar o acesso real e definitivo ao mistério trinitário. Para Rahner, é, portanto, na narrativa da vida humana de Jesus reconhecido como Senhor pelo “novo nascimento”, tornando possível pelo Espírito Santo que o horizonte trinitário se entrelaça com o discurso cristológico, em mútua fecundação e recíproca iluminação (BINGEMER, 2004, p.131).

Seguindo a nossa reflexão acerca do nascimento como um evento que inaugura algo no mundo, evidenciamos que o nascimento de Jesus Cristo, para além do debate entre a Cristologia do Logos e a Cristologia do Espírito, representa um novo começo, uma radical mudança de paradigma que possibilitou à humanidade lançar um novo olhar sobre o mundo e dar a ele um novo significado.

3.4.4. Nascimento pelo Espírito

Com o nascimento de Jesus, há um novo começo, uma reconfiguração do que é velho e do que é novo. O que se falou antes do nascimento de Jesus é Antigo (Testamento), o que se fala após seu nascimento é Novo (Testamento). Jesus é um marco na história, e seu nascimento significa uma mudança de eixo tanto na compreensão de Deus quanto na relação dos homens com Deus.

Os homens, a partir do nascimento de Jesus, são convidados a nascerem de novo. Jesus, conversando com Nicodemos, um dos fariseus, disse que aquele que não nascer do alto não pode ver o Reino de Deus (Jo., 3,3). É embaraçoso para Nicodemos, que indaga a Jesus como um homem, sendo já velho, pode entrar uma segunda vez no seio materno e nascer (de novo) (Jo., 3,4). Jesus responde que é necessário nascer da água e do Espírito – ou seja, nascer pelo batismo (Jo., 3,5). Nesse diálogo de Jesus com Nicodemos, vemos um novo conceito de nascimento – o nascimento pelo espírito de Deus –, que significa uma oportunidade de começar uma nova vida, mas a partir da inspiração do Espírito de Deus.

Quando tratamos do nascimento no livro do Gênesis, falamos que a humanidade teve início com o nascimento dos filhos de Adão e Eva. Por sucessivos nascimentos formaram-se novas gerações até chegar ao “novo nascimento”, que foi o “milagre do nascimento de Cristo”, como disse Santo Agostinho. No Evangelho de João, temos um segundo conceito de nascimento, o espiritual, que é diferente do nascimento biológico. Como diz o evangelista João, “quem nasceu da carne é carne e o que nasceu do Espírito é espírito. Não te admires de eu te haver dito: deveis nascer do alto” (Jo., 3, 6-7).

4. Recepção arendtiana do conceito de nascimento de Santo Agostinho

Segundo Santo Agostinho, o nascimento é obra do homem, e através desse nascimento deu-se a multiplicação do homem, portanto, tomando uma interpretação arendtiana do nascimento, nascer é “condição humana”, e a criação é só de Deus.

Arendt converge com Agostinho ao afirmar que o nascimento é obra do homem e entende, também, a criação do homem como princípio. Como diz Agostinho: “Para que houvesse um princípio Deus criou o homem”. Mas, pelo nascimento, o homem instaura um novo começo⁴⁰:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tornam-se iniciativas, são impelidos a agir (*initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém, existia, diz Agostinho em sua filosofia política). Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de alguma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem (ARENDT, 1991, p.190).

Hannah Arendt parte da diferença agostiniana entre criação e nascimento para elaborar o conceito de natalidade. Em Santo Agostinho, destacamos o nascimento pela geração humana que, posteriormente, fez surgir a Cidade dos homens e a Cidade de Deus. Hannah Arendt, a partir da concepção agostiniana de nascimento, trata de um conceito político de nascimento, que chamou de natalidade. Ela afirma que, pelo nascimento, o homem instaura um novo começo e dá a esse novo começo uma conotação política.⁴¹

No pensamento arendtiano, o nascimento coincide com a liberdade e a ação.⁴² Por sua vez, a ação e a liberdade desdobram-se na condição humana do trabalho corporal, da fabricação e da política. E a esse desenrolar posterior ao nascimento (trabalho corporal, obra e política) Arendt chama de natalidade. Nascimento – *birth* - e Natalidade – *natality* -⁴³ são

⁴⁰ Em nota, Arendt mostra que Santo Agostinho estabelecia a diferença entre as palavras *initium* e *principium*. *Initium* indicava o começo representado pelo homem, e *principium* representava o começo do mundo, que é um termo consagrado do primeiro versículo da Bíblia (ARENDT, 1991 p.190). Assim só houve um princípio, quando Deus tudo criou. Por sua vez, a cada nascimento do homem, temos um início ou um novo começo.

⁴¹ Além do nascimento biológico e espiritual, a partir de Arendt podemos, também, falar de um nascimento político, que é o mesmo que *natalidade*.

⁴² Como já podemos notar, Arendt, quando realiza uma reflexão filosófica e política do nascimento, não trata da espiritualidade como condição humana, embora busque na Teologia de Santo Agostinho o fundamento da natalidade. Entretanto, a entendermos que condição humana é tudo aquilo que é próprio do homem, é possível pensar a espiritualidade, também, como condição humana, uma vez que apenas o homem é um ser espiritual.

⁴³ Arendt estabelece a distinção entre as palavras nascimento – *birth* – e natalidade – *natality* -. Essa distinção fica clara na afirmação do livro *The Human Condition*: “However, of the three, action has

termos distintos em Hannah Arendt.⁴⁴ E muito nos ajuda entender essa distinção se compreendermos a diferença que Arendt estabelece entre o mundo criado por Deus como sendo a terra – *earth* – e o mundo criado pelos homens como sendo mundo – *world*⁴⁵ (ARENDT, 2005b, p.157). Assim, o nascimento é um novo começo para o mundo natural – *earth* –, e a natalidade é o novo começo para o mundo político e social – *world*. Enquanto o nascimento é o fato de nascer que inaugura uma vida no mundo natural – *earth* – e é a possibilidade de criar algo, a natalidade é o início de algo novo no mundo. Pela natalidade, o homem produz e preserva o mundo através do trabalho, da obra e da ação política⁴⁶.

O trabalho, a obra, bem como a ação estão também enraizados na natalidade, na medida em que tem a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade (...) Além disso, como a ação é a atividade política por excelência a natalidade, e não a mortalidade pode ser a categoria central do pensamento político (ARENDT, 2015, p. 11).

Segundo Arendt, o homem não é um “ser para a morte”, ele nasceu para criar algo no mundo que recebeu e legará para os outros. *Initium ut esset creatus est* – “para que houvesse um começo o homem foi criado –, disse Agostinho” (ARENDT, 1985, p.11). E a criação do mundo depende de três ações preponderantemente humanas: o trabalho, que é a

the closest connection with the human condition of **natality**; the new beginning inherent in **birth** ...” (ARENDT, 1958, p.9).

⁴⁴ Segundo Correia: “a natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo” (CORREIA, 2010, p. 813).

⁴⁵ A partir da definição de terra – *world* – podemos notar na nossa tese uma terceira definição de terra: “A terra informe criada no princípio de tudo” (Gn. 1,1), a terra como firmamento (Gn. 1,7) e terra como fabricação do homem (ARENDT, 2005b, p.157).

⁴⁶ Os comentadores de Hannah Arendt no Brasil diferem da tradução dos vocábulos *labor*, *work*, e *action*. Roberto Raposo, tradutor do “The Human Condition” (1958), no ano de 1991 que tem o posfácio de Celso Lafer, traduz respectivamente as palavras da língua inglesa *labor*, *work* e *action* para a língua portuguesa como *labor*, *trabalho* e *ação*. Adriano Correia como revisor técnico da 12ª edição do livro “A Condição Humana” (2015), traduz respectivamente os vocábulos ingleses *labor*, *work* e *action* para *trabalho*, *obra* e *ação*. Para o nosso trabalho de doutorado adotaremos a tradução sugerida por Adriano Correia.

atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano e assemelha-se à atividade animal; a obra, que, diferentemente do trabalho, transforma o mundo e inventa as coisas materiais, e a ação ou política, que expressa a forma de ser do homem no mundo. Encontraremos essas três atividades humanas tanto no pensamento de Santo Agostinho quanto no pensamento arendtiano.

4.1 – As atividades humanas: trabalho, obra e ação

4.1.1. Trabalho, obra e ação em Santo Agostinho

Santo Agostinho, 15 séculos antes de Arendt, tratou daquelas três atividades humanas – trabalho, obra e ação. Com relação ao trabalho e à obra, ele não fez distinção entre essas duas atividades, como fez Hannah Arendt. Para o bispo de Hipona, o trabalho pode ser entendido tanto como braçal quanto como intelectual. Segundo Salamito, Santo Agostinho identifica no trabalho do camponês, do artesão e do intelectual um esforço penoso – trabalho:

Quando menciona – e é verdade que isso acontece frequentemente – a maldição divina que, em Gênesis 3,19⁴⁷, atinge o trabalho de Adão, Santo Agostinho não aplica somente aos camponeses e artesãos, o que tenderão a fazer autores da Idade Média. Em um de seus sermões sobre os salmos, ele caracteriza como um esforço penoso (trabalho) sua própria tarefa de pregador, ao mesmo tempo, aquela de todos os fiéis (SALAMITO, 2005, p. 40).

Santo Agostinho também desfaz a concepção negativa do trabalho transmitida pela tradição a partir da passagem do livro do Gênesis que afirma que Adão e Eva, após terem pecado e sido expulsos do paraíso, ouviram do próprio Deus: “Com o suor do teu rosto comerás o teu pão” (Gn., 3,19). Ainda hoje há quem cite essa passagem bíblica, ou por ironia ou por considerá-la válida, para se referir negativamente às vicissitudes do mundo do trabalho. É comum vermos as pessoas maldizerem o trabalho que fazem por diferentes motivos. Não estão satisfeitas com a remuneração que recebem, há aqueles que assumem riscos nas suas profissões e vivem sob um constante *stress*, muitos trabalhadores se sentem humilhados por exercerem profissões que são menosprezadas pela sociedade capitalista, que

⁴⁷ Para Salamito, Santo Agostinho não dramatiza a citação de Gn. 3,19. Para o autor, Santo Agostinho não vê nessa passagem “uma justificativa dos sofrimentos das camadas sociais inferiores, mas, uma metáfora que equivale a colocar no mesmo plano o esforço intelectual e o esforço braçal” (SALAMITO, 2005, p.41).

valoriza algumas profissões em detrimento de outras. Podemos citar inúmeras insatisfações relacionadas ao mundo do trabalho. Vendo por esse prisma, corremos o risco de considerar o trabalho como uma maldição divina e pensar que algumas pessoas foram mais agraciadas do que outras devido à profissão que exercem, ao salário que ganham, ao *status* que a profissão lhes proporciona.

Santo Agostinho trata da possibilidade de o trabalho ter existido antes do pecado do homem e observa: quando Deus, no terceiro dia, criou as árvores e as diferentes espécies de ervas, estas não precisaram da chuva e nem havia o homem para trabalhar a terra, pois este só seria criado no sexto dia. Após a criação, dois fatores passaram a ser necessários para que as ervas nascessem: a chuva e o trabalho humano (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, V, 6,18). “Santo Agostinho atribui a Adão, e através dele, à humanidade uma vocação agrícola, anterior à queda” (SALAMITO, 2005, p.42). Por isso, Agostinho não considera o trabalho da terra uma maldição de Deus como consequência do pecado original. “Nos seus últimos anos, em uma polêmica com o jovem bispo italiano Juliano de Eclanum, Santo Agostinho retoma e confirma sua ideia de uma agricultura praticada no paraíso por Adão antes do pecado original (Ibid., p.43). O trabalho, referido em Gênesis 3,19 corresponde ao trabalho corporal, à atividade braçal e tem uma característica agrícola.

Santo Agostinho fornece-nos, portanto, uma chave de leitura que nos permite desfazer o equívoco que consiste em entender o trabalho como maldição, se considerarmos que não é o trabalho em si que é bom ou mau, mas a ação do homem que o torna digno ou indigno. Se considerarmos o trabalho do ponto de vista arendtiano, ele é a condição humana que permite ao homem habitar o espaço em que vive com melhor qualidade.

Com relação à terceira atividade – a ação –, Santo Agostinho afirma que é a ação humana que determina o valor do trabalho. Sob a inspiração agostiniana, podemos afirmar que o trabalho – dimensão exterior – não é bom ou mau, mas é o uso que o ser humano – dimensão interior – faz dele que determina o seu valor. A profissão – o exterior – também, em si, não é boa ou má, mas é a ação do profissional – o interior – que pode ser honesta ou desonesta, e isto não compromete a profissão. No item 4.2.1 desenvolveremos o tema da ação de forma mais específica.

4.1.2. Trabalho, obra e ação em Hannah Arendt

No pensamento de Arendt, pelo trabalho o homem (*homo trabalhoans*) age para manter a espécie viva no seu aspecto biológico e, pela obra, o homem (*homo faber*) cria o mundo artificialmente. Já a ação humana diz respeito à ação política. Pela política, os homens decidem o destino da cidade de forma coletiva. Segundo Arendt (ARENDT, 1991, p.115), há uma hierarquia entre essas três atividades humanas. O trabalho é a atividade menos reconhecida pelos homens, corresponde ao processo biológico e está relacionado às atividades vitais produzidas. O *trabalho* é uma atividade braçal em que há uma identificação do homem com a natureza. A condição do trabalho é a própria vida. A obra está relacionada à produção de algo diferente da natureza, à criação de um mundo artificial de coisas. Nessa atividade o indivíduo não necessita da presença do outro para desempenhar sua função. A condição humana da fabricação por meio da *obra* é a mundanidade. A *ação* é a atividade por excelência, exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou das matérias. Nessa ação, que acontece na *polis*, realiza-se a liberdade. “Pois a ação e a política entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana são as únicas coisas que não podemos conceber sem ao menos a existência da liberdade” (ARENDT, 2003, p.191-192).

4.2. Ação como condição humana em Santo Agostinho e Hannah Arendt

A ação humana em Santo Agostinho refere-se a uma dimensão subjetiva. A ação do homem está referida à sua interioridade. É da liberdade interior do homem que surgem as práticas boas ou más. Arendt pensa diferente: para ela a ação humana só pode ser compreendida na relação entre os homens num tempo e num espaço específicos. Das três atividades – trabalho, obra e ação –, a ação humana é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade.

4.2.1. A ação no pensamento de Santo Agostinho

Para ilustrar que a ação parte do interior do homem, tomemos dois exemplos de Agostinho sobre as profissões de agricultor e de comerciante. A agricultura é idealizada por Santo Agostinho, atitude própria do homem da antiguidade, que “vê na terra a fonte de todo o bem e nos trabalhos dos campos a condição primeira de toda a vida civilizada” (SALAMITO,

2005, p.46). Santo Agostinho caracteriza a agricultura como “a mais inocente de todas as profissões” (Ibid., p.47). Mas, há também aqueles que se utilizam da profissão agrícola e se enriquecem ilicitamente, assim como aqueles que se apoderam da terra formando latifúndios. Em épocas de crises na agricultura provocadas por problemas climáticos, percebe-se a especulação do agricultor, que eleva os preços dos produtos que se tornaram escassos. Essa é a tendência do comerciante de produtos agrícolas, e essa sua má ação como profissional o afasta de Deus. O problema moral que envolve a profissão do comércio não está no comércio enquanto tal. A falta de boa conduta e a fraqueza moral do comerciante fazem com que nós associemos, muitas vezes, o comércio à cupidez, à mentira e ao enriquecimento ilícito. Santo Agostinho critica o mau uso do comércio, mas também defende a ação do comerciante honesto. Segundo Salamito, o texto mais importante de Santo Agostinho acerca da profissão do comerciante encontra-se no comentário sobre o Salmo 70. Agostinho dá razão a um comerciante que diz exercer justamente a sua profissão. Segundo Salamito:

Para defender a legitimidade de sua profissão, esse comerciante declara, primeiramente, que os dividendos que recebe, ao revender mercadorias, constituem a justa retribuição de seu trabalho (*trabalho*): *Eu, para viver, trago de longe mercadorias que faltariam se eu não as tivesse trazido; peço o salário de meu trabalho, ou seja, vender mais caro do que comprei. De outra maneira, como eu viveria, ao passo que está escrito: “O trabalhador é digno de seu salário?”* (SALAMITO, 2005, p.53) .

Podemos perceber que o bispo de Hipona não recrimina a profissão do comerciante. Ele reconhece o valor do comércio e mostra que, muitas vezes, Jesus Cristo utilizava metáforas do comércio na sua pregação.

Santo Agostinho utiliza, muito positivamente, as metáforas comerciais, que aplica à vida cristã. Ele compara os fiéis que progridem todos os dias a “bons comerciantes” (*boni negociatores*). Dirige-se aos futuros batizados apresentando-lhes o “símbolo (Symbolum) que vão receber, contendo o resumo da fé, como um “contrato” (visto que a palavra *symbolum* tem também esse sentido) que funda sua “sociedade” (aqui, ele joga com o duplo sentido da palavra *societas*) em busca de mercadorias espirituais (*mercês spiritales*). Fala, sobretudo, da salvação, da redenção (uma metáfora econômica central na tradição cristã), assim como de “santos comércios” (*sancta commercia*) e de Cristo como um “comerciante” (*mercator*) que compra a humanidade (Ibid., p.52).

4.2.2. A ação no pensamento de Hannah Arendt

A ação no pensamento arendtiano tem o mesmo significado de liberdade, e liberdade, por sua vez, é agir politicamente no espaço público. A ação diferencia-se do trabalho⁴⁸ na medida em que este é uma atividade para a sobrevivência da vida biológica, e da obra⁴⁹, uma vez que este é individual e visa à produção material. A ação é definida por Arendt como

A única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem⁵⁰, vivem na terra e habitam o mundo (ARENDT, 1991, p.15).

Para Hannah Arendt, todos os aspectos da condição humana têm alguma coisa a ver com a política, mas a pluralidade é especificamente a condição de possibilidade de toda a vida política. E a política é a liberdade de agir, ou seja, o homem só é livre se puder agir entre seus pares no espaço político. A liberdade como ação contrapõe-se à concepção agostiniana de liberdade como livre-arbítrio ou vontade. Se, por um lado, Arendt discorda da concepção agostiniana de livre-arbítrio, por outro lado ela buscou no próprio pensamento de Santo Agostinho o pressuposto para a liberdade como ação. Segundo Wagner (WAGNER,

⁴⁸ Segundo Arendt, “O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo trabalho no processo da vida. A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDT, 2015, p.9).

⁴⁹ Para Arendt, “a obra é a atividade correspondente à não naturalidade (*unnaturalness*) da existência humana, que não está engastada no sempre recorrente (*ever-recurrent*) ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo *artificial* de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade (ARENDT, 2015, p.9)

⁵⁰ Arendt estabelece a diferença entre os conceitos de “espécie humana”, “homem” e “homens”. Diz ela: “há a espécie humana e seu progresso. Há o homem enquanto ser moral e um fim em si mesmo; e há os homens no plural, os quais, de fato, estão no centro de nossas considerações e cujo “fim” verdadeiro, como foi mencionado anteriormente, é a sociabilidade” (ARENDT, 1994a, p.29). Baseando-se no pensamento Kantiano, de forma resumida e esquemática, Arendt faz a seguinte distinção:

- “*Espécie humana* = humanidade = parte da natureza = sujeita à “história”, astúcia da natureza = a ser considerada sobre a ideia de “fim”, juízo teleológico
- “*Homem* = ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertence a um *Geisterreich*, um reino dos seres inteligíveis”.
- “*Homens* = criaturas limitadas à terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não autônomo, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento” (ARENDT, 1994a, p.30).

2006, p.79), Arendt identifica no pensamento de Santo Agostinho duas noções de liberdade: a ideia de liberdade como novo começo⁵¹, que ocorre com o nascimento, e a noção de liberdade interior. Mas esta segunda concepção não interessa a Arendt na elaboração de sua teoria política. Pelo contrário, a liberdade interior é problemática como pressuposto da política. Por isso, ela utiliza de Agostinho apenas o conceito de nascimento como fundamento da política e da liberdade.

Para compreendermos melhor a opção de Arendt pela liberdade como novo começo, faremos uma breve distinção entre as duas noções de liberdade agostiniana, que são: a liberdade como livre-arbítrio e a liberdade como ação.

4.2.2.1. Liberdade como livre-arbítrio

O conceito explícito de liberdade no pensamento de Agostinho está relacionado à noção de liberdade interior ou livre-arbítrio, tema tratado de forma pormenorizada nos livros “O livre-arbítrio” (AGOSTINHO, 1985) e “A Graça” (II) (AGOSTINHO, 1999).

Santo Agostinho, ao tratar do tema da liberdade no livro “O livre-arbítrio” (1995), tem como objetivo principal argumentar contra duas correntes de pensamento influentes nos séculos IV e V da era cristã: o maniqueísmo e o pelagianismo (REALE, 2005, p.81).

O maniqueísmo⁵² é uma doutrina que nega o livre-arbítrio e pretende fazer recair sobre Deus a responsabilidade do mal e do pecado, defendendo também que Deus, ao criar o homem, o teria criado com a essência do bem e a essência do mal. Isso isentaria o homem de toda a responsabilidade por suas ações (O LIVRE-ARBÍTRIO, 1995. Introdução p. 17).

Já o pelagianismo⁵³ reconhecia e utilizava a definição de livre-arbítrio agostiniana, mas desvinculava o livre-arbítrio da relação com a graça de Deus (A GRAÇA, I,13,27). “Os Pelagianos não consideravam o papel da graça divina na salvação” (REALE, 2005, p.81).

⁵¹ Segundo Eugenia Sales Wagner, por uma feliz incoerência foi na própria obra de Agostinho que Arendt encontrou um segundo conceito de liberdade (...). Assim, nota Arendt, se não fosse a incoerência agostiniana não seria possível encontrar na tradição do pensamento quaisquer referências à liberdade relacionada à política. Em *De Civitate Dei* – o “único tratado político” de Agostinho -, a liberdade aparece pela primeira vez na história das ideias, “não como uma disposição interior, mas como um caráter da existência do mundo” (WAGNER, 2006, p.90).

⁵² “O maniqueísmo é uma religião fundada pelo persa Mani no século III. A doutrina maniqueísta abria amplo espaço para a imaginação e a fantasia. A sua corrente estava mais próxima das teosofias orientais (sapiência divina) do que da filosofia grega. (REALE, 2005, p.83)

⁵³ Pelagianismo é uma doutrina do monge inglês Pelágio, que, no início do séc. V, ensinou em Roma e Cartago; em polêmica com Santo Agostinho, sua doutrina dizia que o pecado de Adão não enfraqueceu a capacidade humana de fazer o bem, mas é apenas um mau exemplo, que torna mais difícil e penosa a tarefa do homem” (ABBAGNANO, 1998, p.749).

Para refutar as ideias dos maniqueus e pelagianos, Agostinho explica o livre-arbítrio como próprio da natureza humana dada por Deus. O livre-arbítrio é a capacidade racional do homem de decidir livremente entre o bem e o mal. “Toda Natureza racional, tendo sido criada com o livre-arbítrio, é, sem dúvida alguma, digna de louvor, caso se mantenha fixa no gozo do Bem supremo e imutável” (O LIVRE-ARBÍTRIO, III,13,37). Essa concepção de Agostinho diferencia-se daquela dos maniqueus porque, para ele, o homem não nasce com duas essências, uma boa e outra má, uma vez que “o mal não é um ser, mas a deficiência e privação do ser” (O LIVRE-ARBÍTRIO, 1995. Introdução, p.16). E o homem, pela sua livre vontade, pode escolher o bem ou negá-lo. Nesse sentido, o livre-arbítrio, ou a vontade livre, enquanto natureza dada ao homem por Deus é um bem, mas o uso dela pode tornar o homem mau. Para Santo Agostinho, o homem é dotado de racionalidade e de uma vontade pessoal livre, que em si mesma já é um bem, para que cada ser humano em particular possa discernir que rumo seguir: voltar-se para o Bem supremo, Deus, ou dEle se afastar (mal moral ou o pecado). Tanto mais livre se torna quanto mais se conforma à ordem, submetendo-se a Deus. Em suma, o livre-arbítrio é o sujeito moral. Essa dimensão da autonomia que permite ao homem responsabilizar-se por seus atos simplesmente inexistia no maniqueísmo.

Agostinho divide os homens em duas espécies: “amigos das coisas eternas e amigos das coisas temporais”, que seguem dois tipos de leis – “uma eterna e outra temporal”. Os homens submissos à lei eterna amam os bens eternos e são felizes, e os submissos à lei temporal são insensatos e estão sob o jugo da lei temporal (O LIVRE-ARBÍTRIO, I,15,31). Os homens submissos à lei eterna construíram a Cidade de Deus, e os submissos à lei temporal edificaram a Cidade dos homens. Mas, para Agostinho, o homem, guiado apenas pelo seu livre-arbítrio, não pode decidir-se pelo bem. Só o homem que ama os bens eternos decide pelo bem. E a decisão pelo bem é graça de Deus. Aqui temos a refutação a Pelágio, que afirmava a soberania do livre-arbítrio sobre a graça, isto é, afirmava a inutilidade da graça de Deus com relação à liberdade (OLIVEIRA, 1995, p.290 nota 40). Oliveira, comentadora da obra de Agostinho, estabelece uma distinção entre liberdade e livre-arbítrio na obra de Agostinho.

Enquanto, para nós, esses dois termos são quase sinônimos, existe, para Agostinho, clara distinção entre o sentido de *liberum arbitrium* e o de *libertas*. O livre-arbítrio existia no primeiro homem. É por ele que Adão escolheu a via do mal. Mas ao agir assim, ele perdeu a liberdade de agir bem. Segue-se que seus descendentes, deixados a si mesmos, conservaram intacto seu livre-arbítrio, para querer livremente o mal. Mas não mais estavam livres no sentido completo da palavra, porque não possuíam, desde

então, a verdadeira e plena liberdade, aquela que Adão possuía – a de usar bem seu livre-arbítrio. Portanto, só há liberdade (“libertas”) para Agostinho quando a graça vem se enxertar no livre-arbítrio e este se torna liberdade (OLIVEIRA, 1995, p.292, nota 46)

A concepção de livre-arbítrio como liberdade interior, *a priori*, dada ao homem por Deus é a concepção de liberdade explicitada na Filosofia de Agostinho⁵⁴. Mas Arendt destaca a concepção de liberdade enquanto ação em detrimento da concepção da liberdade como livre-arbítrio.

Segundo ela, o livre-arbítrio do qual trata Santo Agostinho tem sua origem no apóstolo Paulo. Mas, para além dessa concepção paulina, o santo doutor da Igreja mostra no livro *De civitate Dei* outra compreensão da liberdade, como podemos notar na citação que segue:

Se a história das ideias fosse tão coerente como às vezes seus historiadores imaginam, deveríamos ter ainda menos esperança de encontrar uma ideia política válida de liberdade em Santo Agostinho, o grande pensador cristão que de fato introduziu o livre-arbítrio de Paulo, justamente com suas perplexidades, na História da Filosofia. Entretanto, não encontramos em Agostinho apenas a discussão da liberdade como *liberum arbitrium*, embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, mas também uma noção concebida de modo inteiramente diverso, que surge, caracteristicamente, em seu único tratado político, *De Civitate Dei*. Em A Cidade de Deus, Agostinho, como é mais natural, fala mais do pano de fundo das experiências especificamente romanas, e a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim foi criado depois que o universo passara a existir (*Initium ut esset, creatus est homo, ante quem Nemo fuit*) (ARENDT, 2003, p.216).

A crítica feita por Arendt à liberdade como livre-arbítrio se dá pelo fato de a liberdade ficar restrita ao plano da vontade humana e, de certa forma, ter influenciado na esfera política. Se, no início do ensaio “Que é liberdade?”, Arendt recusa a ideia de liberdade como livre-arbítrio e discorda da tradição cristã, ao final ela se vale de sua interpretação acerca do pensamento agostiniano para sustentar seu próprio conceito de liberdade. Entretanto, não encontramos em Agostinho apenas a discussão da liberdade como *liberum*

⁵⁴ Apenas com a Filosofia Patrística, especificamente com Santo Agostinho, é que a liberdade foi tratada como tema filosófico. Segundo Arendt, dos pré-socráticos até Plotino, não havia preocupação com a liberdade. A liberdade surge como problema com a experiência da conversão religiosa (ARENDT, 2003, p.191).

arbitrium, embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, mas também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, que surge caracteristicamente, em seu único tratado político, *De civitate Dei* (XII,20) (ARENDT, 1991, p.190)

No texto “Que é liberdade?”, Arendt levanta três implicações negativas da concepção de liberdade relacionada à vontade e à liberdade interior. Primeiro, a liberdade na tradição antiga não surge da esfera do pensamento, mas da ação do homem, por isso foi uma distorção transpor a liberdade do seu campo original, o âmbito político, para um domínio interno, a vontade (ARENDT, 2003, p.191). Segundo, o problema da liberdade na filosofia de Agostinho “foi precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre (Ibid., p.193). Essa visão influenciou toda a idade moderna, que separou liberdade de política (p.197). Por último, sobre a identificação entre liberdade e soberania, escreve Arendt:

Devido ao desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade deixou de ser virtuosismo, no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se a soberania, o ideal de um livre-arbítrio, independentemente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre os outros (ARENDT, 2003, p. 211).

A liberdade arendtiana contrapõe-se à ideia de soberania, uma vez que tal liberdade tem um fim explícito em sua conceituação, qual seja, a decisão em última instância⁵⁵:

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

Rejeitando a concepção de liberdade interior, que teve ascendência nos escritores políticos dos séculos XVII e XVIII (ARENDT, 2003, p.211), Arendt buscou na concepção de natalidade um ponto de partida para a liberdade e a política. A concepção de liberdade como soberania é a liberdade *a priori* dada ou por Deus ou pela natureza. A concepção de liberdade como natalidade é a liberdade *a posteriori*, liberdade que não tem uma causa e é fruto espontâneo das relações humanas no espaço público. Segundo Kampowski (2008, p.148), a liberdade no pensamento de Arendt pode ser entendida como o

⁵⁵ Para Arendt a “identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio (ARENDT, 2003, p. 212)

novo começo – *new beginning* – porque a liberdade não tem causa, ou seja, não é precedida de nada. O que tem causa e precedência não pode ser considerado liberdade.

4.2.2.2. Liberdade como ação, concepção implícita no pensamento de Santo Agostinho

A liberdade como ação é tratada mais especificamente no texto “Que é liberdade?” (ARENDT, 2003) e no livro “A Condição Humana”. No texto, Arendt discorre sobre o sentido da ação e identifica liberdade e ação. Os homens e mulheres tornam-se livres ao exercitarem a ação e decidirem em conjunto seu futuro comum. “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são a mesma coisa” (ARENDT, 2003, p.199). Já no livro “A Condição humana” (ARENDT, 1991), a autora afirma que a ação tem raiz no nascimento, identifica-a com a política e destaca a ação como condição humana por excelência da natalidade⁵⁶.

Para Correia, antes de afirmarmos que a ação é a atividade política, faz-se necessário explicar o que Arendt entende por ação. Segundo esse autor, “a capacidade de iniciar algo novo, que atesta que ser humano e ser livre são a mesma coisa, não comporta integralmente, entretanto, o significado político da ação” (CORREIA, 2008, p. 31). Ainda segundo Correia, para explicar a ação como política, Arendt recorre a dois significados da palavra ação.

Hannah Arendt lembra que o grego – assim como o latim (*agere/gerere*) – possui duas palavras completamente diferentes para a ação: *archein/prattein*. *Archein* significa começar, liderar e governar, enquanto que *prattein* significa atravessar, realizar e acabar. Desse modo, é como se a ação se dividisse em duas partes, ‘o começo, feito por uma só pessoa e a realização, a qual muitos se associam *conduzindo* e *acabando*, levando até o fim o empreendimento’. Aquele que inicia só é capaz de realizar o que propõe com o auxílio de seus pares. De modo análogo, a liberdade da vontade não se converte em liberdade política sem o agir em conjunto (CORREIA, 2008, p.31).

Segundo Correia, para a ação ser política, não basta compreendê-la a partir dos dois significados da ação; é necessário também compreendê-la situada no espaço público⁵⁷:

⁵⁶ Segundo Correia (2008, p.30), para Hannah Arendt, “há um vínculo estreito entre natalidade, novidade, espontaneidade, ação e liberdade”.

⁵⁷ Para Arendt, “O espaço público só se torna político quando os homens conseguem passar suas ideias às gerações futuras” (ARENDT, 2005, p.123)

“Em última instância, estes dois significados da palavra ação acabam por explicar que a problemática relação entre o caráter natural do nascimento e o caráter político da ação não se efetiva sem a mediação da interação em um espaço público” (CORREIA, 2008, p.31).

Como podemos notar, a concepção de natalidade é um dos pressupostos básicos para Arendt na elaboração dos conceitos de liberdade e de política. Pela natalidade, cada homem pode iniciar algo novo, que tem o mesmo sentido de liberdade. E, pela liberdade, o homem tem o poder de ação entre seus pares num espaço público. Essa ação no espaço público, por sua vez, tem o mesmo significado de política.

Mas o conceito de liberdade identificado por Arendt relacionado à natalidade não está explícito nos escritos de Agostinho. Trata-se de uma interpretação arendtiana da explicação agostiniana da criação do homem, como podemos perceber claramente no trecho que se segue:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tornam-se iniciativas, são impelidos a agir (*initium*) *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém, existia, diz Agostinho em sua filosofia política). Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de alguma coisa, mas de alguém que é, ele próprio iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem (ARENDT, 1991, p.190).

Além da concepção de natalidade, Arendt fundamenta a liberdade como ação na tradição política grega, no período pré-filosófico. A liberdade, para a tradição grega, era fruto da ação dos homens em grupo. Estes só eram livres no grupo, na ação, no diálogo, nas decisões que tomavam coletivamente. Não se concebia liberdade na esfera individual. A liberdade, para a tradição pré-filosófica e para os filósofos clássicos, expressava-se na ação do homem. Este é livre quando é capaz de agir e sua ação está desenvolvida na cidade grega. Logo, a liberdade, para o pensamento grego, estava relacionada ao mundo exterior e necessitava do relacionamento entre os homens para existir. “A liberdade necessita ser livre das necessidades da vida, necessita da companhia dos outros homens que estivessem no mesmo Estado e também de um espaço público comum – mundo político” (ARENDT, 2003, p.194).

Para Arendt, a liberdade e a política, do ponto de vista do cidadão grego, coincidem e estão relacionadas como dois lados da mesma moeda. O homem só é livre quando age politicamente, diferentemente do escravo que se encontrava nessa condição por

não ter nenhuma ação na vida pública. “Política, no sentido grego da palavra, é centrada na liberdade. Liberdade é entendida negativamente como não governado e não ser mandado. E positivamente como espaço que é criado unicamente por homens e no qual os homens se movem entre seus pares” (ARENDT, 2005, p.117).

O trabalho escravo estava voltado para a atividade doméstica, para uma vida privada. Os cidadãos eram livres porque estavam liberados do trabalho manual, que competia aos escravos. "Na antiguidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre os outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo" (ARENDT, 2003, p.194). A política proporcionou aos homens um espaço onde eles pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade pudesse aparecer.

4.3. Embasamento teórico do conceito de natalidade

Com relação à fundamentação da teoria política arendtiana, Wagner parece divergir da concepção de natalidade como fundamento da política, afirmando que a concepção arendtiana de política “encontra-se assentada na experiência greco-romana que encontrou lugar na Antiguidade” (WAGNER, 2006, p.33). Ao iniciar essa discussão sobre o fundamento da teoria política de Arendt, é importante deixar claro, como já foi exposto anteriormente, que os conceitos de liberdade, ação e política são equivalentes no pensamento filosófico arendtiano.

Também, Lafer relaciona o conceito arendtiano de liberdade à *polis* grega. Escreve Lafer:

Liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a polis grega. Significa liberdade para participar democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora (LAFER, 2003, p.31).

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

para Arendt, porém as palavras, tal como aprendeu com Heidegger, guardam os segredos do passado de modo que “usar a palavra *político* no sentido da polis grega não é arbitrário nem artificial (...) De fato, é difícil e mesmo enganoso falar sobre política e seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da antiguidade grega e romana (WAGNER, 2006, p.33).

Essa questão levantada por Wagner contrasta com a tese de Vatter de que o conceito de natalidade é o fundamento do pensamento político arendtiano. Segundo o autor, Arendt define natalidade como o fato de que cada ser humano inicia a vida com o nascimento, “a categoria central do pensamento político” (VATTER, 2006, p. 156).

Essa divergência de que a experiência greco-romana, e não o conceito de natalidade, é o fundamento da teoria política pode ser esclarecida com a afirmação de Arendt: “a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político” (ARENDT, 1991, p.17).

Mesmo apontando o conceito de natalidade como central na sua política, Arendt busca, também, na tradição greco-romana, a explicação do termo ação, que identifica com a política e com a liberdade. Segundo a autora, o significado da palavra ação é utilizado tanto na literatura grega quanto na literatura romana. O verbo agir, da forma como o compreendemos hoje, tem origem em duas palavras gregas. A primeira palavra é *árkheim*, que significa o começar, o conduzir, o governar. “A ação é o começo mediante o qual o novo vem ao mundo” (ARENDT, 2003, p. 214). A segunda palavra utilizada é *práttein*, que significa levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes às palavras gregas são: *agere*, que significa pôr alguma coisa em movimento, e *gerere*, que expressa uma continuação permanente e sustentada dos atos passados, o que conhecemos como eventos históricos. Ser livre pode então ser definido como a capacidade do homem de criar algo. E só poderiam começar algo novo aqueles que fossem governantes e estivessem liberados das necessidades da vida para se dedicar à cidadania e à pólis.

Para Arendt, a liberdade⁵⁸ como conceito não foi alvo de discussão da filosofia grega. Estava ligada ao agir do homem livre na pólis. “A liberdade, portanto, a própria ideia

⁵⁸ Bignotto, ao tratar do tema da liberdade no pensamento de Arendt, que tem o mesmo significado de política, indica que, em várias passagens da sua obra, Arendt afirma que a liberdade está vinculada ao nascimento. Para ele: “Desde seus primeiros textos, passando pelos comentários sobre o fenômeno revolucionário até a sua última obra, A vida do Espírito, ela sempre insistiu sobre o fato de que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário que recebemos e esse dom é, segundo ela, idêntico à liberdade: o milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no

central da política como a entendiam os gregos, era uma ideia que, quase por definição, não poderia ter acesso ao quadro da Filosofia grega” (ARENDT, 2003, p.205). A liberdade, para a tradição grega, era fruto da ação dos homens em grupo. Estes só eram livres no grupo, na ação, no diálogo, nas decisões que tomavam coletivamente. “Tanto na antiguidade grega quanto na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político” (Idem).

A partir do que foi dito, podemos, então, entender o conceito de natalidade agostiniano e a experiência política greco-romana como complementares na teoria política de Arendt.

O conceito de natalidade como princípio político arendtiano foi motivado, segundo uma hipótese levantada por Vatter, a partir da interpretação que Arendt fez do totalitarismo.

Fazendo conjecturas sobre a Gênese do conceito de natalidade de Arendt está correto dizer que ela começou a fazer uso do conceito de natalidade somente depois de ter formulado as linhas fundamentais da sua interpretação sobre totalitarismo, isso, então, pode indicar que através do conceito de natalidade, Arendt não quis unicamente formular o contra-totalitarismo político, mas pode mostrar que há uma política de vida em oposição ao totalitarismo que é uma política de morte (VATTER, 2006, p. 143-144).

Também para Souki, a questão do totalitarismo é o pano de fundo do pensamento político de Hannah Arendt.

É a partir de um movimento que abafa a ação em sua origem e torna os homens supérfluos que é necessário repensar o político precisamente como um antídoto a uma dominação que, rompendo as referências tradicionais (esquerda-direita, capitalismo-socialismo) impõe um novo critério: a liberdade. A questão do totalitarismo é o pano de fundo do pensamento político de Hannah Arendt. De uma certa maneira, o totalitarismo marca tudo e dá relevo ao político arendtiano (SOUKI, 1998, p.66).

Para Arendt, o totalitarismo tanto de direita, como no caso da Alemanha de Hitler, quanto de esquerda, como no caso de Stalin, são sinais de privação da liberdade individual e coletiva, como também da extinção do espaço público necessário para a discussão da política.

fato de cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo” (BIGNOTTO, 2003, p. 117). Também Souki, ao tratar do tema liberdade, afirma que Arendt invoca “a autoridade de Santo Agostinho para sustentar sua teoria, pois também em Agostinho, o homem é livre porque é começo. No nascimento de cada homem, esse começo é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova, que continuará a existir e depois da morte de cada indivíduo. Por que é começo o homem pode começar; ser homem e ser livre é a mesma coisa” (SOUKI, 1998, p.41).

Segundo Lafer, para o fenômeno do totalitarismo “a tradição ocidental não tinha categorias, nem respostas, pois o totalitarismo apareceu tanto como um desdobramento da utopia capitalista, quanto da utopia socialista, conforme nos mostram as suas vertentes nazista e stalinista” (LAFER, 2003, p. 25). Souki, ao tratar do totalitarismo, refere-se a esse regime político como novidade. Para ela, “o totalitarismo é um fenômeno sem precedentes, e nenhuma evolução histórica, perfeitamente articulada, pode dar conta plenamente de suas origens” (SOUKI, 1998, p.47). Arendt enxergava no totalitarismo uma política de morte porque, nesse governo, todos os direitos dos cidadãos foram usurpados e legados à mão do tirano. Os indivíduos, na “fábrica de morte dos campos de concentração experimentam primeiro a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais e geral e elementar manifestação da liberdade humana” (ARENDT, 2003, p. 133), para depois serem materialmente negados, tendo suas vidas tiradas.

Segundo Bignotto,

do ponto de vista dos indivíduos, o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada (BIGNOTTO, 2003, p.113-114) .

Fazendo uma análise do totalitarismo, Arendt afirma ser uma criação política diferente do poder autoritário. Houve momentos na história em que ocorreu abuso de poder e da autoridade, mas nada que se assemelhe ao totalitarismo.

A razão concreta é que não há hierarquia sem autoridade: e, a despeito dos muitos erros de interpretação cometidos em relação à “personalidade autoritária”, o princípio da autoridade, é para todos os efeitos, diametralmente oposto ao princípio de domínio totalitário. O seu caráter primígeno já aparece na história romana: ali a autoridade, sob qualquer forma, visa restringir ou limitar a liberdade, mas nunca a aboli-la. O domínio totalitário, porém visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade (ARENDT, 1989, p. 455).

E, para se contrapor ao totalitarismo, é necessário um novo princípio político.

O anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo, assinalando uma progressiva acentuação da brutalidade, demonstraram que a dignidade humana carece de uma nova garantia em nossos tempos. Para Hannah Arendt, apenas com um novo princípio político podemos conceber a salvaguarda de uma tal dignidade (CORREIA, 2007, p. 28).

Arendt identifica na natalidade, ou seja, na capacidade de o homem começar algo novo, que ela também traduz como liberdade, o princípio político capaz de opor-se ao totalitarismo. Na verdade, para ela, nem podemos considerar o totalitarismo como ação política, uma vez que representa uma política de morte.

No artigo “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”, Vatter propõe que o discurso arendtiano sobre a natalidade seja visto como parte de um discurso de biopolítica. Segundo ele, “o pensamento político de Arendt é uma espécie de biopolítica que contrasta com o totalitarismo em seu próprio terreno, isto é, identificando os aspectos da vida que opõem resistência ao projeto de domínio absoluto sobre a vida” (VATTER, 2006). Enquanto “o regime totalitário de tirania aniquila a liberdade e o espaço público”, a política de vida, que surge a cada novo nascimento, revigora a capacidade da liberdade de iniciar algo novo. No último parágrafo do livro “Origens do Totalitarismo”, Arendt, numa espécie de esperança e inspirando-se em Santo Agostinho, reafirma o novo começo:

Mas permanece também, é verdade, que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse novo começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada nascimento garante esse começo; ele é na verdade, cada um de nós (ARENDT, 1989, p.531).

4.4. Concepção antropológica de Arendt

Para entendermos a opção que Arendt faz pela liberdade como ação e política é necessário compreendermos a sua concepção antropológica. Arendt estabelece a diferença entre homem – *man* – no singular e homens – *men* – no plural. O homem no singular significa a vida biológica, a criação de Deus. O homem no plural diz respeito à relação entre os homens, à ação entre iguais que produz a liberdade e a política. Segundo ela, os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que entram em contato torna-se imediatamente condição de sua existência (ARENDT, 1991, p.17). Para Arendt, a condição humana não é o mesmo que natureza humana. E a soma total das atividades e capacidades humanas – que correspondem à condição humana – não constitui algo que se assemelhe à natureza humana (Ibid., 1991, p.18). Kampowski identifica, no livro “A Condição Humana”, seis condições humanas fundamentais apresentadas por Arendt. São elas: a *vida do homem na terra* – ou a *vida em si mesma* –, a *natalidade*, a *mortalidade*, a *terra* ou *planeta*, o *mundanismo* – ou o

mundo fabricado – e a *pluralidade humana* (KAMPOWSKI, 2008, p.195). A *vida em si mesma* refere-se à vida biológica ou orgânica do homem. A *natalidade* e a *mortalidade* significam que os homens têm consciência da sua condição no mundo. Partindo da língua romana, pode-se afirmar, preliminarmente, que natalidade é estar entre os homens e mortalidade é deixar de estar entre os homens (ARENDT, 1991, p.15). O *mundanismo* é a terra modificada pelas mãos humanas, e a *pluralidade* significa que os homens, e não o homem, habitam a terra. É possível conhecer, segundo a autora, o que condiciona os homens no mundo, mas, definitivamente, não se pode conhecer a sua natureza ou essência humana. Nesse sentido, a pergunta sobre a natureza do homem corresponderia à pergunta sobre a natureza de Deus. E a resposta para ambas não se alcança no âmbito filosófico ou psicológico, mas somente numa perspectiva da verdade revelada (ARENDT, 1991, p. 19).

Segundo Arendt, explicar a natureza do homem também não foi uma tarefa fácil para Agostinho. “O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (a questão que me tornei para mim mesmo) de Agostinho parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral” (ARENDT, 1991, p. 18). A dificuldade de Agostinho de explicar e conhecer a natureza humana encontra-se, principalmente, ao longo do seu livro *Confessiones*. Agostinho levanta duas questões a respeito de *quem ele é* e *o que é o homem*. A primeira pergunta ele faz a si mesmo: “Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: ‘E tu, quem és?’ E respondi: ‘Um homem’” (CONFISSÕES, X, 9). Quanto à segunda, trata-se de uma pergunta pela natureza ou essência. Esta torna-se difícil de responder. Dirigindo-se a Deus, Santo Agostinho indaga: “Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza?” (CONFISSÕES, X,17,24). “O que é o homem?”. Para Agostinho não há uma resposta precisa, pois o homem é realmente um mistério que só Deus, por tê-lo criado, conhece (CONFISSÕES, IV,14,22; X, 5,7).

Se considerarmos do ponto de vista arendtiano e da questão insolúvel de Agostinho acerca da natureza do homem, faz todo sentido a tentativa de compreender o homem pela suas condições humanas, principalmente pela condição da natalidade e da pluralidade humana. A ação no mundo não é individual, o homem sozinho, sem relação com o outro, nada pode transformar e produzir. Somente a soma dos homens – a pluralidade⁵⁹ – pode

⁵⁹ Para explicar a pluralidade, Arendt também lança um olhar para o livro do Gênesis, onde se pode encontrar a condição humana da pluralidade. Como nos diz Arendt: “mas, em forma mais elementar, a condição humana da ação está até mesmo no Gênesis (Macho e fêmea Ele os criou), se entendermos que esta versão da condição do homem diverge em princípio, da outra segundo a qual Deus originalmente criou o homem (Adam) e não eles, de sorte que a pluralidade dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação” (ARENDT, 1991, pp. 15-16). Outros escritos do Gênesis também

fazer surgir algo novo no mundo. O mundo sofre transformação na medida em que cada homem imprime nele a sua contribuição. A natalidade é um processo dialético, no sentido que recebemos um mundo que não construímos, e pela nossa ação o transformamos, reproduzimos e repassamos para os que virão.

Pelas nossas ações políticas, o mundo que legamos aos outros pode ser melhor ou pior do que aquele que recebemos. O homem não criou o mundo – *earth* –, nem a si mesmo. Ele apenas fabricou dentro do planeta terra o mundo – *world* – para viver. Mas, pelo mau uso da liberdade, o homem pode destruir o mundo – *earth* – criado por Deus e o mundo – *world* – que ele próprio fabricou. Arendt cita exemplos de ações humanas que deterioram o mundo, como, por exemplo, o uso da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki e a ameaça das armas nucleares. Atualmente podemos falar das questões ecológicas, da devastação da natureza. Os homens não criaram a natureza, mas podem destruí-la. Outro exemplo da má ação humana podemos enxergar na ação de Hitler, que cerceou toda a liberdade dos judeus e negou-lhes o espaço político de manifestação. Para Arendt, essas decisões, que vão contra o mundo e a humanidade, não são ações políticas. Não existe, para ela, uma boa ação política e uma má ação política, ou uma política de vida e uma política de morte. Política estará sempre relacionada como uma ação livre entre os homens num espaço político, também ele livre. O totalitarismo de Hitler não pode ser chamado de política. É contraditório chamar o regime de Hitler de uma política de morte, pois o conceito de política está relacionado à ação e à liberdade, enquanto a política de morte, como é muitas vezes chamado o totalitarismo, significa o medo, a falta de diálogo, de liberdade, de espaço público.

Para Arendt, o homem só é livre agindo politicamente: a “liberdade existe unicamente intermediada pelo espaço político” (ARENDT, 2005, p. 95). A política não é uma necessidade natural do homem, como o são a fome e o amor; tampouco é indispensável para a vida humana, embora tenha sido criada pelos homens para viverem em comunidade (ARENDT, 2005, p.119). Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a

mostram a ideia de pluralidade. Por exemplo, no ato da criação Deus disse: “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (Gn. 1,27). A expressão *façamos* nos diz que Deus não é sozinho e não age sozinho. Deus é trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Nesse sentido, podemos perceber a pluralidade na Trindade. Após a criação do homem, “Iaweh Deus disse: *Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda*” (Gn. 2,18). Desde o início da criação percebemos a pluralidade humana. A partir de Adão e Eva, os homens se multiplicaram e habitaram a terra. Pluralidade, pela criação, significa que somos todos da mesma espécie e filhos de Deus, isto é, humanos, mas, somos também diferentes. Não há exatamente uma pessoa igual a outra, nunca existiu e nunca existirá.

política, mas a pluralidade é especificamente a condição de toda a vida política (ARENDT, 1991, p. 15).

5. Considerações finais

Os conceitos agostiniano e arendtiano de liberdade brotam do esforço desses pensadores de darem uma resposta aos problemas da época em que viveram. No século IV, Agostinho se deparava com a corrente de pensamento dos maniqueus que negava a teoria do livre-arbítrio e pretendia fazer recair em Deus a responsabilidade do mal e do pecado, pois Deus, ao criar o homem, havia lhe dado essas duas essências. Nesse sentido, o homem não tinha responsabilidade por seus atos, pois é da própria natureza humana ser ao mesmo tempo bom e mau. Santo Agostinho também entra em discussão com Pelágio, que pregava uma espécie de "autonomia moral em que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, desprezando a necessidade da graça de Deus" (REALE, 2003, p.84).

No século XX, Arendt busca uma teoria política para confrontar o totalitarismo surgido na Alemanha. Agostinho e Arendt, embora convirjam na ideia de que a liberdade está na ação e surge com o nascimento, se valem de pressupostos diferentes. Santo Agostinho, que vivia num ambiente em que o cristianismo se defrontava com várias correntes filosóficas, diferentes religiões e seitas, e onde o Império Romano agia com violência, trabalha o conceito de liberdade como o livre-arbítrio e a responsabilidade de escolha. O homem está entre o bem e o mal, pode fazer parte da Cidade dos homens ou optar pela Cidade de Deus. Ele é livre para escolher, e a liberdade significa uma escolha interior. Mas o critério último de Agostinho para fundamentar a liberdade é a fé.

Arendt discute o tema da liberdade a partir do regime totalitário de Hitler, que cerceia a liberdade. É preciso um novo conceito de política para confrontar o regime totalitário. Daí Arendt busca na condição humana da natalidade e da pluralidade um antídoto teórico para negar o totalitarismo como sistema político e afirmar que a política é ação e liberdade. Diferentemente de Agostinho, Arendt teve uma compreensão completamente filosófica e política da liberdade. Se, em Agostinho, a liberdade está voltada para o interior, para Arendt a liberdade é exterior e só existe na relação dos homens entre si; a liberdade tem o mesmo significado de pluralidade, pois o homem só existe no plural – homens. A liberdade em Santo Agostinho é *a priori*, inata – dom de Deus, por isso é da natureza do homem ser livre. Para Arendt, a liberdade é *a posteriori* – o homem a adquire no ato do seu nascimento, mas só a realiza através do diálogo e no espaço público.

Como podemos perceber, há uma aproximação e um distanciamento entre o pensamento de Santo Agostinho e o de Arendt. A aproximação se dá pela coerência com que Arendt faz a recepção do conceito de nascimento a partir da diferença agostiniana entre criação e nascimento. A criação é começo – “Para que houvesse um começo, Deus criou o homem” –, segundo Santo Agostinho, e o nascimento é o novo começo que se dá a partir do nascimento dos primeiros homens, Caim e Abel. O homem sempre tem a oportunidade de começar uma nova história a cada novo nascimento. Foi assim com Set, com Noé, com Abraão e com Jesus Cristo.

A partir da recepção arendtiana do conceito agostiniano de nascimento, é possível distinguir três concepções de nascimento. O nascimento biológico, que é o surgimento do homem para a terra – *earth* –, criada por Deus no terceiro dia da criação (Gen. 1,10), o nascimento político para o mundo – *world* –, que é uma criação humana através da fabricação e da ação política e, por último, o nascimento para o mundo espiritual, quando o homem se compreende como um ser espiritual. Embora tenhamos diferenciado metodologicamente esses três tipos de nascimento, sabemos que não podemos pensar o homem de forma fragmentada, uma vez que ele é uma unidade bio-político-social-espiritual. Mas podemos analisá-lo a partir de uma perspectiva biológica, como faz a antropologia física, ou do ponto de vista político, como fazem a sociologia e a filosofia política, ou, ainda, do ponto de vista da antropologia teológica.

Diante do que foi exposto no primeiro capítulo, nos deparamos com as seguintes questões.

A primeira diz respeito à diferença agostiniana entre criação e nascimento, da qual surgiu o conceito arendtiano de natalidade. Na criação, Deus criou o homem, apenas um. Pelo nascimento, os homens se multiplicaram. Mesmo o homem tendo se afastado de Deus, Deus não se apartou dele. Prova disso é que nós, ao nascermos, recebemos na nossa natureza as razões seminais e a iluminação divina.

A segunda refere-se à criação do homem como imagem e semelhança de Deus. Santo Agostinho faz duas analogias para explicar a imagem do homem como semelhante a Deus. A primeira refere-se à semelhança entre a alma ou a mente humana com o Deus trino, a Trindade. Assim como o Pai, o Filho e o Espírito Santo formam uma unidade, assim também a alma humana é a unidade entre memória, inteligência e vontade. A segunda analogia trata da relação da Trindade com o amor humano. No amor há uma tridimensionalidade indivisível: aquele que ama, o que é amado e o próprio amor. Mas, como

já dissemos, Santo Agostinho preferiu a analogia da mente humana como semelhança da Trindade.

A analogia da Trindade com a mente humana reforça a dimensão da liberdade como livre-arbítrio, uma vez que, para o bispo de Hipona, a vontade é uma das características da mente ou da alma humana. Já a Trindade, como amor, está mais relacionada à ação, uma vez que o amor implica reciprocidade, movimento e ação. A Trindade como imagem da mente está ligada a uma dimensão teórica e metafísica, enquanto a imagem da Trindade como amor está relacionada a uma esfera prática e sensível. Decidir entre o bem e o mal é uma prerrogativa do livre-arbítrio; construir uma cidade tem como condição a liberdade de ação do homem.

A partir dessas duas analogias da Trindade, seria possível encontrar referenciais para liberdade como livre-arbítrio e a liberdade como ação? Poderíamos, mesmo, dizer que o livre-arbítrio está mais relacionado à mente humana enquanto a liberdade estaria relacionada como ação ao amor humano?

Arendt rejeita o conceito de liberdade como livre-arbítrio e destaca o conceito de liberdade como ação, ambos identificados, por ela, no pensamento de Santo Agostinho. Não estaria por trás dessas concepções de liberdade a diferença estabelecida pelos gregos, e posteriormente pela patrística, entre o conhecimento prático ligado à *vita activa* e o conhecimento teórico relacionado à *vita contemplativa*? A opção por uma dessas perspectivas determina o paradigma teórico para a compreensão da realidade.

Santo Agostinho valorizou o conhecimento contemplativo (ou teórico) que determinou a sua concepção de liberdade; para ele, a liberdade é, em última instância, uma decisão de foro íntimo, fruto da vontade humana, que é uma das faculdades da mente. Quando Arendt diz que em Santo Agostinho há um outro conceito de liberdade que é a ação, esta está relacionada à *vita activa*. Baseando-se nessa diferença entre as liberdades que Arendt diz haver em Santo Agostinho, podemos, mesmo, encontrar no pensamento dele dois conceitos de liberdade? Um relacionado à *vita contemplativa*, que é a liberdade como livre-arbítrio, e outro relacionado à *vita activa*, que é a liberdade como ação?

Uma vez que a concepção de *vita contemplativa* permeou o pensamento antigo, é possível afirmar que, para os dias atuais, a concepção de liberdade como ação e o pressuposto de *vita activa* como maneira de compreender o mundo, são referenciais teóricos mais apropriados para a compreensão da política, como sugeriu Hannah Arendt?

O segundo capítulo dessa tese dá continuidade à discussão do primeiro capítulo e tratará inicialmente dos pressupostos teóricos dos conceitos de liberdade identificados em Santo Agostinho – o que está na raiz da liberdade como livre-arbítrio é o entendimento de mundo e do homem a partir da teoria ou contemplação (*vita contemplativa*) e o que está no fundamento da liberdade enquanto ação é a compreensão do mundo e do homem a partir de um conhecimento prático (*vita activa*). Depois de consideramos as duas concepções agostinianas de liberdade, faremos uma aproximação dialética entre a liberdade como livre arbítrio e a liberdade como ação.

Estendendo o nosso objetivo, é pretensão estudar a liberdade no plano da ação política. O terceiro capítulo tratará da construção das Cidades dos homens e da Cidade de Deus. Elas se constituem a partir das ações livres dos homens no mundo. Na “Cidade dos homens” o mundo construído pelos homens tem um fim em si mesmo. Na “cidade de Deus”, o mundo é um meio e, assim como todas as ações humanas, tem como finalidade a fraternidade entre os homens e o louvor a Deus.

CAPÍTULO 2. Da Liberdade Ontológica à Liberdade Política

1. Considerações Iniciais

No capítulo primeiro desta tese tratamos da reflexão de Hannah Arendt acerca do conceito agostiniano de liberdade. Nossa autora identificou no pensamento de Santo Agostinho os conceitos de liberdade como livre-arbítrio da vontade e de liberdade como ação. Neste segundo capítulo, considerando a identificação realizada por Arendt, avançaremos na pesquisa acerca de dois pressupostos da liberdade, um ontológico e outro político. O primeiro pressuposto concebe a liberdade como livre livre-arbítrio da vontade, que é um dom inestimável dado por Deus ao homem. O homem nasceu livre, capaz de optar pelo bem ou pelo mal. Escolhendo o caminho do bem, ele será feliz, seguindo pela trilha do mal, o homem não terá felicidade. O segundo está relacionado à liberdade como ação, nesse caso, ser livre não é um dom de Deus, mas uma construção do homem que principia com o seu nascimento. O homem nasceu para ser livre, mas essa liberdade depende primeiro da satisfação das necessidades fisiológicas, passando pelo controle da natureza, através de instrumentos, até chegar ao ápice da ação política. Nesse segundo pressuposto, ser livre parece muito mais complicado, porque a liberdade pressupõe o domínio da terra – *earth* – a construção do mundo – *World*⁶⁰ – e, o mais sublime, segundo Arendt, as relações humanas – *a política*.

Preliminarmente podemos dizer que o que está na raiz da distinção entre a liberdade como livre-arbítrio e a liberdade como ação é a divisão que os filósofos gregos antigos fizeram entre a forma de vida contemplativa – *vita contemplativa* – e a forma vida ativa – *vita activa* – e a supervalorização da primeira em detrimento da segunda. Tendo origem na filosofia grega antiga e se consolidando nas filosofias Patrística e Escolástica⁶¹, a *vita contemplativa* foi considerada superior à *vita activa*. A esse respeito Arendt observa que

⁶⁰ Esta diferença entre *terra e mundo*, como já vimos, foi estabelecida por Arendt e podemos identificá-la claramente no livro do Gênesis. A terra e tudo o que nela contém é dada ao homem por Deus e ele deve multiplicar-se e dominá-la, como expressa Gn. 1,28: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra.” A terra é o que Deus deu de presente ao homem para que ele pudesse dominar, e o mundo é o resultado do que o homem fez com a terra que ele ganhou de Deus.

⁶¹ Segundo Wagner, Platão foi o primeiro a afirmar a superioridade da contemplação sobre as demais atividades. O cristianismo referendou, posteriormente, o rebaixamento das atividades que passam a compor a *vita activa*, mas é no início da tradição, na Grécia, portanto, que se encontra a origem da

a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, onde toda a reorganização utópica da vida na *polis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. O próprio enunciado aristotélico dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, inspira-se claramente no ideal da contemplação (*teoria*). (ARENDT, 1991, p.22).

A concepção de liberdade ontológica está relacionada à corrente que enxerga o mundo pela lente da razão humana, através de uma vida de contemplação ou teórica. Para essa linha de pensamento, a liberdade está no interior do homem. A concepção de liberdade política, que Arendt também identificou em Santo Agostinho, tem a ver com a vida ativa do homem. Ela é construída pelos homens (no plural) e não pelo homem (no singular).

Arendt se contrapõe à visão grega e cristã que afirmam a superioridade da vida contemplativa e minimizam a vida ativa. Ela, então, propõe-se a desfazer essa hierarquia e aponta a vida ativa como um modo de vida na qual a liberdade se realiza. Segundo Wagner, não é pretensão de Hannah Arendt estabelecer uma relação de hierarquia entre os dois estilos de vida (WAGNER, 2002, p.60). A importância que ela dá à vida ativa não tem um caráter hierárquico. A vida ativa é somente um princípio, a chave de leitura central para entender as atividades dos homens. (ARENDT, 1991, p.26)

Diante da novidade arendtiana de liberdade que surge a partir do conceito de liberdade agostiniano, surgem três questões: Quais os fundamentos teóricos que sustentam os dois conceitos de liberdade, identificados por Arendt, no pensamento agostiniano? Qual o conceito mais apropriado de liberdade: o conceito ontológico do livre-arbítrio da vontade ou o conceito político da ação? É necessário fazer a transição da liberdade ontológica para a liberdade política ou podemos realizar uma aproximação entre esses dois conceitos e identificarmos uma relação entre a liberdade ontológica e a liberdade política?

Com a finalidade de responder às três questões levantadas, dividiremos o presente capítulo em três partes. Na primeira parte, serão apresentados os pressupostos teóricos que possibilitaram estabelecer os conceitos de liberdade ontológica e de liberdade política. Na

identificação entre *vita activa* e modo de vida superior e àquele vivido na *polis* – o modo de vida político.(WAGNER, 2002, p.55).

segunda parte, será trabalhado de maneira sistemática o conceito de liberdade ontológica que está relacionado à vida de contemplação. Na terceira parte, trataremos do conceito de liberdade política que tem, como ponto de partida, a concepção arendtiana de vida ativa.

A tradição filosófica e cristã muito já nos instruiu a respeito da liberdade. Graças a ela, afirma-se até hoje que todo homem tem livre-arbítrio para agir como lhe convier, dando a entender que é próprio da humanidade ser livre. Mas, no que diz respeito à liberdade como ação, esse é um tema que Arendt traz à tona e nos apresenta como novo paradigma de liberdade. Portanto, faz-se necessário investigar a novidade do conceito arendtiano de liberdade e conhecer os pressupostos de sua fundamentação.

2. O Conceito de Liberdade Ontológica versus o Conceito de liberdade política

A distinção, proposta por Santo Agostinho, entre o homem interior e o homem exterior nos ajudará na compreensão dos conceitos de liberdade ontológica e de liberdade política. Segundo o bispo de Hipona, tudo o que o homem tem em comum com o animal diz respeito ao homem exterior. Já o homem interior é aquele que, pela sua alma racional, se distingue dos animais. (A TRINDADE, XII, 1,1). Por sua vez, no homem interior, são identificados dois tipos de razão: uma superior, que está voltada para o conhecimento inteligível, e outra inferior, relacionada ao conhecimento sensível. Com efeito, esses dois tipos de razão estão ligados a dois estilos de vida, uma contemplativa e outra ativa.

2.1. Homem exterior e homem interior

Existe em nós, segundo o bispo de Hipona, dois homens. O homem exterior que tem uma alma semelhante à do animal e em tudo se assemelha a ele, e o homem interior, aquele no qual onde reside a razão, faculdade que o distingue completamente de todas as outras espécies. Numa perspectiva hierárquica, o nosso autor considerará que o homem interior é superior ao homem exterior. Comentando a respeito dessa diferença, Gilson nos explica que, para Santo Agostinho,

há em nós, por assim dizer dois homens: o homem exterior e o homem interior. Diz respeito ao homem exterior tudo o que nos é comum com os animais: corpo material, vida vegetativa, conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças das sensações. Ao contrário, diz respeito ao homem interior, tudo o que pertence propriamente a nós e não se encontra nos animais. Julgamos nossas sensações, comparamo-las entre si, medimos os corpos e as figuras submetendo-os às proporções e aos números: em cada uma dessas operações, como vimos, intervêm as razões eternas e divinas, que são perspectivas apenas ao pensamento propriamente dito: *mens*. O homem é, portanto, essencialmente seu pensamento, ou, em outros termos, a *mens* é o próprio homem interior. (GILSON, 2010, pp. 225-226).

Como podemos perceber, o que distingue o homem interior do homem exterior é a mente ou razão. O santo doutor também identifica na mente humana dois tipos de razão: uma superior, que é a inteligência e “pela qual aderimos à verdade superior inteligível e imutável” (A TRINDADE, XII, 3,3), e a outra é a razão inferior, “que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais” (idem).

2.2. Razão superior e razão inferior

Embora distinguindo dois tipos de razão, Santo Agostinho considera que elas são parte de uma mesma natureza da alma humana. A esse respeito, o bispo de Hipona diz:

Quando, pois, nós falamos acerca da natureza da alma humana, enfocamos apenas uma só realidade. O duplo aspecto que acabo de distinguir, ou seja, inteligência e ação vêm somente em relação às suas duas funções. (Ibid., 4,4).

Para ilustrar a diferença e a unidade entre as razões superior e inferior, Santo Agostinho faz uma analogia com a criação humana:

E assim como o homem e a mulher formam uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência e ação, ou seja, nosso conselho e execução; ou ainda, a razão e o apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa. E do mesmo modo como do casal humano está escrito: *Serão dois numa só carne* (Gn2, 24), também se pode dizer das duas funções da alma: são duas numa só alma. (Ibid., 3,3)

Para Gilson está claro que a *razão superior* e a *razão inferior*⁶² têm que ser consideradas dentro de uma unidade. Para ele “as duas razões são somente dois ofícios de

⁶² É importante reafirmar que a razão inferior não tem nenhuma relação com a alma animal, mas é unicamente um desdobramento, segundo Santo Agostinho, da razão superior ou contemplativa.

uma única e mesma razão” e o pensamento, ao se ocupar com a ação, tem como única finalidade tornar a contemplação um exercício possível. (GILSON, 2010, p.227). Afirma Gilson:

Se o pensamento fosse deixado a si mesmo, indubitavelmente só se ocuparia com o conhecimento dos inteligíveis; é nisso que ele se encontra em si e em seu próprio ofício: a contemplação pura, livre de toda preocupação relativa à ação. Mas esse pensamento é de um homem, vale dizer, de um ser que definimos como uma “alma feita para reger um corpo”; ora, reger um corpo é viver e, portanto, é encontrar-se engajado na ação: eis, então, o homem obrigado a usar coisas e, portanto, também a conhecê-las, ou seja, a aplicar seu pensamento a outros fins que não seja a contemplação. (Ibid., p.226).

Reinares, assim como Gilson, considera que a razão inferior e a razão superior formam uma unidade. Mas, Reinares, com a pretensão de explicar essa unidade, tenta desfazer a confusão que existe acerca dos vocábulos razão – *ratio* - e mente – *mens*. Para ele, muitas vezes, *ratio* e *mens* são erroneamente identificadas como sinônimos. O motivo dessa identificação está no fato de que a razão é um exercício da mente. Reinares diz que a mente é “*una mentis natura*”, que não se divide e tem dois aspectos ou operações que correspondem a dois conceitos agostinianos: *ratio inferior* e *ratio superior*. (REINARES, 2004, p.79-80).

Reinares, continuando a discussão acerca dos os dois tipos de razão existentes na mente, considera que a razão superior está relacionada à sabedoria, enquanto a razão inferior à ciência, como podemos notar na citação a seguir:

A *ratio superior*, em contato com os inteligíveis puros por meio da iluminação divina, entende e ama, sem considerar o temporal e o sensível, o mundo espiritual e divino das realidades eternas e imutáveis: essa contemplação intelectual e amorosa da lugar à *Sapientia*. A razão inferior, por meio das verdades puras contempladas, julga e utiliza as realidades inferiores do mundo sensível: esta operação racional constitui a *scientia*. Em outras palavras, a *ratio superior* é o exercício das faculdades superiores da mente, entendimento e vontade, aplicada às realidades espirituais e inteligíveis puros; a *ratio inferior* é a aplicação das mesmas faculdades a este outro mundo corpóreo e sensível, no qual está implicado o homem e no que necessariamente tem que se mover para satisfazer as necessidades do corpo. (Ibid. p.80).

Da mesma forma que identificamos uma hierarquia na distinção e relação entre as duas espécies de razão – uma inferior e outra superior –, encontramos, também, uma hierarquização entre o estilo de vida contemplativo e o estilo de vida ativo.

2.3. Vida contemplativa e vida ativa

Enquanto a vida contemplativa permite ao homem conhecer as realidades inteligíveis e espirituais, a vida ativa o direciona para mundo sensível as necessidades materiais do corpo. Numa escala de importância, a primeira é superior à segunda

A distinção entre o conhecimento inteligível e conhecimento sensível é o tema central do livro “A República”, de Platão. No livro VII, que trata do mito da caverna, há uma absolutização da razão. Platão exalta o conhecimento inteligível, que é alcançado por uma vida de contemplação, em detrimento do conhecimento sensível, que é próprio da vida ativa. Na filosofia platônica, os assuntos humanos são obscuros, confusos e ilusórios. Para alcançar a verdade, seria preciso abandonar tal esfera e dedicar-se à contemplação da verdade. O homem deveria se retirar da vida pública – vida ativa na *polis* – e, tendo se preparado intelectualmente, voltaria à cidade e empregaria nela o que aprendeu através da contemplação. Bastaria ao homem um conhecimento intelectual para agir virtuosamente na cidade. No platonismo, é através da contemplação da verdade que o indivíduo converte a sua alma, migrando do mundo sombrio da ignorância para o mundo da luz, do conhecimento verdadeiro. Segundo Platão, o homem terá uma atitude exemplar na *polis* na medida em que sua ação for guiada inteiramente por intermédio da sua razão. Livre das suas paixões, o cidadão terá a condição de ser um bom governante ou um bom governado. No trecho que segue, retirado, do livro VII⁶³, mostra-se claramente a necessidade do homem acender de uma vida de sombra para uma vida de luz:

Quanto à subida à região superior e à contemplação dos seus objetos, se a considerares, como a ascensão da alma para a mansão inteligível, não te

⁶³ Ao tratar da distinção entre vida ativa e vida contemplativa a partir do Mito da Caverna de Platão, Arendt diz: “Quanto à distinção entre os dois modos de vida, o modo político (ativo) e o modo filosófico (contemplativo), é construída de maneira a torná-los mutuamente excludentes – como acontece, por exemplo, na filosofia política de Platão –, chega-se à absoluta distinção entre aquele que sabe o que é melhor a fazer, e os outros, que disso se encarregam, seguindo sua orientação e seus comandos. Essa é a substância do *Político* de Platão: o governante ideal (*archón*) não age; ele é o sábio que inicia e conhece o fim perseguido pela ação, e, portanto, é o comandante. Desse modo, seria inteiramente supérfluo e mesmo prejudicial para ele tornar conhecidas as suas intenções” (ARENDDT, 1994a, p.61).

enganarás quanto à minha ideia, visto que também tu desejas conhecê-la. Só Deus sabe se ela é verdadeira. Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode compreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas (PLATÃO, 2002, p.228).

Diferente dos filósofos gregos, principalmente de Platão, que vinculavam a vida contemplativa à razão, Santo Agostinho relaciona a contemplação a uma vida espiritual e à sabedoria. Já a ciência, encontra-se no âmbito das coisas temporais e sensíveis. Acerca dessa diferença afirma o santo doutor:

Portanto, se tal é a verdadeira a distinção entre sabedoria e ciência: que se referia o conhecimento intelectual das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil de julgar qual delas merece a precedência. Se acaso a diferença for outra, pela qual se distingue as duas realidades – diferença essa que o Apóstolo ensina ser bem marcante, ao dizer: *a um*, o Espírito dá uma palavra de sabedoria, a outro, dá uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito (Cor 12,8) -, todavia esta diferença que estabelecemos entre as duas é bem evidente: a sabedoria é o conhecimento intelectual das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira sem nenhuma dúvida tem a preferência. (A TRINDADE, XII, 15,25).

Considerando as diferença e a hierarquia entre os dois tipos de homens, as duas espécies de razão e os dois estilos de vida estabelecidos pelos filósofos gregos e por Santo Agostinho, estruturaremos, no item seguinte, a explicação da liberdade ontológica e da liberdade política, bem como as suas diferenças

Os conceitos de liberdade ontológica e liberdade política não estão explícitos nos escritos de Santo Agostinho e nem na literatura política de Hannah Arendt. Eles surgem a partir da necessidade de compreender e explicar a diferença entre a liberdade como livre-arbítrio da vontade e da liberdade como ação.

3. Liberdade ontológica

A liberdade ontológica diz respeito ao livre-arbítrio, se estrutura na razão e é cultivada por uma vida de contemplação. A partir de três tópicos, definiremos o conceito de liberdade ontológica. No primeiro, consideraremos o diálogo de Agostinho com Evódio sobre

o livre-arbítrio. Nele, o bispo de Hipona nos diz que a liberdade é um dom de Deus e que ser livre é da essência do homem. O segundo se refere a uma disputa entre Santo Agostinho e os acadêmicos sobre a possibilidade de conhecer a verdade. O santo doutor da Patrística demonstrará, em oposição aos sucessores da academia de Platão, que a verdade pode ser conhecida por meio da vida contemplativa. Por último, trataremos da vida contemplativa como experiência espiritual que leva à liberdade.

3.1. Liberdade ontológica como livre-arbítrio

Afirmar que a liberdade é ontológica significa dizer que ser livre é da essência do homem e que Deus, ao criá-lo, deu-lhe o dom do livre-arbítrio (O LIVRE-ARBÍTRIO, II, I, 1,1). Logo, é do ser – *ontos* – do homem ser livre. A esse respeito, o santo doutor da Igreja, em um diálogo⁶⁴ com Evódio retratado no “Livre-arbítrio”⁶⁵, quer examinar duas questões que surgem acerca do dom do livre-arbítrio. A primeira, se Deus é o autor do mal e, a segunda, se Deus fez um bem em nos ter dado o livre-arbítrio. A indagação de Evódio no presente diálogo expressa bem as dúvidas levantadas acerca do Livre-arbítrio:

Mas, quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que nesse caso, Deus mesmo, venha a ser considerado o autor de nossas más ações (Ibid. I, III, 16,35b).

Santo Agostinho responde a Evódio aconselhando-o a ter “receio algum a esse respeito” e adianta-lhe que fará um exame atento desse assunto em outro momento (Idem). A questão de Evódio e a exortação do santo doutor ao seu amigo para que ele não tivesse receio encerram o diálogo do primeiro livro da obra “O livre-arbítrio”.

No segundo Livro, Santo Agostinho demonstrará que “Deus não é o autor do mal, mas do livre-arbítrio que é um bem”.

No início do segundo livro, Evódio solicita a Agostinho:

⁶⁴ Notemos que todo o diálogo entre Santo Agostinho e Evódio gira em torno do pressuposto do homem interior.

⁶⁵ O livro *De libero arbitrio* o é composto de três livros. O primeiro livro tem como tema “O pecado provém do livre-arbítrio”, o segundo trata da afirmação de que “Deus não é o autor do mal, mas do livre-arbítrio, que é um bem”, e o terceiro defende a tese de que “O livre-arbítrio é um elemento positivo, ainda que sujeito ao pecado.”

Se possível explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade, já que, caso não houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar. (Ibid., II,I,1,1).

Santo Agostinho, com o objetivo de explicar o porquê de Deus ter concedido o livre-arbítrio ao homem, parte do pressuposto de que Evódio tem certeza de que o livre-arbítrio é um dom. Considera o santo doutor: “Logo, já é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não deveria ter sido dado” (Idem).

Ao considerar que Deus deu o dom da liberdade ao homem, Evódio admite a existência de Deus. A fé do amigo de Agostinho de que Deus existe é a base para o desenvolvimento da sua resposta.

Em seguida, no diálogo, Evódio admite que “tudo o que procede de Deus é bom” (Idem). Considerando a existência de Deus e sabendo que tudo o que provém Dele é um bem, logo o livre-arbítrio que procede de Deus é um bem. O livre-arbítrio, embora possa levar o homem a praticar o mal, não foi dado ao homem para isso. O livre-arbítrio é um bem porque, através dele, o homem pode gozar de sua vontade e ser feliz pelo fato de escolher fazer o bem. O infortúnio do homem não se deve ao dom que ele recebeu de Deus, mas sim ao mau uso que ele faz da liberdade que o Criador lhe concedeu. A esse respeito, diz Agostinho:

Pois se é verdade que o homem em si seja certo o bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira. Com efeito, não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido concedida para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração que se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça se a vontade livre⁶⁶ fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para pecar (Ibid., II,I,1,3).

No diálogo, parece-nos que Evódio não se convence facilmente de que o livre-arbítrio é um bem e, por isso, argumenta, considerando que “ninguém deveria poder pecar por

⁶⁶ Em diferentes passagens Santo Agostinho utiliza a expressão vontade livre para designar o “livre-arbítrio da vontade”, como também podemos perceber nessa outra citação: “Com efeito, pelo fato de ser incerta a vontade livre nos ter sido dada, para com ela agirmos bem – já que podemos também pecar” (O LIVRE-ARBÍTRIO, II,I,2,5). “Por isso, nesse texto entendemos que as expressões livre-arbítrio da vontade e vontade livre têm o mesmo significado.

meio de sua vontade, caso esta lhe tivesse sido dada para viver de modo honesto” (Ibid.II,I,2,4).

Com a finalidade de, mais uma vez, responder ao seu amigo, o grande doutor da Igreja propõe duas condições para a solução desse problema.

A primeira é colocar-se no ponto de vista de Deus. Santo Agostinho pondera que, se fosse incerto que o livre-arbítrio tivesse sido concedido por Deus, nós teríamos todo o direito de indagar se foi bom termos recebido a vontade livre. Mas, se descobríssemos que foi bom ter recebido o livre-arbítrio, reconheceríamos no doador aquele que deu ao homem todos os bens (Ibid.,II,II,2,4). Tanto Santo Agostinho quanto Evódio estão convictos, pela fé, que aquele que nos criou nos deu a livre vontade. Segundo o bispo de Hipona, Deus não tinha a obrigação de nos dar a livre vontade como foi dada e nem de modo diferente. E todos sabemos que, de modo nenhum, podemos criticar as ações de Deus, pois elas são todas justas (Ibid.,II,II,2,4).

A segunda condição é “não se limitar na fé, mas procurar o seu entendimento” (Ibid.,II,I,2,5). Para Santo Agostinho, a fé precede o entendimento. Ele cita o profeta Isaías, que diz: “Se não credes não entendereis” (Is.7,9) (Ibid.,II,I,2,6). Partindo do pressuposto de que Evódio acredita em Deus pela fé, então Santo Agostinho dirá que o fundamento da existência de Deus pode também ser alcançado pelo testemunho daqueles que viveram com o Filho de Deus, uma vez que essas testemunhas “atestam por escrito ter presenciado coisas que nunca poderiam ter acreditado se Deus não existisse”. Na sequência do livro II, que compreende os capítulos de 3,7-1,19, Santo Agostinho aprofundará o tema da prova da existência de Deus.⁶⁷

A partir da conclusão do diálogo entre Santo Agostinho e Evódio, retratado no livro I do *De libero arbitrio* chegamos à conclusão de que o livre arbítrio é um dom de Deus e, ao mesmo tempo, é um bem que o Criador deu ao homem. Entretanto, o homem, muitas vezes, faz o mau uso da sua liberdade e age mal ao invés de praticar o bem. Surge-nos então a pergunta: o que faz o homem escolher agir mal ao invés de praticar o bem? O homem escolhe fazer o mal quando suas decisões são subordinadas à paixão. Mas, por que o homem se deixa levar pelas paixões? Para responder a essa última indagação, temos que partir do pressuposto de que há na mente ou no espírito humano a faculdade da inteligência e a faculdade da

⁶⁷ Não nos estenderemos sobre a prova da existência de Deus que é tratada no Livro II, uma vez que o nosso propósito nesse item não é explicar a existência de Deus, mas sim a dimensão ontológica do livre-arbítrio.

vontade⁶⁸ e a prevalência de uma delas sobre a outra é que fará com que o homem tome a decisão certa ou errada. Caso o homem se deixe guiar pela sua razão e submeta a vontade ao racional, ele agirá perfeitamente bem. Caso contrário, se se deixar guiar pela vontade sem considerar os ditames da razão, ele poderá proceder de forma má e equivocada. No livro “O livre-arbítrio”, o bispo de Hipona deixará claro que a inteligência é o mesmo que razão (Ibid.,I,II,7,16)⁶⁹ e que a vontade é uma “vontade livre”⁷⁰ (Ibid.,II,III,18,47).

Santo Agostinho, no *De libero arbitrio*, utiliza o método de perguntas e respostas para explicar a liberdade. De forma sucinta, podemos dizer que a liberdade é uma ação humana que é decidida pelas faculdades mentais da inteligência e da vontade. Se o homem agiu corretamente houve um equilíbrio entre a *faculdade da razão* - que ponderou entre duas possibilidades de agir certo ou errado – e a *faculdade vontade* que decidiu pela possibilidade de agir correto. Daí, dizemos que o homem agiu bem. Por outro lado, se ocorreu um desequilíbrio e a vontade decidiu em desacordo com a razão, o homem faz uma má escolha. Essa capacidade de escolher é inata, é uma decisão do homem interior. Percebemos que, em nenhum momento, o bispo de Hipona coloca um elemento exterior à decisão humana. Cada homem é livre para decidir.

Muitas vezes, quando uma pessoa, no uso da liberdade, faz algo de muito grave contra o outro ou a sociedade e isso acarreta punições severas para ele, costumamos ouvir as frases sábias de nossos pais que expressam a singularidade das decisões. Dizem eles: “foi uma questão de escolha”; “você fez porque quis, ninguém o obrigou”; “cada cabeça uma sentença”; “quando a cabeça não pensa o corpo padece”. Os ditos populares nos ajudam a entender que a liberdade é uma questão pessoal e intransferível, de fórum íntimo, e que ninguém, nem mesmo Deus, pode interferir na vontade humana. Se a liberdade brota do espírito humano e se não há nenhuma garantia ao homem de agir corretamente, o que ele poderia, então, fazer para optar radicalmente pelo bem? Responderemos a esse questionamento considerando a literatura filosófica grega antiga e o pensamento agostiniano.

⁶⁸ Não podemos deixar de lembrar que a memória também faz parte da tripartição da alma humana.

⁶⁹ Sobre a razão ser semelhante à inteligência podemos perceber no diálogo entre Santo Agostinho e Evódio: Agostinho: - Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer seu poder sobre muitos deles? Não seria por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? Evódio: - Não encontro outra coisa. Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais (O LIVRE-ARBÍTRIO, I,II,7,16)

⁷⁰ Ao tratamos desse tema no tópico 2.6.1, do capítulo 1 dessa tese – *O homem foi criado á imagem e semelhança de Deus*- os textos que utilizamos de Santo Agostinho não traziam a definição da razão como inteligência e nem o livre-arbítrio ligado à vontade.

Do ponto de vista filosófico grego, diríamos que a razão, quando controla a paixão, faz do homem virtuoso e praticante do bem. Sócrates defendeu o moralismo intelectual. Segundo ele, o conhecimento de si, que ficou imortalizado na sua máxima “conhece-te a ti mesmo”, era suficiente para que o homem, de posse da razão, conhecesse o bem e o praticasse. Platão por sua vez, diz que o homem, ao contemplar pela razão o mundo das ideias ou formas perfeitas, estaria apto a filosofar. Para Aristóteles, o homem agiria corretamente na medida em que subordinasse as paixões à razão. Essa subordinação corresponde à virtude, que é a capacidade racional de discernir entre dois extremos: o vício por carência e o vício por excesso. Para os filósofos gregos, a alma humana é a própria razão e eles não consideravam a vontade como uma faculdade da mente.

O santo doutor da Igreja está de acordo com a tradição filosófica grega que considera a razão como a faculdade que discerne entre o vício e a virtude, entre o bem e o mal. Considerando o ponto de vista agostiniano, a razão, embora discirna e aponte o melhor caminho a seguir, não tem nenhum controle sobre a faculdade da vontade – que é aquela que tem a capacidade de decidir. Por isso, o homem precisa da graça de Deus para realizar o bem. São Paulo mostra muito bem a divisão que o desejo causa na pessoa: “Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero.” (Rom.7,19). Nesse versículo, o apóstolo demonstra que tem consciência do que é o bem e o mal. E o mais agravante para São Paulo é que ele não somente tem conhecimento do bem e do mal, mas pratica o mal que não quer praticar.

Acerca da prática do bem vimos que há uma divergência entre os filósofos gregos e o pensamento agostiniano. Também existe outra divergência com relação ao conhecimento da verdade. Os sucessores de Platão – os Acadêmicos – eram céticos com relação ao conhecimento da verdade e diziam que não há possibilidade dos homens a conhecerem. O santo doutor pensa diferente e demonstra que a verdade pode ser conhecida e é através dela que se pode diferenciar o bem do mal e optar livremente pelo bem.

É diante dessa novidade da descoberta agostiniana da *vontade* que Arendt refletirá o impasse entre duas concepções de liberdade, a liberdade como livre-arbítrio da vontade e a liberdade enquanto ação política.

3.2. Santo Agostinho debate com os acadêmicos

No livro *Contra academicos*, Santo Agostinho demonstrará que a verdade pode ser alcançada pelo sábio ainda em vida e que Deus é o fundamento último de todo o

conhecimento. Os acadêmicos, aqueles que deram continuidade à Academia fundada por Platão, afirmavam que a sabedoria consistia na procura da verdade por intermédio da razão, embora a verdade nunca fosse alcançada pelo sábio e a sabedoria consiste unicamente em procurá-la. (CONTRA OS ACADÊMICOS, I,2,6). Em *Contra Academicos*, a discussão gira em torno de duas questões. A primeira é se o homem é sábio somente pelo fato de buscar a verdade, mesmo sabendo que não a encontrará. E a segunda é um desdobramento da primeira: se o homem é feliz somente pelo fato de procurar a verdade. Santo Agostinho procura provar que o homem pode conhecer a verdade das coisas e que o fundamento último dessa verdade está em Deus.

O livro *Contra academicos* é subdividido em três livros e tem como personagens: Santo Agostinho, que é o protagonista, e seus interlocutores: Alípio, Navígio, Licêncio, Trigécio⁷¹.

O livro primeiro tem início com a afirmação de Santo Agostinho sobre os posicionamentos de Licêncio e Trigécio acerca da verdade. “Um de vós acha que a vida feliz pode ser alcançada apenas pela procura da verdade, enquanto o outro sustenta que só a posse da verdade conduz à vida feliz” (Ibid., I,2,6).

Licêncio tem a convicção de que simplesmente a procura da verdade faz do homem um sábio e feliz, como podemos perceber na sua afirmação: “O homem pode alcançar a felicidade só pela busca da verdade, ainda que não possa encontrá-la” (Ibid., I,4,11) e a felicidade e sabedoria se realizam quando a alma, livre das paixões, vive segundo a razão (Idem). Licêncio coloca a possibilidade da verdade ser conhecida, mas somente por Deus ou pela alma humana depois que deixou o corpo (Ibid., I,3,9). Trigécio afirma que o homem pode conhecer a verdade. (Ibid., I,710). Segundo ele, a sabedoria é o caminho reto que conduz à verdade. (Ibid., I,5,14) e o sábio é aquele que possui a ciência (Ibid., I, 7,19).

Alípio terá a função de juiz do debate, pois ele não tem nenhum partido e pede que não esperem dele nada em favor de qualquer um dos dois lados. Como Alípio mesmo diz: “Nessa questão julgo que para mim é mais seguro o papel de juiz” (Ibid., I,2,5).

⁷¹ Sobre os participantes do debate, Santos dá a seguinte explicação: Alípio é amigo de Agostinho desde a juventude e convidado a ser árbitro do debate. Navígio é Irmão de Santo Agostinho e faz somente uma intervenção no diálogo. Trigécio era leitor de Virgílio e contrário à doutrina dos Acadêmicos que dizia que o homem não pode alcançar a verdade. (SANTOS, 2008, p.33)

O debate entre Licêncio e Trigécio é o ponto de partida para Santo Agostinho refutar a ideia dos acadêmicos de que não é possível o conhecimento da verdade e afirmar com convicção que é possível o conhecimento da verdade.

No livro segundo, o santo doutor confirma a ideia de que, para os Acadêmicos, a sabedoria consiste somente na busca da verdade e que o sábio não pode encontrá-la. Sugere que essa ideia parece ter sido tirada do filósofo estóico Zenão (Ibid.,II,V,11) e de forma irônica, critica Trigécio que também a defende, dizendo: “A própria evidência clama que de maneira semelhante devemos rir dos teus acadêmicos, que afirmam seguir na vida o que se assemelha à verdade, quando ignoram a própria verdade” (Ibid.,7.19). De forma mais enfática diz Santo Agostinho:

Da minha parte, creio já ter muitos argumentos contra a doutrina dos acadêmicos. Por ora a nossa diferença de opinião se reduz a isto: eles acham provável que não se pode encontrar a verdade e eu julgo provável que se pode encontrá-la. Pois ou a ignorância da verdade me é particular, se eles fingiam, ou então é comum a mim e a eles. (Ibid., 9,23).

No terceiro e último livro, Santo Agostinho, por intermédio de um longo discurso, demonstrará, contrariando os Acadêmicos, que a verdade pode ser encontrada. Ele afirma:

Com efeito, dizia eu que a diferença entre mim e os Acadêmicos era que a eles parecia provável que não se pode alcançar a verdade, quanto a mim, se bem que ainda não a encontrei, parece que pelo menos o sábio pode encontrá-la (Ibid.,III,3,6).

Para demonstrar que é possível conhecer a verdade, o santo doutor apresentará argumentos contra os Acadêmicos com relação à afirmação deles de que “nada se pode conhecer e não se deve dar assentimento a nada.” (Ibid., III,10,22)..

O primeiro argumento diz respeito à percepção e aos sentidos. Ele questiona: se não é possível conhecer absolutamente nada, de que forma podemos afirmar a diferença entre um homem e uma formiga? (Ibid., III,10,22). Nessa mesma linha de raciocínio, o santo doutor se pergunta: “Se os sentidos enganam, diz os Acadêmicos, como sabes que este mundo existe?” (Ibid., III,11,24). Para o bispo de Hipona, nunca o raciocínio dos acadêmicos pode negar que os sentidos percebem as coisas que lhes aparecem. Os acadêmicos podem até dizer que o que nos aparece pode parecer falso aos sentidos, mas não podem negar o fato das coisas

nos aparecerem. Segundo Santo Agostinho, há coisas que nos aparecem que não podem ser negadas. Por exemplo, o mundo que aparece para ele é o mundo real.

“Já disse que chamo mundo o que me aparece, seja o que for. Mas, se quiseres chamar mundo só o que é visto pelos que estão acordados ou pelos são de espírito, afirma, se podes, que os que dormem ou deliram não dormem ou deliram no mundo!” (Ibid., III, 11, 24).

Na citação acima, Santo Agostinho se opõe aos acadêmicos que apontam a possibilidade do homem ter acesso pelo sonho ou pelo delírio a certo tipo de mundo diferente daquele que é percebido pelos sentidos. Segundo os acadêmicos, não se pode afirmar qual é o mundo verdadeiro, se aquele que aparece aos sentidos ou mundo sonhado e delirado. Diante dessa dúvida, Santo Agostinho diz que os que sonham e deliram o fazem dentro do mundo.

Para o doutor da Igreja, o sábio pode ter certeza sobre as proposições que fazem acerca do mundo, como podemos ver na citação que segue:

Portanto, digo que toda esta massa de corpos e esta máquina na qual nos encontramos, seja dormindo ou delirando, despertados ou são de espírito, é uma ou não é uma. Explica como pode ser falsa esta proposição. (Ibid., III, 11, 24)

Santo Agostinho também mostra que é possível ter conhecimento por meio da percepção subjetiva:

Pois não vejo como o Acadêmico possa refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que esse odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim. (Ibid., 11, 26).

Depois de Santo Agostinho demonstrar que se pode ter conhecimento por meio da percepção e dos sentidos, ele utilizará o argumento da dialética para mostrar que o sábio pode alcançar a sabedoria. Afirma o santo doutor:

Resta a dialética, que o sábio, certamente conhece o bem. Ora, ninguém pode saber o falso (portanto a dialética é verdadeira). Se o sábio não a conhece, o conhecimento da dialética não pertence à sabedoria, pois pôde sem ela tornar-se sábio (Ibid., 13, 29).

Por meio da dialética,⁷² o santo doutor afirma que é possível chegar a muitas verdades, quais sejam:

se há quatro elementos no mundo, não são cinco, se há um sol, não há dois, uma mesma alma não pode ao mesmo tempo morrer e ser imortal, um homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz; aqui não é ao mesmo tempo dia e noite; No mesmo momento ou estamos acordados ou dormindo, o que creio ver ou é um corpo ou não é um corpo. Estas e outras coisas, que seria demasiadamente longo lembrar, foram pela dialética que aprendi serem verdadeiras, qualquer que seja o estado de nossos sentidos, verdadeiras em si mesmas (Idem).

Para contestar a afirmação dos acadêmicos de que “não se deve dar assentimento a nada”, Santo Agostinho coloca aos seus interlocutores uma situação hipotética referente a uma disputa entre o sábio e a sabedoria. Pondera ele: “O que diz a sabedoria senão que ela é a sabedoria?” Mas, se o sábio, com relação ao que a sabedoria diz, não dá seu assentimento, dizendo que não crer na existência da sabedoria, ele não pode ser considerado sábio (Ibid., III,14,31).

O santo doutor julga que o sábio tem certeza da sabedoria, isto é, que o sábio conhece a sabedoria e que, por isso, ele não opina quando dá seu assentimento à sabedoria. Para Santo Agostinho, a sabedoria não existe por si mesma, mas ela está no interior do sábio. Podemos constatar essa afirmação na citação que segue:

Mas, se já é verossímil que pelo menos o conhecimento da sabedoria compete ao sábio, e ele não tem nenhuma razão de não dar seu assentimento ao que se pode perceber, concluo que o que eu queria é verossímil, ou seja, que o sábio dará seu assentimento à sabedoria. Se perguntares onde ele encontra a sabedoria, responderei: em si mesmo. Se disseses que o sábio não sabe que a possui, voltas ao absurdo de que o sábio não conhece a sabedoria. (Ibid..III,14,31).

O nosso santo doutor, mesmo utilizando os argumentos da percepção dos sentidos e da reflexão dialética, buscará, também, fundamentar o conhecimento numa perspectiva teológica ou religiosa, o que podemos perceber na sua concordância com Alípio,⁷³ que afirma que somente uma divindade pode mostrar ao homem a verdade. Diz o nosso teólogo da Patrística:

⁷² Santo Agostinho faz coincidir dialética e verdade no livro “Solilóquios” (II,11,19-21).

⁷³ Assim como Santo Agostinho, Alípio também faz parte, como juiz, da disputa entre Licêncio e Trigécio. Enquanto Agostinho se posiciona o tempo inteiro contra a ideia dos Acadêmicos de que a verdade não pode ser conhecida, Alípio ainda tem dúvidas se é mesmo possível ao homem conhecer a verdade (CONTRA OS ACADÊMICOS I,2, 5-3,7).

Com efeito, disseste de modo não somente conciso, mas também e sobretudo religiosamente que só uma divindade pode mostrar ao homem a verdade. Ao longo dessa nossa discussão não ouvi nada mais agradável, mais profundo e mais provável e, se esta divindade, como espero, nos assiste, nada mais verdadeiro (Ibid., III,6,13).

Ao final do livro terceiro, Santo Agostinho dirá que foram necessários muitos séculos de discussão – passando por Platão, Aristóteles, pelos cínicos, pelos peripatéticos e pelos platônicos - para que se elaborasse um só sistema filosófico perfeitamente verdadeiro. Segundo ele, “esta filosofia não é deste mundo”, mas tem uma razão divina, uma vez que o próprio Deus se inclinou assumindo um corpo de homem, dando-lhe a autoridade do intelecto divino (Ibid., III,19,42).

Considerando a percepção de Alípio de que “só uma divindade pode mostrar ao homem a verdade” e a consideração do santo doutor de que Deus dá autoridade divina ao intelecto humano, podemos constatar claramente a distinção dos métodos dos Acadêmicos e de Santo Agostinho para se chegar à verdade. Os Acadêmicos dizem que através da razão o sábio contempla a verdade, mas não pode ter certeza dela. Essa teimosia em desconfiar da verdade faz com que os Acadêmicos tenham um conhecimento limitado tanto das realidades materiais quanto das realidades inteligíveis. Santo Agostinho afirma que o homem não só contempla a verdade, mas a conhece. O sábio pode ter, por meio da razão, tanto o conhecimento das realidades materiais por meio do raciocínio dialético, quanto o conhecimento das realidades transcendentais por meio da contemplação.

Ao analisarmos o debate do livro *Contra academicos* nos ativemos especificamente ao conhecimento das verdades corporais e sensíveis. Mas é necessário também aprofundar sobre o conhecimento que se dá por intermédio da contemplação espiritual. Segundo Santo Agostinho, a verdade habita dentro do próprio homem e Deus, através da sua luz, ilumina a alma humana para que ela conheça a verdade.

3.2.1. Teoria da iluminação⁷⁴

Ao criar o homem, Deus inseriu em sua alma as “sementes” ou “germes” de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolveram-se pouco a pouco de diferentes maneiras e com o concurso de várias circunstâncias. Ao explicar as ideias seminais de Agostinho, Realle diz que, “juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as possibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa.” (REALLE, 2005, p.96). A alma humana é uma razão seminal, uma semente implantada em Adão - o único homem criado por Deus. Nele, Deus fecundou a semente da alma que germina sempre que um ser humano nasce. Por isso, embora os homens participem da mesma espécie, possuam igualmente uma alma e recebam a luz divina, cada alma é singular e indivisa. Essa compreensão da razão seminal difere do modelo inatista platônico que concebe a preexistência da alma. Para Platão, o homem, ao nascer, já traz em si as ideias verdadeiras, pois já as contemplou em outras vidas, de modo que o conhecimento independe da experiência dos sentidos. Para o santo doutor, a verdade não é inata uma vez que o intelecto humano, iluminado por Deus, só é capaz de formar conhecimento verdadeiro das coisas que ele percebe com a ajuda dos sentidos. Gilson observa que, para Agostinho, “há uma colaboração necessária entre a iluminação divina, o intelecto humano e os sentidos corporais em nosso conhecimento das coisas exteriores e das verdades que se referem a elas” (GILSON, 2010, p.172). Reinales observa que “desde suas primeiras obras, Santo Agostinho assegura que a alma conhece os inteligíveis em uma luz interior e superior. A inteligência humana necessita ser iluminada por uma luz especial na contemplação das ideias” (REINARES, 2004, p.117). Segundo Manfredo Thomaz Ramos, “a luz inacessível de Deus é superior ao nosso homem interior, isto é, a luz da nossa mente, que é invisível aos olhos carnis (RAMOS, 2015,p.63).

A iluminação divina é diferente do intelecto humano. A luz divina é imutável e eterna porque é o próprio Deus. O intelecto é mutável e temporal, apesar de ser por seu intermédio que se alcança a sabedoria divina e a verdade. Diz Agostinho a esse respeito:

⁷⁴ Reinales se refere à iluminação divina como “Teoria da Iluminação” ou “Doutrina agostiniana sobre o conhecimento dos inteligíveis” (REINARES, 2004, p.117).

Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima da minha própria inteligência, vi uma luz imutável, não era essa luz vulgar e evidente a todos os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ele. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! És o meu Deus. (CONFISSÕES, VII, 10,16).

Em *De Magistro* percebemos a mesma diferença entre a mente iluminada e a luz que ilumina:

Quando se trata do eu que percebemos com a mente, ou seja, com o entendimento e a razão, nos referimos a algo que está presente na luz interior da verdade, com a qual o chamado homem interior está iluminado e da qual ele goza. (DEL MAESTRO, XII, 40)

Gilson, tratando da metáfora da iluminação, afirma que há uma analogia da luz do sol com a luz de Deus. Segundo ele, Santo Agostinho supõe que assim como o

sol é a fonte corporal que tornam as coisas visíveis, Deus é a luz espiritual que torna as ciências inteligíveis ao pensamento. Por tanto, Deus é para o nosso pensamento o que o sol é para nossa vista. O Sol é fonte da luz e Deus é a fonte da verdade.(GILSON, 2010, p.160).

A metáfora da luz do sol nos ajuda a compreender melhor a teoria da iluminação. O sol natural permite que o homem possa enxergar as realidades materiais sem precisar olhar para o sol. Deus é o sol do nosso intelecto que nos ajuda a ver as realidades inteligíveis – que só podem ser alcançadas pelo intelecto. Assim como necessitamos do sol para ver as coisas sensíveis, precisamos da luz de Deus para compreender a verdade das realidades inteligíveis. O sol que nos ajuda a ver as coisas naturais é diferente do olho que as vê. A luz que nos possibilita ver as realidades espirituais é diferente da nossa mente que as enxerga. Castro resume muito bem a diferença entre a Verdade que está no interior do homem e o próprio homem. Ele pondera:

Naturalmente, já ficou configurado que a Verdade está no interior do homem, habita nele. Mas, como o homem pode chegar à Verdade que habita em si mesmo? Ora, o voltar para dentro de si mesmo sugere uma busca por aquilo que é verdadeiro, e para Agostinho, o verdadeiro é aquilo que é eterno e imutável; logo, o homem não pode ser a verdade, posto que esse é contingente e a verdade não pode buscar a si mesma. Além disso, Agostinho exortava o homem a sempre buscar o melhor para si, portanto, parafraseando Boehner e Gilson, se fosse o homem a verdade, não estaria buscando algo superior a ele, mas igual a ele mesmo. (CASTRO, 2014, p.238-247).

Em torno da possibilidade de conhecer a verdade, a diferença entre os Acadêmicos e Santo Agostinho está no fato de que os sucessores da Academia de Platão consideram apenas a razão como fonte de luz do conhecimento e, para eles, a verdade é inatingível, enquanto Santo Agostinho considera que a razão é iluminada por Deus.

O desfecho do debate contra os Acadêmicos é encerrado com o “veredicto” de Alípio:

Devo declarar que jamais nada correspondeu melhor ao meu desejo do que sair vencido da discussão de hoje. E penso que essa alegria não deve ser só minha. Desejo compartilhá-la convosco, meus companheiros de luta ou juízes nossos, pois talvez até os Acadêmicos desejaram ser vencidos desta maneira pela posteridade (Op.cit.III,20,44).

Embora Alípio tenha dito que não tinha partido, no decorrer do debate ele demonstra dúvida e tende a concordar com os Acadêmicos, por isso ele se declara vencido pelo debate e pelos ensinamentos do santo doutor. De forma descontraída, ele se refere a Santo Agostinho como um guia. Diz Alípio “Temos um guia capaz de conduzir-nos ao santuário mais secreto da verdade, que Deus já nos faz entrever” (Idem).

3.3. Relevância da vida contemplativa na vida espiritual.

3.3.1. Vida espiritual nos textos bíblicos

As experiências espirituais são também marcadas pela relevância da vida contemplativa em relação à vida ativa.⁷⁵ Gilson identifica em dois textos bíblicos a dualidade que existe entre esses dois modos de vida. Diz ele:

O pensamento se ocupa com a ação somente a fim de tornar possível o exercício da contemplação. A dualidade de funções que o caracteriza se exprimirá na distinção fundamental entre dois gêneros de vida: a vida ativa e a vida contemplativa, das quais são símbolos as antíteses de Raquel e Lia ou de Marta e Maria. A vida ativa é caminhar, trabalho, esforço, luta; ela prossegue entre as coisas desse mundo e tende para um termo que só se pode ser alcançado plenamente no outro. A vida contemplativa é a recompensa desse esforço e o preço dessa luta; ele é, portanto, o repouso obtido no fim, a visão, parcial aqui embaixo, de verdade beatificadora, a esperar sua posse total no além. Essa subordinação incondicional da ação à contemplação faz-se sentir em todos os planos da vida espiritual. Com certeza absoluta, poder-se-ia dizer que toda nossa vida terrestre é uma ação que se exerce em vista da contemplação celeste (GILSON, 2010, pp.227-228).

A passagem bíblica que relata a história de Raquel e Lia é um texto do livro do Gênesis pouco conhecido (Gn. 29,9 -30,24). São duas irmãs gêmeas, filhas de Labão. Segundo Gilson, Raquel simboliza a vida ativa, uma vez que o seu estilo de vida está relacionado ao trabalho e ao esforço. Lia caracteriza a vida contemplativa, pois a sua maneira de viver é caracterizado como alguém que cultiva uma vida espiritual (GILSON, 2010, p.228)

A narração que trata do diálogo entre Jesus e as duas irmãs de Lázaro no Evangelho (Lc. 10,39-42) é bem mais emblemática com relação à dualidade entre os dois estilos de vida. Maria é símbolo daquela que deixou todas as preocupações da vida exterior e ficou contemplando as palavras do Jesus. Marta, pelo contrário, simboliza a vida ativa. Para ela, é mais importante a organização da casa do que contemplar as palavras de Jesus.

Também a experiência espiritual de Santo Agostinho é marcada pela valorização da vida contemplativa, como podemos ver no tópico que segue.

3.3.2. A experiência espiritual de Santo Agostinho

Santo Agostinho sente na própria pele a distância entre ele e Deus. Ele afirma que havia nele duas vontades em sua só alma:

⁷⁵ De forma metodológica, mais uma vez recorreremos à comparação entre vida ativa e a vida contemplativa com o objetivo de deixar mais claro a oposição que existe entre elas, agora mais especificamente na experiência espiritual.

Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito e que o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava. (CONFISSÕES, VIII,5,10-11).

É importante salientar que, embora haja duas vontades, isso não significa que existam no homem duas almas, uma boa e outra má.

A resposta que Santo Agostinho procurava e que o atormentava não estava fora dele, mas no seu próprio interior, na luta entre as duas vontades. Essa descoberta ele expressa num dos seus mais belos textos, intitulado “Tarde te amei!...”:

Tarde te amei, ó Beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz. (CONFISSÕES, X,27,38)

O texto “Tarde te amei!”, além de poético e místico, também apresenta a integralidade do homem interior, composto de inteligência, memória e vontade. Por isso, quando Santo Agostinho diz ter encontrado Deus, o encontrou em si mesmo, na sua alma, como ele mesmo afirma: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!”. O santo doutor somente encontrou a verdade porque a sua alma volveu-se sobre si mesma. Enquanto a sua alma procurava a satisfação fora de si, o bispo de Hipona não encontrou a paz e a verdade que tanto procurava, como ele mesmo conclui: “Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz”.

A experiência da busca e encontro com Deus somente é possível quando o homem mergulha profundamente em si mesmo. Descobre seus desejos antagônicos, sua vontade velha e a vontade nova. É justamente no mais íntimo de si que, também, habita o livre-arbítrio da vontade. A liberdade pode aderir à vontade nova, agir diferente ou permanecer com a vontade velha que aponta para fora de si. Essa luta pela liberdade será constante na alma humana, terá que sempre ser purificada, pois é da natureza do homem ter duas vontades. E o homem será

mais livre na medida em que fizer a escolha pela vontade que o leva a realizar o bem. Ao tratar do tema da liberdade e do livre arbítrio, Gilson também⁷⁶ afirma que, “no pensamento de Santo Agostinho, há uma distinção perfeitamente clara entre o sentido de *liberum arbitrium* e de *libertas*” (GILSON, 2010, p.309) e que a “liberdade é mais do que o livre-arbítrio, ou seja, é “poder fazer o que escolhemos fazer”. (Ibid., p.298). Quando o homem escolhe fazer o bem, ele age livremente. Mas, para agir com liberdade, o homem precisa da graça de Deus. Para nos certificarmos que livre arbítrio e liberdade são diferentes, observemos o que fala o próprio Gilson:

A escolha livre certamente não se confunde com a volição bruta no sistema de Santo Agostinho, mas certamente se confunde com o livre-arbítrio, que segue sua deleitação, boa ou má. É preciso compreender que agindo sobre a vontade, a graça não somente diz respeito ao livre-arbítrio, mas também lhe confere liberdade. Com efeito, a liberdade (*libertas*) é apenas o bom uso do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). (Ibid., p.308)

O que fez o bispo de Hipona se converter foi a graça de Deus, mas para recebê-la foi preciso que ele cultivasse uma vida de contemplação. Contemplar o deixou livre dos desejos carnaais, das doutrinas maniqueístas, dos prazeres mundanos.

4. Liberdade política

A liberdade política enquanto ação está estruturada na vida ativa que compreende o trabalho, a obra e a ação.

Ao desenvolvermos o conceito de liberdade ontológica, dissemos que a liberdade reside no interior do homem como o livre-arbítrio da vontade e faz parte da natureza do homem ser livre. Afirmamos também que a liberdade somente se realiza plenamente quando a vontade que habita a alma humana se dispõe a realizar o bem. Mas o homem não realiza o bem por ele mesmo, é necessário que ele cultive uma vida de contemplação para purificar a sua vontade. Para Santo Agostinho, a liberdade é preexistente na natureza humana.

Hannah Arendt faz uma crítica à concepção de liberdade como livre-arbítrio e coloca esse conceito às avessas. Ela afirma o oposto do que foi dito antes pelo pensamento agostiniano. A liberdade, segundo a nossa autora, é um fenômeno que somente é possível quando os homens agem coletivamente em meio ao espaço público. A esse fenômeno nós

⁷⁶ Quando tratamos do tema do livre-arbítrio no primeiro capítulo dessa tese no tópico 4.2.2.1, estabelecemos a diferença entre liberdade e livre-arbítrio. Nesse tópico, reforçamos a distinção entre liberdade e livre arbítrio, agora, a partir das colocações de Gilson a cerca desse tema.

definiremos como “liberdade política”. É importante salientar que Arendt não utiliza a expressão “liberdade política”. Para ela, política e liberdade são sinônimos e, portanto, seria redundante, segundo o pensamento Arendtiano, falar de “liberdade política”. Com o propósito de diferenciarmos a liberdade como livre-arbítrio da liberdade como ação, definimos a primeira de liberdade ontológica e a segunda de liberdade política.

Tendo como finalidade apresentarmos o conceito de liberdade política, dividiremos esse tópico em três partes. A primeira tratará da definição que Arendt oferece de vida ativa e da sua oposição ao conceito de vida contemplativa. A segunda parte mostrará que a liberdade política somente se realiza num espaço político e, por último, apresentaremos a liberdade política como uma política de vida que é um antídoto à política de morte.

4.1. Constatação da vida ativa no pensamento arendtiano

O primeiro capítulo do livro “A Condição Humana” é dedicado ao tema da “*vita activa*”. No parágrafo inicial, Arendt escreve:

Com a expressão *vita activa*, pretendo expressar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida fio dada ao homem (ARENDT, 2015, p.9)

Após ter definido de forma sucinta o significado de *vita activa*, nossa autora promove uma discussão mais ampla sobre esse conceito ao longo de todo o capítulo. Arendt explicará, primeiro, o porquê da tradição filosófica grega e cristã terem concebido a vida contemplativa como hierarquicamente superior à vida ativa e, em seguida, demonstrará que essa lógica foi modificada pelo pensamento moderno.

Na tradição filosófica, Arendt toma como ponto de partida para mostrar a superioridade da vida contemplativa a distinção que Aristóteles fez dos três modos de vida (*bioi*): a vida voltada para os prazeres do corpo, a vida dedicada aos assuntos da *polis* e a vida dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas. Esse último estilo de vida é próprio do filósofo e superior aos demais. Mesmo considerando a superioridade da vida contemplativa, Aristóteles destaca a importância da vida ativa na *polis*, uma vez que é somente por meio dela que os homens podem conviver harmoniosamente. (ARENDT, 1991, p. 21). A radicalidade concernente à superioridade da vida contemplativa é defendida por Platão, principalmente no Mito da Caverna, quando o filósofo, de forma metafórica, mostra a importância do homem evoluir dialeticamente de uma vida inferior para um estilo de vida

superior. Essa evolução ocorre quando um dos prisioneiros, que está acorrentado no interior da caverna, é capaz de desvencilhar-se das correntes e sair dela, contemplando a luz da verdade. Platão, mostrando a superioridade da vida contemplativa, sugere que o Rei filósofo deve governar a cidade, pois ele é o mais apto, uma vez que contemplou a verdade e poderá julgar e agir com justiça. Segundo Platão, é preferível que a polis seja governada por um só – *autocracia* -, que contemplou a verdade, do que ser governada pelo opinião e poder de muitos – *democracia* - que não conheceram a verdade.

Arendt pondera que, na Grécia antiga, mesmo que a contemplação⁷⁷ fosse um tipo de conhecimento superior, a vida ativa - *a política* - tinha seu grau de importância, porque era através dela que os homens poderiam viver harmoniosamente em sociedade. Afirma Arendt que

com o desaparecimento da antiga cidade-estado – e Agostinho foi, aparentemente, o último a conhecer 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. Convém lembrar que isto não queria dizer que o trabalho e a obra houvesse galgado posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas e fossem agora tão dignos quanto à vida política (Ibid.,22).

Segundo nossa autora, até o início da modernidade a *vita activa* terá uma conotação negativa, relacionada à noção de negócio - negação do ócio. A vida ativa, segundo os antigos, nos impede de conhecer a beleza eterna. Para o homem poder contemplar a beleza, ele precisa de repouso, de silêncio, distanciando-se das atividades humanas que impedem a contemplação. A “eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em repouso” (Ibid.,24).

Santo Agostinho, assim como toda a tradição cristã, considerava a contemplação a mais sublime expressão da alma humana. A vida contemplativa, para o santo doutor, se referia à sabedoria que pode conhecer as verdades eternas e contemplar a Deus, enquanto a vida ativa estava relacionada ao conhecimento racional das coisas temporais (A TRINDADE, XII,15,25).

⁷⁷ Para Arendt os vocábulos *theoria* e *contemplação* têm o mesmo significado: “A *theoria*, ou *contemplação*, é a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade. (ARENDT, 1991, p.29).

Ponderando sobre os dois estilos de vida, a nossa autora não questiona a diferença que há entre a vida ativa e a vida contemplativa, mas levanta dúvidas sobre a hierarquia e oposição que a tradição impôs. Segundo Arendt, “o enorme valor da contemplação, na hierarquia tradicional, obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria vida ativa” (ARENDT, 1991, p.25). Parece-lhe muito desproporcional intelectualmente essa super valorização da vida contemplativa. Segundo Arendt, mesmo com a inversão hierárquica feita na era moderna por pensadores como Marx⁷⁸ e Nietzsche, o estilo da *vida contemplativa* ainda continuou superior à *vida ativa* (Ibid.,25) pois, “tradicionalmente a contemplação é superior à ação” (ARENDT, 2005a.p.176) e há na consciência coletiva ou no senso comum, isso devido à influência da tradição cristã, de que a ação é um meio cujo fim verdadeiro é a contemplação.

Segundo Wagner (2002,p.57), “até o início da era moderna⁷⁹, a expressão vida ativa jamais perdeu sua conotação negativa de inquietude, desassossego, negócio (*nec-otion*)” Com a época moderna, a contemplação torna-se sem sentido (ARENDT, 2005a, p.179), ocasionando uma inversão de posição entre a contemplação e a ação. Segundo a nossa autora, talvez a consequência espiritual mais grave foi a inversão da ordem hierárquica entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. (ARENDT, 1991,p.302). Não só houve uma inversão como também uma perda de sentido da contemplação (ARENDT, 2005a,p.179). E a era moderna terá como característica principal a glorificação do trabalho (Ibid., 178). É importante explicar que o trabalho exaltado não é servil e sem especialização, mas o trabalho especializado, que transforma a natureza, ou seja, o (1) fabril.

O trabalho, na era moderna, se caracterizou pela utilização de instrumentos com o objetivo de compreender e dominar a natureza e, como consequência, construir o mundo à maneira humana. O *homo faber* tornou-se o protagonista dessa era, como podemos observar nas palavras de Arendt:

É verdade que somente a era moderna definiu o homem como basicamente, *homo faber*, um produtor de coisas e ferramentas, e pôde assim vencer o

⁷⁸ Essa referência diz respeito à afirmação de que Marx virou Hegel de cabeça para baixo. Segundo Marx, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico. (MARX, 1980.p.17)

⁷⁹ Wagner nota que Arendt faz uma diferença entre “era moderna” e sociedade moderna. “A era moderna tem início com as *Ciências da Natureza* no século XVII e atinge seu clímax nas revoluções do século XVIII e suas implicações gerais após a Revolução industrial do século XIX, de tal forma que o seu término encontra-se no limiar no século XX; o mundo moderno, por sua vez, tem lugar no século XX e veio à existência através da cadeia de catástrofes deflagrada pela primeira guerra mundial. Politicamente, o mundo moderno tem início com as explosões atômicas”(WAGNER, 2002, p.76)

profundo desprezo e a suspeita com que a tradição via toda a esfera da fabricação. (Ibid.,p.242).

Da mesma forma, que o *homo faber* tem o poder de criar instrumentos e erguer coisas belas por meio da exploração da natureza, ele tem o mesmo poder de destruí-la. “O *homo faber* torna-se o senhor da natureza e mestre da própria natureza, à medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado” (ARENDT, 2005a, p.185). Para transformá-la, ele paga o preço de destruí-la. Nesse caso, o fim justifica os meios, ou seja, “a violência feita à natureza para conseguir o material, como a madeira justifica matar a árvores, e a mesa justifica destruir a madeira” (Ibid., p187). Segundo nossa autora, “o *homo faber* transgrediu os limites da sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que o instrumentalidade governe o âmbito do mundo acabado (Ibid., p. 189).

Segundo Hannah Arendt, a fabricação - não é a única condição humana no mundo, e nem a mais importante, como defenderam alguns pensadores influentes da era moderna. Nossa autora aponta a ação, terceiro elo da vida ativa, como o mais excelente. A ação, enquanto está estritamente ligada à palavra, é o meio pelo qual o recém-nascido tem sua primeira inserção no mundo criado pelos homens⁸⁰. A respeito da superioridade da ação e da palavra, Arendt escreve:

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato da pluralidade humana, o fato de que não um homem, mas homens, no plural, habitam a terra e de uma maneira ou outra vivem juntos. Mas apenas a ação e a fala se relacionam especificamente com este fato de que viver significa sempre viver entre os homens, entre aqueles que são meus iguais. Portanto, quando me insiro no mundo, é um mundo onde outros já estão presentes. A ação e a fala são tão estritamente ligadas porque o ato primordial e especificamente humano sempre tem de responder à questão colocada a todo recém-chegado: “Quem é você? A revelação de “quem alguém é” está implícita no fato de que de certo modo a ação muda não existe (ARENDT, 2005a. p.190)

Hannah Arendt, em seu artigo “Trabalho, obra e ação” (ARENDT, 2005a) apresenta de forma resumida a teleologia de cada uma das atividades da vida ativa. O trabalho, atividade do *homo laborans*, é uma atividade cíclica, ela tem um começo, mas nunca chega ao fim. Acompanha o homem desde o seu nascimento até a sua morte. Nunca paramos de produzir algo para a nossa subsistência. A fabricação, *do homo faber*, tem um começo e um fim. O produto do trabalho chega ao seu fim quando o objeto é terminado. A ação, diferente do trabalho e da obra, não está dentro das necessidades materiais humanas. Ela é

⁸⁰ Aqui vale lembrar a diferença que Arendt fez entre nascer para a natureza – earth – criada por Deus, e nascer para o mundo – World – edificado pelos homens.

compreendida como a capacidade do homem começar algo novo pela sua própria iniciativa. A ação tem um começo e um fim, mas este fim não é previsível. Depois de iniciada uma ação, não se tem mais controle acerca dos seus resultados e consequências. É nisso que consiste a liberdade da ação, a sua imprevisibilidade.

Tanto o *homo faber* quanto o *homem político*⁸¹ não nascem prontos. Eles se constroem enquanto transformam a natureza – mundo criado por Deus (Op.cit.p.82). O *homo faber* respondeu aos caprichos da natureza, dominando-a, e construiu assim o mundo material por meios dos instrumentos e da tecnologia. O *homem político*⁸² criou o mundo da pluralidade de das ideias, do diálogo e do consenso. E, quando essa pluralidade é cerceada, e é tirado dos homens o espaço público de discussão, não há liberdade. Essa experiência de negação da liberdade foi imposta pelo regime totalitário de Hitler.

Segundo Arendt, no nazismo não há liberdade, uma vez que a violência física e psicológica impediram os judeus de circularem livremente pelas ruas, de dialogarem, de discordarem de ideias. Para uma pensadora, como foi Arendt, essa situação que ocorreu na Alemanha, mesmo depois de terminado a guerra e do partido nazista ter perdido a sua credibilidade, não poderia “passar em branco”. Era preciso que o fenômeno do totalitarismo fosse pensado, analisado para que outras experiências semelhantes ao totalitarismo não mais viessem a existir.

Com a finalidade de extirpar das relações políticas, ações como a de Hitler, Arendt formula, a partir da segunda grande guerra mundial, um novo paradigma político. Nossa autora, na formulação da sua teoria política segue três passos. Primeiro, desconstrói o conceito de liberdade como livre-arbítrio da vontade, em seguida, realiza uma desconstrução dos conceitos modernos de liberdade como um problema político e, por último, propõe o conceito de natalidade como substituto da teoria política moderna.

⁸¹ Não há esse conceito “homem político” nem nos escritos de Santo Agostinho, nem nos textos de Hannah Arendt. Utilizaremos homem político como sinônimo de homem de ação. Na verdade, essa divisão é apenas metodológica, pois sabemos que o homem é uma totalidade que reúne a vida do trabalho, do trabalho e da ação.

⁸² Utilizamos o termo político na sua expressão mais ampla, como P maiúsculo, como sugere Leonardo Boff : “Faz-se mister distinguir, como já fizemos em artigo anterior, a política com P maiúsculo que é a busca comum do bem comum. Dela, todos os cidadãos participam. Existe ainda a política com p minúsculo que consiste na política partidária, que como a palavra sugere, é parte e não o todo. São os agrupamentos políticos com ideologia e projeto (é o que mais nos falta no Brasil) que buscam o poder de estado para a partir dele e de seus aparelhos governar o município, os estados e a federação”. (BOFF, 2014,p.1).

4.2. Liberdade como Problema Político

Segundo Hannah Arendt, a liberdade, que era um problema filosófico, tornou-se um problema político, como podemos observar na afirmação que ela faz:

Os filósofos começaram a mostrar interesse pelo problema da liberdade quando a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com outros, mas no querer e no relacionamento com o próprio eu; em resumo, quando a liberdade se tornou livre-arbítrio. Desde então, a liberdade tem sido um problema filosófico de primeiro plano, e como tal foi aplicada ao âmbito político, tornando-se assim, também um problema político (ARENDT, 2003,p.211).

A citação acima diz respeito à filosofia de Santo Agostinho, no que se refere ao problema filosófico, e aos teóricos políticos da modernidade. A liberdade, antes desses problemas, não era discutida e nem conceituada pela Grécia pré-filosófica. Arendt traduziu o que era a liberdade da polis grega: “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando do outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (ARENDT, 1991, p.41).⁸³

Já discutimos a liberdade como livre arbítrio no pensamento de Santo Agostinho e adiantamos que o conceito agostiniano de liberdade influenciou, segundo Arendt, os teóricos políticos da modernidade, entre eles, Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jaques Rousseau. Vejamos, de forma sucinta, a relação que esses três filósofos estabeleceram entre liberdade e Política.

4.2.1. Liberdade no pensamento de Thomas Hobbes

No livro *Leviathan, or Matter, Form na Power of a Commonwealth* Thomas Hobbes define liberdade como “ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que se use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditam” (HOBBS, 1988, p.78). Nessa afirmação, percebemos uma aproximação com o conceito agostiniano de liberdade, ou seja, ser livre é poder fazer o que quer. Entretanto, diferente de

⁸³ Faziam parte da decisão da polis grega somente os cidadãos livres. A mulher o escravo e o jovem, que faziam parte da vida familiar ou doméstica, não tinham nenhuma influência nas decisões políticas.

Agostinho, Hobbes coloca a liberdade como um problema das relações dos homens entre si e a liberdade somente pode ser limitada por uma força externa de um pacto social.

Com o objetivo de explicar o que é liberdade, Hobbes estabelece a diferença entre direito de natureza - *jus naturale*- da lei de natureza – *Lex naturalis*. Segundo ele, o direito de natureza

é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, a sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados ao fim. (Idem)

E a lei da natureza

é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la. Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus e Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria. (Idem)

O homem não está satisfeito com sua condição e o medo que ele tem do outro, faz com que ele busque uma vida de paz. A solução para a guerra de todos contra todos é o pacto ou contrato social. O contrato social é uma astúcia da razão, que “sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza” (HOBBS, 1988, p.77). Hobbes entende a lei da natureza ou as normas como um conhecimento que o homem adquiriu por meio da razão. Para ele, “a razão é o passo, o aumento da ciência, o caminho e o benefício da humanidade, o *fim*”. Diz Hobbes: “A razão não nasce conosco⁸⁴ como a sensação e a memória.” (HOBBS, 1988, p.30). A razão vai se formando à medida que o homem vai armazenando na sua memória as experiências que ele vivencia por meio das suas sensações. Na citação que segue, Hobbes nos mostra qual o processo da faculdade da razão para conceber o conhecimento e para criar uma regra social:

⁸⁴ Diferente de Platão e Descartes, para Hobbes a razão não é inata Segundo Descartes e Platão, o homem, quando nasce já traz na sua mente os princípios racionais e as idéias verdadeiras. Esses dois filósofos são considerados racionalistas ou inatistas.

Disse anteriormente (no segundo capítulo) que o homem na verdade supera todos os outros animais nesta faculdade, que quando ele concebe seja o que for é capaz de inquirir as consequências disso e que efeitos podem obter com isso. E agora, acrescento este outro grau da mesma faculdade, que ele sabe com as palavras reduzir as consequências que descobre e regras gerais, chamadas *teoremas*⁸⁵, ou *aforismo*, isto é, sabe raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas as outras (HOBBS, 1988, p.39)

O que Hobbes denomina de lei natural – *Lex naturalis* – é a regra geral que a razão instituiu e é válida para todos os homens, como podemos ver na citação que segue:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte dessa regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz e segui-la*. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defenderemo-nos a nós mesmos* (Ibid., p.78).

Além de uma regra geral, os homens chegaram à conclusão de que precisariam de um pacto ou contrato para ratificá-lo. Para assegurar que o contrato fosse mantido, foi necessário, também, criar um poder comum além dos contratantes, pois, segundo Hobbes,

quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna tudo nulo. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo (HOBBS, 1988, p.82).

Esse poder comum que está acima dos homens é o Estado civil. “Nele foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violaram sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo” (Idem). O pacto significa que o homem, ao transferir seus direitos, confere ao Estado o direito de gozá-lo, tornando-o soberano. Por isso, o governante ou o estado tem o direito de recolher impostos para manter a paz, designar magistrados para a administração da

⁸⁵ Teorema: “Qualquer proposição demonstrável. Esse termo ingressou na linguagem matemática já na Antiguidade (ARISTÓTELES, Met., XIV,2, 1090 a 14), mas conservou, fora da linguagem matemática, o significado de proposição não primitiva mas derivativa ou derivável de outras proposições” (ABBAGNANO, 2000, p.951).

justiça e utilizar-se da força, se necessário, para garantir o cumprimento do pacto. Tratando da relação entre Estado e força, Aguiar comenta que

para evitar a destruição dos homens uns pelos outros, Hobbes defendeu a instauração do Estado forte, encarnado na figura do Leviatã, ao qual seria delegada toda a força, por meio de um contrato estabelecido entre os habitantes da nação. Este contrato determinava que os súditos abrissem mão de sua liberdade política e transferissem o direito de se governar para o soberano (AGUIAR, 2011, p.74)

A realização do contrato é própria dos homens. Os animais não podem fazer contrato porque não possuem linguagem e, por isso, não têm a possibilidade de transferir poder. Também não é possível fazer um pacto com Deus, a não ser por meio da mediação daqueles a quem Deus falou através da revelação. Para Hobbes, “a matéria ou objeto de um pacto é sempre alguma coisa sujeita à deliberação (por que fazer o pacto é um ato de vontade, quer dizer, um ato, e o último ato da deliberação)” (Ibid., 82).

A crítica de Arendt a Santo Agostinho e a Hobbes está justamente nessa concepção que os dois têm de que a liberdade é um ato da vontade humana. Arendt, além de fazer uma dura crítica ao conceito agostiniano de livre-arbítrio da vontade, também vê como problemático o conceito de soberania do Estado. Como o homem pode transferir para o estado um direito natural ou liberdade que ele não tem? E esse Estado, de posse dos direitos dos homens, não corre o risco de se voltar contra o próprio homem e contra os outros estados soberanos? Aprofundaremos mais o tema da liberdade como ato da vontade e soberania quando tratarmos da teoria de Rousseau sobre a liberdade e a política.

4.2.2. Liberdade no pensamento de John Locke

Segundo John Locke, os homens nascem livres, dotados de razão e são iguais por natureza. Mas, nesse estado de natureza que eles se encontram, não é possível viver em paz e harmonia social. Por esse motivo, é necessário que os homens passem “do estado de natureza”⁸⁶, onde são absolutamente livres, para um “estado da comunidade civil”⁸⁷, em que a

⁸⁶ Segundo Locke, “o *estado de Natureza* é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é esse direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio” (LOCKE, 1994, p.84).

⁸⁷ Para Locke, “todas as vezes que um número qualquer de homens se unir em sociedade, ainda que cada um renuncie ao seu poder executivo da lei da natureza e o confie ao público, lá e somente lá, existe uma sociedade política ou civil. E isso acontece todas as vezes que homens que estão no estado

sua liberdade é garantida pelo pacto social e político. Tal passagem se faz necessária porque, segundo Locke, no estado de natureza, cada homem, na sua singularidade, tem plenos poderes de agir individualmente e de julgar a sua ação e as ações dos outros a partir da razão que lhe foi dada por Deus. É justamente essa liberdade subjetiva de agir e julgar que põe em perigo a vida em comum dos homens em sociedade. Locke, no livro *The Second Treatise of Civil Government* (*Segundo tratado sobre o governo civil*), afirma:

não é razoável que os homens sejam juízes em causas próprias, pois a auto-estima os tornará parciais em relação a si e a seus amigos: e por outro lado, que a sua má natureza, a paixão, e a vingança os levem longe demais ao punir os outros; e nesse caso só advirá a confusão e a desordem, e certamente foi por isso que Deus instituiu o governo para conter a parcialidade e a violência dos homens. Eu asseguro tranquilamente que o governo civil é a solução adequada para as inconveniências do estado de natureza, que devem ser grandes quando os homens podem ser juízes em causa própria (LOCKE, 1994, p.88)

Uma das formas de explicar o estado de natureza concebida por Lock é diferenciá-lo do estado de guerra⁸⁸. Para ele, no “estado de natureza”, os homens vivem juntos segundo a razão e não há superioridade entre eles e nem uma autoridade suprema (Ibid., p.18). Por isso, aquele que se sentir ameaçado tem o direito natural de se defender e até de tirar a vida daquele que o ameaça. Como diz Locke, “todo homem no estado de natureza tem o poder de matar um assassino” com o objetivo de evitar que ele cause outros danos ao meio no qual está inserido. O que justifica tirar a vida de um assassino é o fato dele ter renunciado à razão que é o regulamento comum a todos no “estado de natureza” e se entregado à paixão. (Ibid., p.87).

Segundo L.J. Macfarlane, podemos entender o estado de natureza de Lock a partir de duas perspectivas. A primeira se refere ao estado de natureza “*propriamente dito* que é uma realidade em que os homens vivem juntos segundo os ditames da razão, sem nenhuma autoridade na terra” (MACFARLANE, 1981, p.26). Esse estado é o ideal, mas não é possível viver sob o seu regime, porque os homens são também guiados pela paixão. Nesse sentido, o

de natureza, em qualquer número, entram em sociedade para fazerem de um mesmo povo um corpo político único, sob um único governo supremo qualquer; ou todas as vezes que um indivíduo se une e se incorpora a qualquer governo já estabelecido (LOCKE, 1994, p.134).

⁸⁸ Segundo Eduardo Bittar, “Locke, diferentemente de Hobbes, não possui uma visão pessimista do estado de natureza. Este não seria o estado de guerra, onde o homem age como lobo do homem (*homo homini lupus*), mas um estado de paz. Esta paz seria quebrada pela ausência de um *tertius* que julgasse os conflitos. Assim, o surgimento do contrato que dá origem à vida social está ligado à ideia de que é imprescindível um “terceiro” para as decisões das lides surgidas na vida social” (BITTAR, 2004, p.232). Nessa conclusão de Bittar, vemos reforçado que o Estado Civil é constituído para garantir os direitos naturais.

“estado de natureza” é um estado de paz social que tem seu oposto no “estado de guerra”. A segunda perspectiva diz respeito “à condição em que os homens se encontram quando não dispõem de uma autoridade comum; neste caso o estado de natureza inclui a possibilidade de degeneração no “estado de guerra” (Ibid., 26).

O estado de guerra ocorre quando há uma força ou uma intenção declarada de força sobre a pessoa do outro, e aquele que se sente ameaçado não tem a quem recorrer (LOCKE, 1994, p.92). Nesse estado, o homem, por meio da violência, atenta contra a vida do outro e tenta submetê-lo sob ao seu poder absoluto.

Enquanto no “estado da natureza”, o homem se utiliza da razão para viver em sociedade, ao mesmo tempo em que são todos absolutamente livres e iguais, no “estado de guerra” há a deturpação da razão humana e o homem tem o desejo dominar e submeter o outro. É justamente para evitar o “estado de guerra” que os homens abandonam o “estado de natureza” e se reúnem para criar a sociedade, realizarem um pacto social e submeterem-se, por vontade própria, a um poder superior. Segundo Locke,

quando a força deixa de existir, cessa o estado de guerra entre aqueles que vivem em sociedade, e ambos os lados são igualmente submetidos à justa determinação da lei; porque agora eles têm um recurso, tanto para reparar o mal sofrido quanto para prevenir todo o mal futuro (Ibid.,93).

Considerando os dois estados, podemos concluir que, no estado de natureza, a liberdade estava livre de qualquer poder superior na terra e não há uma submissão à vontade suprema representada pela autoridade legislativa. O homem não reconhecia outra orientação que não fosse a sua própria razão. Nesse sentido, segundo L.J. Macfarlane, para Locke “a liberdade não é uma questão de se fazer o que se deseja, mas de poder fazer o que se deve fazer” (MACFARLANE, 1981, p.148); ou, como afirmou o próprio Locke, “ainda que o *estado de natureza* se tratasse de um *estado de liberdade*, este não é um *estado de permissividade* (LOCKE, 1994, p.84), ou seja, o homem não possui a liberdade de fazer o que ele quer, como por exemplo, tirar a sua própria vida e nem atentar contra a vida do outro.

Na sociedade civil, a liberdade dos homens está subordinada a um governo e consiste em obedecer às regras estabelecidas e que são comuns a todos os membros de uma sociedade. Estas leis são o que garante a liberdade na sociedade quando a liberdade natural é negada pelo “estado de guerra”. Mas, segundo Locke, há um critério para se instituir a liberdade política. Diz ele:

a liberdade do homem na sociedade não deve estar edificada sob qualquer poder legislativo exceto aquele estabelecido por consentimento na comunidade civil; nem sob o domínio de qualquer vontade ou constrangimento por qualquer lei, salvo o que o legislativo decretar, de acordo com a confiança nele depositada (LOCKE, 1994, p.95).

Locke busca, na Sagrada Escritura, o fundamento do estado de natureza. Segundo ele, foi Deus quem deu a razão ao homem, razão esta que é o ditame da lei natural. Assim como Arendt, o pensador inglês considera que no nascimento do homem está o princípio da liberdade, como podemos observar na citação que segue:

Quando consideramos a razão natural, segundo a qual os homens, desde o momento do seu nascimento, têm o direito a sua preservação, e consequentemente, a comer, a beber e a todas as outras coisas que a natureza proporciona para a sua subsistência; ou a revelação, que nos relata que Deus deu o mundo a Adão, a Noé e a seus filhos, fica muito claro que Deus, como diz o Rei Davi, Salmo 115,16, “Deu a terra aos filhos dos homens”, a toda a humanidade (...). Deus que deu o mundo aos homens em comum, deu-lhes também a razão, para que se servisse dele para o maior benefício de sua vida e de suas convivências. A terra e tudo o que nela foi dada aos homens para o sustento e o conforto de sua existência (Ibid., 97)

Há uma concordância entre Arendt e Locke. Ambos consideram que a liberdade se dá com o nascimento. Entretanto, eles divergem em dois pontos. Primeiro sobre o conceito de nascimento. Para o pensador inglês, “o homem nasceu, como foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra” (Ibid., 132); isto é, o homem nasce somente com a liberdade natural. A liberdade política, segundo ele, só acontece quando os homens resolvem abandonar, por razões de sobrevivência, o “estado de natureza” e criar a sociedade civil. Para Arendt, a liberdade não é natural, ou seja, não nasce com o homem, mas tem seu início no ato do nascimento. Segundo ela, a liberdade política é um processo que tem seu início no nascimento das pessoas e se realiza somente quando as pessoas podem agir livremente no espaço público.

4.2.3. Liberdade no pensamento de Jean-Jacques Rousseau.

Para Jean-Jacques Rousseau, assim como Agostinho, Hobbes e Locke, o homem é livre por natureza, como ele mesmo afirma no início do livro *Du Contrat Social* (Do contrato social): “O homem nasce livre” (ROUSSEAU, 1987, p.22). Mas, o conceito de liberdade rousseauiano diferencia-se daquele dos pensadores que o antecederam. Para Rousseau, após o homem ter a sua liberdade natural (*estado de natureza*) ameaçada pelos outros homens, ele cria, como substituto da liberdade, o *estado civil* com o objetivo de organizar a vida em sociedade e se proteger. O pensador de Genebra diz que a passagem do estado de natureza, em que o homem gozava de plena liberdade, para o estado civil, “determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça, e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava” (Ibid., p.36). Essa mudança, segundo ele, se dá também porque o homem se viu forçado a agir, utilizando-se da razão e abandonando o seu instinto. Foi a razão humana que sentiu a necessidade de criar o contrato social. Nesse sentido, podemos dizer que o contrato é uma ideia, um artifício humano para resolver o problema que foi criado quando os homens começaram a desrespeitar o estado de liberdade natural. Segundo Rousseau, o homem “vê-se forçado a agir, baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (Ibid., 36) e, embora no estado civil o homem se prive de muitas vantagens que a natureza lhe oferece, tem outras recompensas como, por exemplo:

suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentidos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradasse frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (Ibid., p.36).

Considerando a citação acima, podemos dizer que Rousseau, assim como Hobbes, compartilha da ideia empirista do conhecimento pois, para ele, à medida que o homem, paulatinamente, deixa o seu instinto e a sua condição animal, próprios da liberdade natural, ele vai se tornando mais inteligente e civilmente livre.

Mas, o pensador de Genebra pensa diferente de Hobbes com relação ao estado de natureza. Segundo Rousseau, o estado de natureza não é o de guerra “de todos os homens contra todos os homens”. Pelo contrário, os homens no estado de natureza eram originalmente livres e iguais, viviam em extrema liberdade nos bosques e seguiam os ditames da natureza. Segundo Del Vecchio, “nessa primeira fase, o homem não tinha sido deteriorado pela degeneração da civilização, era bom, uma vez que o homem nasce bom, como tudo o que vem da natureza; e era feliz” (DEL VECCHIO, 2004, p.104). Mas o que fez o homem perder a sua felicidade?

Rousseau, no livro *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens), levanta uma hipótese de que houve um desvio no estado de natureza quando alguns homens mais fortes se impuseram aos outros. Segundo ele,

o primeiro que, após cercar um terreno atreveu-se a dizer isso é meu, encontrou pessoas simples o suficiente para crê-lo e foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, homicídios, quanta misérias e horrores não teria evitado ao gênero humano aquele, arrancando as estacas e enchendo o fosso, tivesse gritado, aos seus semelhantes: “Abstende-vos de escutar esse impostor; estais perdidos se esqueceis de que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém” (ROUSSEAU, 2015, p.95).

O homem, para retomar a sua felicidade e reconquistar a sua liberdade, cria o contrato social. Rousseau considera que há perdas e ganhos com a celebração do contrato social. Diz ele:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto a aventura pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças dos indivíduos, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral (ROUSSEAU, 1987, p.36).

O que está na raiz da vontade geral é o pacto social. Esse é formado por cada um de nós, que submetemos a nossa pessoa e nosso poder à direção suprema da vontade geral. Com essa atitude de associarmo-nos uns aos outros, deixamos de ser simplesmente pessoas particulares e nos tornamos, segundo Rousseau, “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua

unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade” (Ibid., p.33). O corpo moral e coletivo, por sua vez, é considerado como pessoa pública, que se forma pela união de todas as outras pessoas particulares. Na antiguidade, chamava-se a pessoa pública de cidade, e na modernidade, chama-se de república ou corpo político. A pessoa pública enquanto respaldada pelas liberdades particulares, é soberana na sua forma de governar (Ibid., p.33), entretanto, no exercício da vontade geral, o soberano não pode fazer uso da vontade geral para o seu bem próprio, pois dessa forma a vontade deixaria de ser coletiva e se tornaria particular. Segundo Rousseau, o que foi transmitido ao soberano não foi a vontade, mas o poder (Ibid.,p.44). “Assim como a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus, e é esse mesmo poder, que dirigido pela vontade geral, ganha, como já disse o nome de soberania” (Ibid.,p.48).

4.3. Crítica de Arendt ao conceito de soberania

Analisando a relação que Hobbes, Locke e Rousseau estabeleceram entre liberdade e política, constatamos a coerência da afirmação de Arendt segundo a qual o conceito Agostiniano de liberdade interior influenciou o pensamento dos principais teóricos políticos da modernidade. Eles afirmam claramente que a liberdade nasce com o homem, ou seja, é da essência do homem ser livre.

Mas, há um distanciamento de Hobbes, Locke e Rousseau com relação ao conceito de liberdade do santo doutor da Igreja em, pelo menos, duas circunstâncias.

A primeira diz respeito à criação do pacto social. Para Hobbes, o homem nasce com uma liberdade sem limites e sem freios que o predispõe a viver socialmente com o outro e o coloca em constante condição de guerra. Não podendo sobreviver no eterno conflito, os homens fizeram um pacto social. Para Rousseau, os homens nasceram livres, bons e viviam em paz. Essa convivência durou até que os homens descobriram a propriedade privada e, para protegê-la, criaram as leis. Já para Locke, o pacto social é uma alternativa ao “estado de natureza” e uma prevenção ao “estado de guerra”.

O segundo distanciamento se dá quando as liberdades individuais dos homens se transformam em soberania política. Segundo a teoria dos três teóricos políticos da modernidade, depois de terem abdicado de suas liberdades originais, os homens, sabendo que

não costumam cumprir os pactos ou compromissos que assumem, criaram um corpo político. E é esse corpo político soberano que irá garantir a vigência do contrato social.

Arendt, que discordou do conceito de liberdade interior agostiniano, terá um posicionamento muito mais enfático contra o conceito de soberania. Diz ela:

essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade como livre-arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania de todos os demais (ARENDT, 2003, p.212).

Segundo nossa autora, Rousseau é o representante mais coerente da teoria política da soberania uma vez que ele “concebeu o poder político à imagem estrita da força de vontade individual” (Idem). Para ela, Rousseau é o responsável pela ideia de que foram os indivíduos, dotados de razão e vontade, que criaram o Estado. E esse estado, através do contrato social, recebe dos homens livres o poder para garantir a liberdade dos próprios homens.

Bittar, ao comentar a crítica de Arendt à soberania como poder do Estado, diz:

O conceito de soberania pode ser definido, de modo breve e sintético, enquanto poder de discernir em última instância. No Estado Absoluto, o rei era o soberano, detinha todo o poder de decisão, nada o limitava. Daí a famosa e conhecida frase de Luís XIV *L'État c'est moi*. Após a Revolução Francesa (1789) a soberania é substituída pela soberania popular (“todo poder emana do povo e em seu nome será exercido). Uma nova arquitetura é erigida, o povo elege seus representantes, tanto para o Poder Executivo quanto para o Poder Legislativo, e eles é que serão os responsáveis pelo exercício do poder de decisão, em última instância; a soberania trocou de mãos, do rei passou para o povo, todavia, efetivamente, continua a ser exercida por poucos (BITTAR, 2004, p.382).

Para se manter soberano, o corpo político se vale, no caso de ser necessário, do recurso da força. Como vimos em Hobbes, o poder comum ou o Estado, que está situado acima dos contratantes tem o direito de utilizar a força para impor o cumprimento do contrato social. É lícito ao Estado utilizar o poder de coação contra aqueles que vão contra o pacto social (HOBBS,1998,p.82).

4.3.1. Relação entre força, poder e violência

Para Arendt, nada é mais comum do que a combinação entre poder e violência. Disso não se segue que poder e violência sejam iguais. Mesmo que a violência, muitas vezes, esteja a serviço do poder, os dois são fenômenos distintos (ARENDT, 1994b, p.38). No livro “Sobre a violência”, Arendt faz a distinção entre poder e violência e demonstra que a violência, ao invés de construir o poder, o destrói.

Segundo nossa autora, poder é a capacidade que os homens têm de agirem em grupo; refere-se à propriedade de um grupo, jamais de um indivíduo. O grupo dá credibilidade e segurança àqueles que, estando no poder, sentem-se inseguros. Pelo poder, o indivíduo sai da sua individualidade e passa a pertencer a um grupo. Vejamos como ela exemplifica essa sua concepção:

Quando dizemos que alguém está “no poder” na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem o povo ou um grupo não há poder), desaparece, “seu poder”, também, se esvanece (Op.cit.p.36).

Ainda em “Sobre a violência”, Arendt afirma que o discurso cotidiano considera a violência como sinônimo de força. Por exemplo: o *Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa* define violência como “qualidade de violento; ato violento, ato de violentar; constrangimento físico ou moral; uso da força” (FERREIRA, 1986). O “Dicionário do Pensamento Marxista” pode, também, nos ajudar a entender a relação que há entre violência e força. Segundo o dicionário,

por violência, entende-se a intervenção física de um indivíduo ou grupo contra outro indivíduo ou grupo (ou também contra si mesmo). Para que haja violência, é preciso que a intervenção física seja voluntária (...) A intervenção física, na qual a violência consiste por finalidade destruir, ofender e coagir (...). A violência pode ser direta e indireta. É direta quando atinge de maneira imediata o corpo de quem sofre. É indireta quando opera através de uma alteração do ambiente físico no qual a vítima se encontra (...) ou através da destruição, da danificação ou da subtração dos recursos materiais. Em ambos os casos, o resultado é o mesmo: uma modificação prejudicial do estado físico do indivíduo ou do grupo que é alvo da ação violenta (BOTTOMORE, 1988, p.1291).

Entretanto, Arendt não concorda que a violência possa construir o poder mas, ao contrário, acredita que possa destruí-lo. Para ela, o poder é a habilidade humana de agir de comum acordo, é propriedade de um grupo e este se mantém enquanto estiver coeso. A violência é falta de consenso, a perda do poder. No final do capítulo do livro “Sobre a violência”, após ter discutido com vários teóricos da política, Arendt faz um resumo opondo poder e violência. Escreve ela:

Para resumir: politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas deixada a seu próprio curso, ela conduz à desapareição do poder. Isto implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não-violência. A violência pode destruir o poder; ele é absolutamente incapaz de criá-lo (ARENDT, 1994b, p.44).

Arendt rejeita a existência de uma relação dialética entre poder e violência, ou seja, rejeita a possibilidade de um se transformar no outro. Segundo ela, não dá para concordar com a ideia de “negação dialética” – defendida por Hegel e Marx - “em virtude do qual os opostos não se destroem, mas desenvolvem-se suavemente, transformando-se um no outro, pois as contradições promovem o desenvolvimento ao invés de paralisá-lo” (Ibid.,p.44). Nossa autora é contundentemente contra essa lógica e afirma: “Não pretendo equacionar a violência e o mal; quero apenas enfatizar que a violência não pode ser derivada do seu oposto, o poder” (Idem).

É importante registrar que Arendt não nega a violência como uma conduta humana e admite que é necessário que a violência seja utilizada, mas não como uma forma de poder, e sim em determinadas circunstâncias, quando a dignidade humana é ultrajada. Diz ela:

Recorrer à violência em face de eventos ou condições ultrajantes é sempre extremamente tentador. (...) O ponto central não é o de que isto permite-nos desabafar – o que poderia igualmente ser feito dando-se uma pancada na mesa ou batendo-se a porta. O ponto é que, em certas circunstâncias, a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências – é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça (...). Nesse sentido, o ódio e a violência que às vezes – mas não sempre – o acompanha pertence às emoções “naturais” do *humano*, e extirpá-las não seria mais do que desumanizar ou castrar o homem. (Ibid., p.48)

Arendt estabelece uma diferença entre força e violência. A força diz respeito à “força da natureza” (força física) ou à “força das circunstâncias” (força social). Nesse sentido, a força é a energia liberada pelos movimentos físicos ou sociais. A violência tem um caráter instrumental. Ela se utiliza da força a ponto de tirar desse instrumento o seu maior potencial. Quando a força atinge sua maior potência, podemos chamar esse fenômeno de violência (Ibid., p.37).

Após termos discutido a crítica que Arendt fez à concepção de soberania como uma construção das liberdades individuais dos homens e percebido a desconstrução que ela fez do poder político como violência, iremos analisar de que forma Arendt propõe o conceito de natalidade como alternativa teórica à concepção política da modernidade.

4.4. Conceito de natalidade como paradigma teórico político.

Para Arendt, o nascimento de cada ser humano representa o início da liberdade e, na medida em que os homens interagem entre si, vão se tornando livres politicamente, constituindo, assim, um “novo nascimento”, que a pensadora judia define como *natalidade*. Nesse sentido, o conceito de natalidade surge como um novo paradigma teórico político que tem como finalidade se contrapor ao modelo teórico político da modernidade alicerçado, principalmente pelos teóricos contratualistas⁸⁹ - entre os quais, destacamos Hobbes, Locke e Rousseau -. Segundo a teoria arendtiana, não há a passagem de uma liberdade natural para uma liberdade política; do estado pré-político para o político, do pré-cívico para o cívico, de um estado de natureza para um estado civil. A liberdade, para nossa autora, é um processo contínuo, que tem seu início no nascimento e se aperfeiçoa sempre quando o homem precisa dar respostas eficazes às vicissitudes da vida em comum.

A impossibilidade da ação significa a negação da liberdade. Durante toda a sua história o homem teve ameaçada sua condição de agente livre. Segundo Karl Marx,

a história de toda as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora

⁸⁹ Tratando do Contratualismo, Miguel Reale diz: “de uma forma ou de outra, no entanto, o dado primordial passa a ser o homem mesmo, orgulhoso de sua força racional e de sua liberdade, capaz de construir por si mesmo a regra de sua conduta. É por isso, que surge, desde logo, *a ideia de contrato*. O contratualismo é a alavanca do Direito na época moderna. Por que existe a sociedade? Porque os homens concordaram em viver em comum” (REALE, 2002, p.646)

disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito ” (MARX, 2010, p.40).

Em todas essas circunstâncias, houve a exploração social, cultural, política e econômica do homem sobre o outro homem. Mas os homens lutaram pela liberdade. Desde os tempos idos das civilizações egípcia, grega, romana, os homens lutam pelo poder e se alternam no seu comando. Mas tomando as palavras de Arendt, nunca se teve conhecimento na história da humanidade de uma política totalitária como a que ocorreu na Alemanha de Hitler. O que Arendt classifica como diferente entre os poderes autoritários que existiram em tempos passados e o poder do totalitarismo do século XX, é o uso do terror que atingiu toda a nação alemã e os países habitados por um grande número de judeus. Segundo Arendt,

a diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro de governar as massas perfeitamente obedientes. O terror como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor. Esse foi o caso da Alemanha nazista, quando a campanha de terror foi dirigida contra os judeus, isto é, contra pessoas cujas características comuns eram aleatórias e independentes da conduta individual específica (ARENDR,2004, p.26).

Quando vemos cenas do holocausto dos judeus, elas nos fazem imaginar que, talvez, o inferno fosse ali, no campo de concentração. Segundo Reyes Mate, quando os judeus foram confinados, eles passaram a viver em um estado de exceção. Diz ele:

O lugar mais visível de um estado de exceção é precisamente o campo de concentração. A primeira coisa que é feita é suspender a norma vigente de sorte que o prisioneiro carece dos direitos que em uma situação normal lhes seriam reconhecidos. Essa suspensão das normas não significa, sem dúvida, que o prisioneiro caia em um estado de anomia, abandonado a leis ou instintos da natureza. Nada disso. O prisioneiro segue dependendo da decisão do soberano só que sem normas para ser aplicada (MATE, 2003, p.83).

Inspirando-se no pensamento arendtiano, Mate aponta três razões pelas quais o totalitarismo destruiu a liberdade. Primeiro, o totalitarismo não aceita a pluralidade⁹⁰, quer

⁹⁰ Segundo Arendt, “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais os homens seriam incapazes de compreenderem-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano diferisse de todos os que existiram, existem

dizer, não admite a diversidade cultural, nem discursos e ideias opostas à sua ideologia política. Por isso tenta aniquilar aquele que é e pensa diferente. Segundo, destrói o espaço público, aquele em que os homens criam o mundo por meio de suas interações. Negando o espaço público, nega-se o mundo da cultura. Por último, o totalitarismo nega a liberdade quando impede que os homens expressem suas opiniões, impedindo-os de “começarem de novo”, de “fazerem um novo começo” (Ibid. p.98).

4.4.1. A natalidade como paradigma

É justamente diante da situação de negação da liberdade que Arendt apresenta um novo paradigma para a política estruturada no conceito de natalidade. Segundo a nossa autora,

a liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder. (ARENDT, 1989, p.525).

O fato de uma realidade estar marcada pelo “caos” não significa que ela não possa modificar-se. Sua mudança acontece potencialmente em cada nascimento, mas é preciso que ele se torne ato – *ação*. Como num mantra, Arendt repete incansavelmente que a natalidade é o princípio, o novo. Segundo Adler, Arendt coloca

em primeiro lugar a vida como processo, criação *ex nihilo*, onda incessante, mais forte do que a morte, ela desloca, transforma o pensamento de Heidegger. Seu ser no mundo se torna *ser pela vida*. A natalidade, por oposição à mortalidade, é sem dúvida a categoria central do pensamento político. (ADLER, 2007, p.376).

Essa ideia de Adler considera que, no pensamento arendtiano, a vida é mais “forte do que a morte”, fazendo ressoar as palavras de São Paulo: “Morte, onde está tua vitória” (I Cor.15,55). É como se pudéssemos perguntar ao totalitarismo, que pregou a violência, o terror e a morte, onde está a vitória dele. A resposta dada é que a vida que nasce é mais forte do que o terror e a destruição. Percebemos, por meio de vários exemplos, que o nascimento de um ser humano é sinal de esperança e de luz.

ou virão existir, os homens não precisariam do discurso o da ação para se fazerem entender” (ARENDT, 1991, p.188).

Quando um indivíduo nasce, costumamos dizer que “a mãe deu a luz”. A luz é somente o primeiro sinal da vida. Assim como sol ilumina a terra (*earth*), o nascimento ilumina o mundo (*world*)⁹¹. No Evangelho, o Anjo do Senhor anuncia a José que o filho de Maria nascerá, dizendo: “Ela dará a luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus” (Mt.1,21). O anúncio de que viria um salvador já tinha sido profetizado no Antigo testamento: “Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o senhor havia dito pelo profeta: *Eis que a virgem dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel*” (Mt.1,23). O Evangelho de Lucas, ao tratar do nascimento de João Batista, relata: “Quanto a Isabel, completou-se o tempo para o parto, e ela deu à luz um filho” (Lc.1,57).

A luz é somente o primeiro sinal da vida. Mas ela precisa brilhar para o mundo. Com a finalidade de reforçar a ideia de nascimento, podemos tomar da literatura passagens que revelam a importância do ato de nascer. Dentre muitos escritores, escolhemos dois clássicos da literatura brasileira que retratam a singularidade de uma nova vida.

No livro “Grande Sertão Veredas”, Guimarães Rosa retrata muito bem, nas palavras do jagunço Riobaldo, a ideia de um mundo novo que surge com a vinda de uma criança em meio à pobreza das Gerais. Diz o jagunço:

Da mulher – que me chamaram: ela não estava conseguindo botar seu filho no mundo. E era noite de luar, essa mulher assistindo num pobre rancho. Nem rancho, só um papiri à-tôa. Abri, despertei a porta. (...) Entrei no olho da casa. (...) A mulher me viu, da esteira em que estava se jazendo no pouco chão, olhos de alumiar de pavores. Eu tirei da algibeira uma cédula de dinheiro, e falei: - “Toma, filha de Cristo, senhora dona: compra um agasalho para esse que vai nascer defendido e são, e que deve se chamar Riobaldo...” Digo ao senhor: e foi menino nascendo. Com as lágrimas nos olhos, aquela mulher rebeijou minha mão... Alto eu disse, no me despedir: - “Minha Senhora Dona: um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...” – e sai para as luas (ROSA, 2006, pp. 467-468).

Outro texto é tirado do poema “Morte e vida Severina” de João Cabral de Melo Neto. Ele retrata a vida de Severino, um retirante nordestino que sai da seca do sertão de Pernambuco e vai para Recife, viver da pesca de caranguejo no mangue. A trajetória do sertão para a cidade grande é repleta de sofrimento e dificuldades: seca, morte do gado e das pessoas. Chegado no mangue a vida é tanto mais difícil que na seca. Mas a vinda ao mundo

⁹¹ Aqui vale a distinção entre a terra como a natureza criada por Deus e o mundo como construção humana por meio da fabricação e da política.

de um menino faz surgir a esperança entre todos que vivem na vida miserável da pesca de caranguejo. Para retratar a ideia do novo que o nascimento da vida traz, o poeta declama:

- Compadre José, compadre,
Que na relva estais deitado;
Conversais e não sabeis
Que vosso filho é chegado?
Estais aí conversando
Em prosa entretida
Não sabeis que vosso filho
Saltou para dentro da vida
Ao dar o primeiro grito;
E estais aí conversando;
Pois sabeis que ele é nascido

(...)

- Belo porque tem de novo
a surpresa e a alegria
- Belo como a coisa nova
na prateleira até então vazia
- Como qualquer coisa nova
inaugurando o seu dia
- Ou como o caderno novo
quando a gente principia.

- Belo porque como o novo
todo o velho contagia
- Belo porque corrompe
com sangue novo a anemia.
- Infecciona a miséria
com vida nova e sadia.
- Com oásis, o deserto,
com vento a calma

(MELO NETO, 2000, pp.72-79)

Os textos de Guimarães Rosa e João Cabral de Melo Neto somente traduzem para a ficção aquilo que a realidade é. O nascimento é sinal de luz, de alegria. Promessa de uma vida melhor. A ação quase imperceptível da vida que rebenta é parte do mundo perceptível. Se o indivíduo, por alguma circunstância, tiver uma ação extraordinária no mundo, ele sairá do anonimato. Mas todos, tanto aqueles que estão nos recantos mais distantes da sociedade, quanto aqueles que saltaram para o topo da notoriedade são igualmente importantes para a edificação do mundo (world).

É surpreendente perceber que Hannah Arendt aponta o nascimento de Jesus como o exemplo sucinto da “boa nova”. Como podemos constatar pelos seus escritos e discursos,

mesmo gozando de toda sabedoria própria dos grandes pensadores ela não se importou, sendo judia, de reconhecer que a expressão “nasceu uma criança entre nós”, relatada pelos Evangelhos, é um exemplo de liberdade. Para Adler, nossa autora é “reticente a qualquer sistema de crença, religiosa, ideológica e política. Ela demonstra ser um espírito livre, independente de toda catequese, num momento em que inúmeros intelectuais tendem a se engajar no comunismo ou no liberalismo” (ADLER, 2007, p.311).

Para ilustrar o nascimento com forma de vida nova, Arendt cita a vida de Jesus Cristo relatada pelo Evangelho, escrevendo:

O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína moral e “natural” é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana. (...) Esta fé e esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto com as quais os Evangelhos anunciaram a “boa nova”: “Nasceu uma criança entre nós” (ARENDT, 1991, p.259).

Nossa autora reconhece que o nascimento de Jesus é a maior expressão de fé e esperança no mundo, e considera que nascer é um milagre, mas não é algo sobrenatural. Segundo ela,

a diferença crucial entre as improbabilidades infinitas nas quais se baseia a vida humana na Terra e os acontecimentos milagrosos na arena dos assuntos humanos está é claro, no fato de que neste caso há um fazedor de milagres – isto é, de que o próprio homem tem, evidentemente, um talento fantástico e misterioso para fazer milagre. A palavra usual, corriqueira, disponível na linguagem para tal talento é a “ação”. A “ação” é absolutamente singular no sentido de pôr em marcha processos que, em seu automatismo, se parece muito com os processos naturais, mas também no de marcar o começo de alguma coisa, começar algo novo, tomar a iniciativa ou em termos kantianos, forjar a sua própria corrente. O milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele o próprio um novo começo (ARENDT, 2008, p.165-167).

Para Arendt, o milagre da liberdade é exclusivamente um fenômeno que surge das experiências humanas no espaço público. Ao defender a tese de que a natalidade é o fundamento da liberdade como ação política, há, nessa sua concepção, uma clara oposição à

ideia de uma liberdade natural ou inata defendida por Santo Agostinho, Hobbes e Rousseau. Com essa visão antagônica de liberdade como livre-arbítrio da vontade e liberdade de ação, nossa autora traz à tona uma discussão semelhante surgida no início da filosofia grega entre Platão, que afirmou que a razão é inata, e o seu discípulo Aristóteles, que considerou que o conhecimento surge da experiência. Esse debate se estendeu até que Kant, na modernidade, propusesse uma solução para a disputa entre a corrente racionalista (ou inatista) e a empirista.

5. Considerações Finais

Respondendo aos questionamentos feitos ao longo desse capítulo, podemos afirmar que a liberdade ontológica e a liberdade política são partes de um mesmo processo dialético. É da essência do homem ser livre, pois, ele carrega na sua alma o livre-arbítrio, mas essa alma livre somente se manifesta no entorno Político. O Político deve ser entendido no seu sentido mais amplo, como expressou bem Leonardo Boff, quando estabeleceu a diferença entre a política com “p” minúsculo - referindo-se a ação ideológica – e a Política com “P” maiúsculo - referindo-se a todas as ações do homem no tempo e no espaço. A *política* com “p” está relacionada ao poder político partidário e aos movimentos sindicais. A Política com “P” diz respeito à totalidade da ação dos homens na sociedade e nela, também, estão contidos os aspectos ideológicos, partidários e sindicais (BOFF, L.,2014.p.1)

Assim, de forma sistemática, consideramos que a liberdade tem dois pólos. Um é a forma da liberdade que é inata a todo homem, o outro é a ação dos homens no mundo exterior. Quando nascemos trazemos em nós o livre-arbítrio da vontade, mas ele somente se manifesta quando é provocado pelas circunstâncias. Tudo o que o homem produz é fruto da sua capacidade interior, que Santo Agostinho chamou de iluminação e idéias seminais, e dos desafios naturais e sociais que os homens têm que enfrentar. Para transformar a natureza, o homem inventou os instrumentos; para viver em sociedade, o homem inventou a Política. Essas invenções humanas os antropólogos definiram como cultura. Considerando que tudo o que o homem produz é cultura, podemos dizer que a Cidade de Deus e a Cidade dos homens e tudo o que nelas existem são produtos humanos.

O terceiro capítulo tratará da construção da Cidade dos homens e da Cidade de Deus. Elas se constituem a partir das ações livres dos homens no mundo. Na “Cidade dos homens” o mundo construído pelos homens tem um fim em si mesmo. Na “cidade de Deus”,

o mundo é um meio e, assim como todas as ações humanas, tem como finalidade a fraternidade entre os homens e o louvor a Deus.

CAPÍTULO 3. A Edificação da Cidade de Deus

1. *Considerações iniciais*

No primeiro capítulo, tratamos da origem do conceito arendtiano de natalidade. A que surgiu da recepção que Arendt fez da afirmação agostiniana de que o homem foi criado por Deus “para que houvesse um começo” (A CIDADE DE DEUS, XII,200). Segundo a nossa autora, se a criação do homem foi o começo de tudo o que existe no planeta terra, então o nascimento de cada homem constitui um novo começo para o mundo (ARENDT, 2004, p.531). Arendt distingue dois tipos de nascimento. Um biológico, que é o ato de nascer para a vida, e o outro político, que ocorre quando o homem começa a agir livremente entre seus pares. O nascimento político que ela denominou de *natalidade*, resumidamente, é a condição humana da liberdade ou da ação política.

No segundo capítulo, definimos o *livre-arbítrio* como liberdade ontológica e a *liberdade de ação* como *liberdade política*. Feita essa distinção, vimos que a concepção agostiniana de liberdade ontológica fundamentou as concepções políticas dos teóricos Hobbes, Locke e Rousseau. Esses, por sua vez, baseando-se no conceito de liberdade como vontade, desenvolveram o conceito de liberdade como soberania e defenderam a vontade geral como mantenedora do pacto social. Arendt, em oposição a essas concepções, apresentou o conceito de liberdade fundamentado na *vida ativa*. A liberdade não é um atributo inato do homem, mas é consequência de sua ação no mundo. O homem passa a ser livre somente quando nasce e começa a agir, inaugurando algo novo no mundo. Hannah Arendt concebe essa condição humana de nascer e agir entre seus pares como *Natalidade*.

Neste terceiro capítulo, trataremos da edificação da cidade de Deus. Da forma que Santo Agostinho a descreveu, somente nessa cidade os homens podem viver realmente felizes. A Cidade de Deus é uma construção humana, formada pelos homens que amam a Deus e o colocam em primeiro lugar. Os bens – materiais e espirituais - que essa cidade produz são comuns a todos e ficam em terceiro plano, numa ordem de prioridade, em que primeiro vem o amor a Deus e, em segundo, o amor aos semelhantes. Mesmo que alguns

digam não amarem a Deus, mas façam o bem, eles ajudam a construir uma cidade que vive na paz e na justiça.

No presente capítulo, identificaremos primeiro o mundo humano – *Word* - com um mundo cultural. Em um segundo momento, veremos de que maneira a cidade de Deus está inserida na sociedade, ao mesmo que tempo em que a transcende. Nesse sentido, a Cidade de Deus não se configura como um lugar geográfico, não é um reino temporal, nem tão pouco a instituição Igreja. É uma cidade edificada pela livre iniciativa dos homens que procuram amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como se amassem a si mesmos.

Fernando Rivas Rebaque, na citação que segue, nos auxilia a compreender o que é a Cidade de Deus. Diz ele:

Santo Agostinho, sobretudo em sua Cidade de Deus, em que fala da existência de duas “cidades” ou modos de vida em luta permanente: uma que estaria embasada no amor de si segundo a carne sob o domínio do mal (cidade dos homens) e outra que lhe opõe, que seria a “cidade de Deus”, cujo fundamento estaria no amor de Deus segundo o espírito. Ambas cidades coexistem como o trigo e a cizânia e não se podem identificar com nenhuma instituição (cidade de Deus = Igreja, cidade dos homens = Império Romano ou sociedade) (REBAQUE,2011,p.262).

Por último, analisaremos de que forma a Teologia compreende o mundo humano como lugar em que a Cidade de Deus precisa ser edificada.

2. A criação do mundo pelo homem- a cultura

A discussão sobre a criação e o nascimento, no primeiro capítulo desta tese, tratou da distinção entre a terra – *earth* – criada por Deus e o mundo – *world* – criado pelos homens. Depois de expulso do paraíso, o homem teve que construir o seu próprio mundo para nele sobreviver. Diferente das outras espécies, ele foi agraciado com uma alma (mente / espírito) que lhe possibilitou perceber o mundo em seu entorno, entendê-lo e agir sobre ele. A partir da compreensão e ação do homem no mundo surgiu a cultura⁹².

⁹² Marriette Canévet, no seu texto *Saint Augustin: le christianisme e les cultures* para explicar o que é *cultura*, recorre ao dicionário do filósofo André Lalande que define cultura como: “desenvolvimento ou resultado do desenvolvimento de certas faculdades do espírito ou do corpo: cultura psíquica, matemática, literária... tudo aquilo que está relacionado à ação do homem sobre a terra: ciência, técnica (e sua implementação), literatura, arte, filosofia etc., e que o homem organiza segundo certas leis para viver em numa forma de sociedade” (CANÉVET, 2010,p. 108). Ao desenvolvemos o tema da cultura nos tópicos que seguem, tomaremos como ponto de partida a concepção da Antropologia Cultural.

É interessante notar que a *cultura* já foi um tema tratado desde a Patrística, como nos mostra Mariette Canévet:

Segundo o relato do Gênesis, Deus tomou o homem e colocou no jardim “para o cultivar e guardar” (Gn. 2,15). Esse homem foi “criado”, isto é, dotado de inteligência e de memória. Por isso que a tradição patrística interpreta, na maioria das vezes, “o cultivar” como crescer no sentido moral. Portanto, a cultura mantém uma relação fundamental com a criação (CANÉVET, 2010, p.109).

Tomando a moderna concepção da Antropologia Cultural que compreende a cultura a partir dos aspectos material e imaterial⁹³, percebemos que Canévet indicou apenas o aspecto imaterial da cultura ao destacar a expressão “cultivar”. Entretanto, seguindo a mesma lógica da Antropologia Cultural, podemos identificar no Gênesis, a partir de Santo Agostinho, o aspecto material. Segundo Laraia, em decorrência de sua ação transformadora, “o homem foi capaz de romper as barreiras das diferenças ambientais e transformar toda a terra em seu habitat” (LARAIA, 2011, p.48). E o produto conseqüente da transformação da natureza é o que os antropólogos consideram o aspecto material da cultura.

Ao fazer um comentário sobre a passagem do livro do Gênesis: “com o suor do teu rosto comerás teu pão” (Gen.3,19), o santo doutor considerou que o tema do trabalho já havia sido tratado no primeiro livro da Bíblia (SALAMITO, 2005, p.42). E a modernidade, principalmente a partir dos teóricos Karl Marx e Friedrich Engels, identificou o trabalho como a fonte da cultura. Segundo Engels, é por meio do trabalho que o homem se diferencia completamente da espécie animal. Diz ele:

Só o que podem fazer os animais é utilizar a natureza e modificá-la pelo mero fato de sua presença nela. O homem, ao contrário, modifica

⁹³ Segundo os antropólogos culturais, cultura diz respeito a toda criação humana, seja ela material ou imaterial (LARAIA, 2011, p.25). Discutindo acerca desses dois aspectos da cultura, o antropólogo cultural Roque de Barros Laraia explica que entre os séculos XVIII e XIX havia um termo germânico *kultur* para designar os aspectos espirituais ou não-materiais de uma comunidade e outro termo francês para exprimir todas as realizações materiais de um povo. Segundo Laraia, somente no final do século XIX, Edward Tylor, considerado o primeiro antropólogo cultural, fez a síntese entre os termos *civilization* e *kultur*, ou seja entre os aspectos materiais e espirituais. Para Laraia, “ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture*, que tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Com essa definição Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à idéia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos” (LARAIA, 2011, p.25)

a natureza e a obriga a servir-lhe. E aí está, em última análise, a diferença essencial entre o homem e os animais, diferença que mais uma vez resulta do trabalho. (ENGELS, 1977, p.71).

Se partirmos do conceito arendtiano de natalidade, podemos considerar que o aspecto material da cultura tem sua origem na fabricação e o imaterial na ação política. Ou seja, a cultura somente é possível a partir da existência dos homens no mundo. E segundo a nossa autora, tudo o que há no mundo criado pelo homem torna-se condição humana.

A Antropologia Cultural, ao tratar da cultura, como toda ciência social, parte da observação dos fenômenos sociais. Foi por meio da observação do comportamento dos indivíduos na sociedade, principalmente dos aspectos imateriais de cada cultura, (tais como: as festas, os rituais religiosos, a língua, a literatura, as comidas típicas), que os antropólogos perceberam a diversidade cultural e, a partir dela, puderam estudar as diferenças entre comportamentos humanos. Eles compreenderam que os homens, embora sejam iguais enquanto espécie, deram respostas diferentes às adversidades da natureza - meio ambiente – e aos desafios do meio social. Nesse sentido, os homens, enquanto sujeitos pensantes, são iguais em todos os lugares, mas criam culturas diferentes de acordo com o meio em que estão inseridos. Segundo Clifford Geertz,

as pessoas, como tais, são sem dúvida, praticamente as mesmas em qualquer lugar. É por isso que você se empenha em chamá-las de pessoas, em vez de egípcios, budistas ou falantes de turco. Mas os papéis que elas desempenham, os papéis que se encontram disponíveis para seu desempenho, são bem diferentes. Não há *fellahs* na Indonésia, embora certamente haja pessoas que trabalham a terra – os chamados *tanis* – e sofrem as aflições (não geralmente as mesmas aflições) que derivam dessa atividade. Não há gurus no Marrocos, embora certamente haja pessoas que se apresentem aos seus companheiros como modelos espirituais – são chamados *siyyids* ou marabaus - e experimentam os problemas que daí se originam (não exatamente os mesmos problemas) (GEERTZ, 2012, p.48).

O teólogo João Batista Libânio afirma que o homem se torna pessoa⁹⁴ no ato de perguntar e as perguntas humanas são ilimitadas, revelando o caráter transcendental do

⁹⁴ Percebamos que há uma similaridade entre Libânio e Geertz com relação ao conceito de pessoa. Para ambos, as pessoas são iguais em todos os lugares. Ou seja, elas, para utilizar uma expressão metafísica, têm a mesma substância ou são da mesma natureza. Para Geertz, embora as pessoas sejam iguais, elas produzem costumes diferentes de acordo com o contexto em que estão inseridas. Para Libânio, o que há em comum entre as pessoas é o fato delas fazerem perguntas de forma ilimitada. E as suas perguntas os levam, em última instância, a Deus.

homem. Diz Libânio: “no meio das perguntas que o homem faz, das análises que ele mesmo se submete, emerge-lhe a condição de sujeito e pessoa. Nesse mesmo momento, em que se abre para o horizonte ilimitado das perguntas, ele transcende a si mesmo” (LIBÂNIO, 1992. pp.187-188). Para o teólogo jesuíta, a experiência de perguntar chega a seu ponto alto, quando a pergunta se dá no âmbito da graça da comunhão com Deus. Libânio afirma que

o homem pergunta a Deus e é perguntado por Deus. Responde a Deus e é respondido por Deus. O homem só pergunta por Deus, porque Deus antes perguntou criativa e salvificamente por ele. Só responde a Deus, porque Deus já respondeu também criativa e salvificamente “(Ibid., p.191).

Essa afirmação de Libânio, de que Deus toma a iniciativa na relação com a pessoa, também a encontramos respaldada nos textos de Santo Agostinho. O Santo Doutor, comentando a busca do homem por Deus e a busca de Deus por nós, diz que o próprio Deus, a quem buscamos, ajudar-nos-á para que nosso trabalho não seja infrutífero (A TRINDADE, XV, 2,2). O bispo de Hipona, para demonstrar que Deus nos encontra primeiro, cita o profeta Isaías: “Procurai a Iahweh enquanto pode ser achado, invocai-o enquanto está perto” (Is. 55,6) (Idem). Deus está perto e deixa-Se ser encontrado. O homem busca a Deus pela fé e o encontra por meio do entendimento. Segundo o santo doutor, “a fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: *Se não credes não entendereis* (Is. 7,9)”. Por outro lado, o entendimento prossegue buscando o que a fé encontrou (A TRINDADE, XV, 2,2).

Segundo Libânio, ao perguntar por Deus, o homem não se encontra “num puro solipsismo”. Ele pergunta a partir do lugar em que está, dentro de uma comunidade, de uma sociedade, de uma humanidade, de uma Igreja. Aquele que pergunta “tem seu solo cultural numa comunidade e a constrói. As respostas se dão nesse contexto social, comunitário, eclesial. E é nele que se escutam as palavras da revelação de Deus” (LIBÂNIO, 1992, p.191).

Assim, é nas perguntas que as pessoas fazem à natureza e das respostas que tiram dela que surge a cultura. Como vimos em Hannah Arendt, o fruto tirado da terra somente se torna cultura a partir da sua transformação por meio da fabricação e o produto fabricado revela o aspecto material da cultura. A dimensão imaterial da cultura se dá por meio das relações intersubjetivas dos homens na natureza. Mas, de dentro da cultura, como diz Libânio, o homem também elabora uma pergunta sobre o transcendente, acerca da origem do mundo no qual ele vive. Essas interrogações o levam a perguntar por Deus.

Segundo Canévet,

Santo Agostinho se interroga sobre a natureza e das condições em que o homem pode tirar um saber da natureza. Ele indica, no livro das Confissões, que a criação não pode falar espontaneamente ao homem: ela não pode *responder* se o homem não a interroga (CANÉVET, 2010, p.109)

Segundo o santo doutor, a forma do homem conhecer não se dá por uma inspiração divina, mas por meio da inteligência. Até mesmo Deus é Inteligível pela alma racional, como podemos notar na citação que segue:

Eu estava absolutamente seguro de que “a tua realidade invisível – teu eterno poder e tua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas (Rm.1,20)”. Eu procurava os motivos pelos quais apreciava a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrenos, e a razão dos juízos que com equidade eu fazia sobre os seres imutáveis quando dizia comigo mesmo: “Isso está bem assim, aquilo não”. E procurando descobrir, em que me baseava para julgar dessa maneira, acima da minha inteligência mutável, a verdade autêntica, a eternidade imutável. Desse modo, elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam à realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. Daí, subi até ao poder do raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos corporais (CONFISSÕES, VII, 17,23).

Também Clodovis Boff, ao refletir sobre o lugar⁹⁵ da teologia e do teólogo na sociedade, considera que existem dois lugares a partir dos quais o teólogo fala. O primeiro é o lugar filosófico, aquele do sujeito racional. O segundo é o lugar sócio-histórico, que é a realidade na qual a pessoa está inserida. Sobre esse tema, ele afirma:

Falamos a partir do “lugar” que a tradição clássica denominou “Filosofia”. Este “lugar” se funda na natureza mesma do espírito humano, que tem precisamente por uma das faculdades essenciais a reflexão enquanto retomada incessante e indefinida de seus próprios pressupostos. Acrescentemos que esta auto-superação do espírito não dispensa, mas ao contrário supõe o suporte material que constitui para ele o conjunto das condições de possibilidade externas, tais como um lugar social, uma educação, técnicas, etc., pois que se trata de um espírito “encarnado”, “situado”, em breve, humano, e não um espírito absolutamente livre e criador, como o espírito divino (BOFF, C., 1978, p. 290)⁹⁶.

⁹⁵ Para Clodovis Boff, *lugar* é o mesmo que posição, engajamento, práticas (BOFF, C., 1978,p.290).

⁹⁶ De alguma maneira, Clodovis Boff retoma o *crítico* kantiano que considera o conhecimento a partir de “dois lugares”, de um lado o lugar do sujeito a priori – que percebe e entende – e do outro, a matéria - o mundo exterior e provocador da experiência.

Quando Santo Agostinho diz que é o “raciocínio que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos” (CONFISSÕES, VII, 17,23), percebe-se nitidamente que ele fala do lugar que a Filosofia Clássica denominou “espírito humano”, ou seja, do lugar da reflexão teórica ou epistemológica. Segundo Clodovis Boff, a mente humana – espírito humano - é sempre o mesmo, mas o objeto – lugar social - muda de forma. Por esse motivo, é lógico que a epistemologia de uma teologia é diferente de outra quando elas refletem realidades diacrônicas. Estabelecendo uma comparação entre quatro teologias, Clodovis Boff nos possibilita distinguir claramente o lugar da reflexão teórica ou epistemológica e o lugar social ou cultural que influenciou a teoria teológica:

De fato, Agostinho teologiza de outra maneira do que Tomás de Aquino. Este, por sua vez, teologiza de outra maneira que Lutero ou então que Newmann. E, entretanto, há um fundo de identidade epistemológica que nos autoriza a falar de “teologia” com respeito as reflexão destes quatro autores. É a relação a seu tempo e à cultura de seu tempo que constitui a diferença de cada um deles. Mas a visada que os une é idêntica (...). Ela consiste na exigência de acostar, o quanto possível, à Verdade de Deus, ou seja, à sua Revelação. De fato, só se pode entender Deus, ou seja, a sua Revelação dentro do horizonte de nossas possibilidades históricas, sobretudo culturais (BOFF, C., 1978, p 293).

Analisando a Teologia expressa no livro *De civitate Dei* a partir dos parâmetros de Clodovis Boff, podemos dizer que o lugar epistemológico de Santo Agostinho é o lugar teológico que tem como base a Sagrada Escritura e a filosofia grega, principalmente o platonismo. O lugar social é o meio cultural da sua época, a cultura latina do século V. Segundo Canévet, o livro *De civitate Dei* era um dos ecos da experiência que o santo doutor viveu com a invasão de Roma no ano de 410 (CANÉVET, 2010, p.107). Escreve Canévet:

Em 410, ele então assistiu à entrada de Alarico em Roma seguida de três dias de saques e massacres. Esse é um fato que se encontra, entre outros, no *De Civitate Dei*. Perspicaz, ele imediatamente intui o fim de um mundo, mas logo se eleva a uma reflexão universal sobre os acontecimentos: "O que é Roma, senão os romanos?" Pergunta ele e responde: "O que faz o mundo mau, são os homens maus" (Ibid.,p.107).

Na citação acima, vemos os dois lugares de que fala Clodovis Boff. O lugar filosófico ou epistemológico está na afirmação de que Santo Agostinho faz “uma reflexão universal sobre os acontecimentos”. O lugar social é a Roma do século V que provocou a reflexão de Santo Agostinho e suscitou o questionamento: “O que é Roma senão os romanos?” e a resposta: “O que faz o mundo mau, são os homens maus”. O livro *De civitate*

Dei tratará da responsabilidade dos homens na fabricação do mundo cultural. Ele será bom ou mau dependendo da ação humana.

3. A Cidade de Deus no mundo criado pelo homem

Canévet considera que a cidade dos homens e a cidade de Deus, tal como descritas por Agostinho. Elas emergem dentro do desenvolvimento de uma cultura e, segundo ele, é isso que nos levará a discernir que há uma conexão entre cristianismo e cultura (Ibid., p.109). Nessa mesma linha de reflexão, Boff pondera que “de fato, só se pode entender a Deus dentro do horizonte de nossas possibilidades históricas, sobretudo culturais” (BOFF, C., 1978, p. 293).

As culturas e os costumes são passageiros, são dinâmicos e se modificam de geração para geração. Mas as teorias que delas surgem podem, dependendo da sua consistência intelectual, nos servir de luzes para compreender o presente. Entre essas teologias,⁹⁷ que lançam luzes para o presente, está a teoria de Santo Agostinho.

Para compreender a sociedade de seu tempo, Santo Agostinho pensou e refletiu a cultura a partir de três critérios. O primeiro diz respeito à mente humana que, como já vimos em Clodovis Boff, é igual em todos os sujeitos. O segundo critério é a lei de Deus que está no interior do homem:

Desconhecia a verdadeira justiça interior que não julga pelos costumes, mas pela riquíssima lei de Deus onipresente, com a qual se devem conformar os costumes das nações e dos tempos; ela permanece a mesma sempre e em qualquer lugar, sem se alterar, enquanto mudam as nações e o tempo. De acordo com essa lei viveram na justiça Abraão, Isaac, Jacó Moisés Davi e todos os outros que Deus louvou por sua própria boca (CONFISSÕES, III,7,13).

No trecho a seguir, encontraremos no pensamento do santo doutor o terceiro critério, aquele segundo o qual somente em Jesus Cristo se encontra a verdadeira sabedoria:

⁹⁷ Segundo Clodovis Boff, embora as teologias sejam bem sucedidas elas também possuem falhas. Diz ele que a visada das teologias “suscita realizações mais ou menos bem sucedidas” (é por isso que os teólogos como Santo Agostinho, Lutero, Libânio... são mestres do pensamento), “e ao mesmo tempo mais ou menos falhas” (é por isso que a tarefa dos teólogos deve sempre ser retomada). (BOFF, C., 1978, p. 293).

Como eu ardia, ó meu Deus, em desejos de voar para ti, abandonando as coisas terrenas! No entanto, eu ainda não sabia o que pretendias fazer de mim. Em ti reside a sabedoria. Ora, o amor da sabedoria, pelo qual eu me apaixonava com esses estudos, tem o nome grego de filosofia. Há quem seduza o próximo pela filosofia, colorindo e mascarando os próprios erros com nome grandioso, fascinante e nobre. Quase todos os filósofos dessa época e de épocas anteriores, que assim o fizeram, são censurados e denunciados nesse livro. Aparece em suas páginas o salutar conselho que deste por intermédio de teu servo fiel: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize pela filosofia⁹⁸ e pela sua vã sedução, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo. Pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade.”⁹⁹ (CONFISSÕES, III, 4,8).

Destes três critérios agostinianos, o primeiro já foi discutido quando falamos da alma ou mente humana como a imagem e semelhança de Deus. O segundo e o terceiro serão desenvolvidos nos tópicos seguintes.

3.1. A lei de Deus e a liberdade do homem interior

Segundo Santo Agostinho, as culturas mudam porque estão submetidas às leis humanas e estas são contingentes. Mas a lei de Deus que rege o mundo não sofre mutação, por isso uma sociedade será tanto mais justa quanto mais se conformar à verdadeira lei, que é a de Deus. E os homens serão mais felizes se buscarem a verdade e a felicidade no *homem interior*.

No exemplo que segue, Santo Agostinho mostrará dois tipos de homens que constituem duas cidades, eles vivem na mesma cultura ou sociedade, mas agem de modos diferentes. Para os olhos do mundo, um é aparentemente feliz e o outro infeliz. Numa concepção cristã, o papel se inverte: o que parece feliz é na verdade um homem infeliz e vice-versa. Para explicar o homem infeliz e o homem feliz, o bispo de Hipona pede-nos que

imaginemos dois homens, porque cada homem é tão constitutivo da cidade ou reino, por mais dilatado e extenso que seja, como a letra o é do discurso; imaginemo-los assim; um deles pobre, ou melhor de classe média; o outro, riquíssimo. O rico, angustiado pelos temores, consumido de angustias, abrasado pelo fogo da cobiça, nunca tranquilo e sempre desassossegado,

⁹⁸ É preciso fazer uma ressalva de que Santo Agostinho não descarta a importância da Filosofia, pois como já vimos, ele sofre forte influência do pensamento platônico. Todavia, sabemos que filósofos sucessores da Academia de Platão negavam a possibilidade do homem conhecer a verdade, enquanto para o santo doutor o homem pode conhecê-la. O santo doutor discorda dos filósofos que sobrepõem a razão à fé. Segundo Brachtendorf, “na tradição platônica a razão é considerada veículo do saber seguro, enquanto a crença significa um mero *tomar por verdadeiro*, que, em grau de certeza, fica atrás da inteligência (BRACHTENDORF, 2008, p. 125).

⁹⁹ Cf 2,8-10

sempre ofegante por causa de contendas e inimizades, aumentando de maneira exorbitante seu patrimônio, graças a essas misérias e alegando ter, com esse aumento, preocupações amaríssimas. O de classe média, bastando a si mesmo, com a escassa e apertada economia familiar, mas querido pelos seus e gozando de dulcíssima paz com os parentes, vizinhos, e amigos, piedosamente religioso e benévolo de coração, sadio de corpo e de vida regrada, de costumes castos e consciência tranquila. Não sei se haverá alguém de tal modo insensato que se atreva a não saber a quem preferir. Essa mesma regra de equidade vige, da mesma forma, que em dois homens, em duas famílias, em dois povos e em dois reinos. Aplicada com circunspecção, se retificamos nossas falsas opiniões, fácil ser-nos-á verificar onde se acha a vaidade e onde a felicidade. (CIDADE DE DEUS, IV,3)

Baseando-se numa perspectiva puramente instrumental e utilitarista, consideraríamos a vida do homem rico a melhor mas, do ponto de vista racional, o homem virtuoso teria maior prazer em se contentar com pouco do que basear sua felicidade nos bens materiais. Esses dois homens, pertencentes a cidades diferentes, têm concepções diferentes de felicidade e, a partir delas, fazem livremente suas escolhas. Os dois homens, as duas cidades, os dois reinos convivem juntos numa mesma cultura ou sociedade, embora vivam de maneiras diferentes. O prevalecimento, na cultura, de homens abrasados pelo fogo da cobiça faz prevalecer a *cidade dos homens* e isso não trará a felicidade para a sociedade em geral. Caso prevaleça na sociedade um número maior de homens piedosamente religiosos que escolheram seguir a Lei de Deus (que trazem no seu interior), a sociedade terá as características marcantes da *cidade de Deus* e a felicidade será predominante.

A leitura teológica que Santo Agostinho faz da sociedade indica que somente a fé em Deus e a sua graça é que podem fazer com que o homem abra mão da riqueza se esta for ilícita. Os homens levados unicamente e desprovidos da graça podem distanciar-se da vontade de fazer o bem imutável e buscarem a realização do bem mutável e efêmero, não abrindo mão dos bens materiais, mesmo se descobrirem que esses não os tornam felizes. Segundo Santo Agostinho, os homens saem de uma condição de mau para uma condição de bem. Diz ele:

Em cada homem comprovamos a veracidade das seguintes palavras do apóstolo: “Não é primeiro o espiritual, e sim, o animal; depois o espiritual. Donde se segue que cada qual, por descender de tronco condenado, necessariamente primeiro é mau e carnal, depois será bom e espiritual, se renascendo em Cristo, seu curso evolutivo (...). Donde se segue não ser certo que todo homem mau há de ser bom e sim que ninguém há de ser bom, sem antes haver sido mau. E, quanto mais depressa melhora, tanto mais rapidamente mudará de nome e substituirá o primeiro pelo segundo (CIDADE DE DEUS, XV, 1)

Os filósofos gregos, ao tratarem do tema da felicidade, diferente do santo doutor, pois consideram que a razão (a alma humana) é suficiente para tornar o homem livre das paixões e, consequentemente, feliz. Geovanni Reale, comentando o conceito de liberdade em Sócrates, afirma que o conceito de *psyché* – alma humana - deriva da descoberta socrática da liberdade, entendida como liberdade interior e, em última análise, como “autodomínio”. Para Reale, quando a alma, que é racional, livra-se de tudo o que é irracional ou passional, o homem alcança a liberdade (REALLE, 2004, p.92).

No pensamento platônico, a alma, para ser livre, tem que se libertar das paixões: o homem somente é feliz quando a razão se sobrepõe aos desejos do corpo. Segundo Bernard Pieltre, a alma, na filosofia platônica, “é por natureza assemelhada à região divina e chamada a libertar-se do corpo e do mundo sensível. Mas, para que o consiga, e assim, contemple as Ideias e o Bem, isso não se pode fazer sem sofrimento, sem ascese do desprendimento ao corpo” (PIETTRE; MARCELINA, 1996, p.48).

Dos três grandes filósofos da tradição grega, Aristóteles, talvez, seja aquele que faz uma reflexão mais extensa entre a felicidade e o uso da razão. Por esse motivo, nos apoiaremos mais no pensamento do filósofo de Estagira e traçaremos um paralelo entre o pensamento dele e o de Agostinho acerca da felicidade.

No livro *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1987), diferente do santo doutor, Aristóteles considera que a alma humana – a razão – pode fazer com que o homem abra mão da riqueza e do poder se esses bens não lhe trazem felicidade. Mas é interessante notar que o filósofo de Estagira, embora considere que o homem virtuoso seja feliz, compara essa felicidade a uma dádiva dos deuses. Vejamos de que forma Aristóteles entende a conquista da felicidade e, em seguida, comparemos com a concepção de felicidade agostiniana.

Segundo Aristóteles, todos os homens, tanto o vulgo como aquele de cultura superior, dizem que a felicidade é um bem e a identificam com o bem viver e o bem agir. Entretanto, eles diferem com relação ao que seja felicidade. O vulgo não a concebe da mesma forma que o sábio. O primeiro considera a “felicidade como coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras” (ARISTÓTELES, 1987, p.12). Segundo o filósofo de Estagira, quem identifica o bem da felicidade com o prazer, ama a vida dos gozos; aquele que identifica a felicidade com a honra, tem uma visão superficial da vida feliz, uma vez que, a honra depende mais de quem a confere do que de quem a recebe; quem consagra a sua vida à riqueza, tem uma vida forçada e é ambicioso. Somente uma vida contemplativa pode fazer o homem feliz, e o sábio sabe disso. (ARISTÓTELES, 1987, p.12).

Ainda considerando o filósofo de Estagira, a felicidade é um bem supremo e absoluto porque ela é incondicional, ou seja, não depende de uma motivação exterior; por exemplo, a honra que uma pessoa recebe lhe é conferida por outrem. E, também porque a felicidade é sempre desejável por si mesma e não está vinculada ao interesse de outra coisa. (Ibid., p.15). O homem somente pode ser feliz por meio da sua alma racional. Isso porque a felicidade inclui-se entre os bens da alma e não entre os bens exteriores.

Para Aristóteles, o homem será feliz durante a sua vida inteira quando, por preferência a qualquer outra coisa, ele se empenhar na ação ou na contemplação virtuosa, suportando as vicissitudes da vida com maior nobreza e decoro, e se for *verdadeiramente bom e honesto* acima de toda censura (Ibid., p.20). Lendo o livro *Ética a Nicômaco* observamos que em nenhum momento Aristóteles nega que o prazer, a honra ou a riqueza sejam um bem. O problema consiste em considerá-los como felicidade. A esse respeito, ele pondera: “Como dissemos, pois o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna”. (Ibid., p.18).

A felicidade é um Bem tão sublime e difícil de ser alcançado que Aristóteles a compara a uma dádiva de Deus. Diz ele: “Ora, se alguma dádiva os homens recebem dos deuses, é razoável que a felicidade seja uma delas, e, dentre todas as coisas humanas, a que mais seguramente é uma dádiva divina, por ser a melhor” (Ibid., p.19). E o Estagirita pondera que não compete tratar a felicidade como uma questão divina: “mesmo que a felicidade¹⁰⁰ não seja dada pelos deuses, mas ao contrário, venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas” (Idem).

Estabelecendo uma comparação entre o santo doutor e o estagirita, vemos que ambos discordam da corrente dos acadêmicos de que o sábio não tem acesso à verdade. Mas tem visões diferentes quanto à acessibilidade da verdade. Para Aristóteles, a alma humana, por meio de uma vida contemplativa, é capaz de praticar a virtude – que é o controle racional da paixão e do vício. Para Santo Agostinho, a razão sozinha não é suficiente para encontrar à

¹⁰⁰ Fizemos, a partir do livro *Contra os Acadêmicos*, uma longa discussão no segundo capítulo acerca da relação entre a verdade e a felicidade. Os Acadêmicos diziam que o homem era feliz pelo simples fato de buscar a verdade, enquanto o santo doutor defendia a tese de que o homem poderia alcançar a verdade e esta é a fonte da felicidade. Através desse debate, Santo Agostinho nos leva didaticamente a compreender, diferente dos acadêmicos, que o homem pode encontrar a verdade (CONTRA OS ACADÊMICOS, II, 9,23), e que esta possibilidade está no intelecto do homem (Ibid.,III,19,42), por meio da iluminação do intelecto humano por Deus.

verdade, o homem precisa da graça de Deus para ser feliz, ou seja, além de virtuoso, ele tem que ser piedoso. É possível fazermos uma analogia entre o cidadão virtuoso, aquele da polis grega, e o cristão piedoso. Para ambos, a felicidade não depende exclusivamente da vida ativa ou de estímulos exteriores, mas fundamentalmente de uma vida de contemplação que leva o homem a discernir e agir conforme o bom senso que a razão lhe fornece. Certamente, esses homens não descartam o bem do prazer, da honra e da riqueza. Contudo, não identifica neles um bem em si mesmo nem os consideram depositários da felicidade absoluta. Não é concebível que alguém em sã consciência, após ter lido os livros “Ética a Nicômaco” e “Contra os Acadêmicos”, não se convença de que o homem virtuoso de Aristóteles ou o homem piedoso de Santo Agostinho seja o melhor exemplo de homem. São os homens bons que fazem uma cultura ser boa. De acordo com Canévet, “todo o saber e toda cultura somente são boas se estiverem de acordo com a verdade” (CANÉVET, 2010, p.110). Para Santo Agostinho, “a felicidade é gozo da verdade”, (CONFISSÕES, X, 23,33), contudo, nem todos se esforçam para alcançá-la.

Não podemos dizer com segurança que todos queiram ser felizes, pois aqueles que não querem alegrar-se em ti – única felicidade – certamente não querem ser felizes. Ou talvez o queiram, mas “não fazem o que desejariam, por que a carne tem as aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne”. Chegam somente até onde podem, e se contentam com isso, porque não podem alcançar o que não desejam com a força necessária para obtê-lo. Pergunto a todos se preferem gozar da verdade ou da falsidade. E todos com firme resolução dizem preferir a verdade, como também afirmam querer ser felizes. Felicidade é gozo da verdade, o que significa gozar de ti, que és a verdade (Ibid., 23,33).

De forma simples, o santo doutor recorre a um exemplo corriqueiro da vida das pessoas para nos fazer entender o que é a verdade, e que ela habita na nossa memória:

Conheci muitos com o desejo de enganar os outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado. Onde conheceram essa felicidade, se não onde conheceram a verdade? Se de fato não querem ser enganados, é porque também amam a verdade. (Ibid., X, 23,33).

Na citação acima, o indivíduo sabe teoricamente a diferença entre o verdadeiro e o falso. Segundo Marion, a verdade no sentido teórico se dá dentro de uma alternativa entre o verdadeiro e o falso (MARION, 2008, p.157). Quando o homem engana a alguém, ele sabe exatamente o que está fazendo, pois na sua ação a verdade e a falsidade estão distintas. Como diz Marion, referindo-se ao homem que age mal:

Mesmo ao agir mal, a ele importa conhecer a verdade e se defender do falso, de modo que a verdade no sentido teórico compreende tanto o falso e o mal quanto a verdade, e permanece moralmente neutro e indiferente. Ao contrário, em sua dimensão não teórica, a verdade provoca uma ação diferente e rejeita a neutralidade porque ela implica sempre uma escolha para diante da possibilidade de fazer uma escolha. Escolher nem sempre é ético, porque é diante da verdade, pode-se dar um passo de não escolhê-la (Ibid., 158).

Ainda segundo Marion, a verdade não se reduz unicamente ao conhecimento teórico, mas também provoca dois efeitos contrários – amor e ódio - naqueles que a experimentam.

Marion, cita uma passagem das *Confissões* que descreve com perfeita precisão os dois efeitos que a verdade provoca:

De fato, o amor da verdade é tal, que os que amam algo diferente querem que aquilo que amam seja a verdade. Como não admitem ser enganados, detestam ser convencidos do seu erro. Assim, odeiam a verdade porque amam aquilo que supõem ser a verdade. Amam-na quando ela brilha, e a odeiam quando ela os repreende. Não querendo ser enganados e desejando enganar, eles a amam quando se manifesta e a odeiam quando os denuncia. Mas a verdade sabe retribuir: como eles não querem ser por ela revelados, ela os denunciará contra a vontade deles, e não mais se revelará a eles (CONFISSÕES X, 23,34).

Baseando-se na consideração do santo doutor, compreendemos que a verdade na sua singularidade provoca dois efeitos, o amor e o ódio. Podemos compreendê-la do ponto de vista teórico e do efeito prático que ela produz. Diante da verdade não há, então, como não decidir, como não fazer uma escolha porque, para além de teórica, ela é também prática.

Segundo Santo Agostinho, somente temos um conhecimento teórico da verdade porque possuímos alguma noção dela na nossa memória. Nesse sentido, a verdade, do ponto de vista teórico, é um critério universal¹⁰¹ que todo ser humano traz na sua alma ou mente. Em outras palavras, a noção de verdade que trazemos em nossa memória é um critério universal porque todos os homens, em todos os tempos, a possuem, e é nela que se encontra o poder de discernir o verdadeiro do falso. Considerando os efeitos que a verdade produz, aquele que se vê diante de uma escolha concreta amará ou odiará a escolha que terá que fazer. Se amá-la, optará pela verdade, se a odiá-la, fará opção pelo falso.

¹⁰¹ Este critério, que definimos como universal e capaz de julgamento, é semelhante às “formas a priori do conhecimento kantiano – *sensibilidade e entendimento*”.

Vimos que a lei de Deus que tudo rege e o *homem interior* são critérios seguros para avaliar os costumes. Entretanto, não podemos deixar de considerar que a mensagem cristã revelada pelos Evangelhos também é um parâmetro que nos permite avaliar o que há de bem e o que há de mal em uma cultura.

3.2. Relação entre o Cristianismo e a cultura.

No artigo *Saint Augustin: Le christianisme et les cultures*, Canévet faz uma reflexão a acerca do papel que o cristianismo exerce sobre a cultura e identifica as relações entre a mensagem cristã e as culturas.

A primeira relação está no fato de que as culturas sempre mudam, mas a verdade não. Para Santo Agostinho, há uma verdadeira justiça absoluta, que é a lei de Deus e à qual todas as culturas devem se adaptar. Questiona o santo doutor: “Por acaso a justiça é desigual e mutável? Não, os tempos que ela preside não caminham da mesma forma e justamente por isso se denominam tempos” (CONFISSÕES, III, 7,13). A verdade que a mensagem cristã prega, é a verdade absoluta de Deus. Segundo Canévet, “recordando a transcendência da verdade, o cristianismo justifica a pluralidade das culturas, mas entende que elas são passageiras” (CANÉVET, 2010,p.118). Desse modo, o cristianismo pode ser uma fonte de discernimento para avaliar o que há de vida e o que há de morte em cada cultura, na medida em que, mesmo efêmeras, se seguirem a verdade cristã, viverão segundo a cidade de Deus. Caso contrário, viverão segundo a cidade dos homens. Entretanto, o cristianismo não se identifica com nenhuma cultura. Por isso ele é transcendente.

Na segunda relação, o cristianismo é uma fonte de vida para a cultura. Ele não deve ser concebido como um conhecimento científico. Baseando-se em Santo Agostinho, Canévet diz que o cristianismo não nos dá o conhecimento sem limites, mas ele fornece ao espírito humano a capacidade de buscar a verdade.

Na terceira relação, Canévet cita a eucaristia como “o símbolo mais claro que Agostinho atribui ao papel da fé em relação à cultura” (Ibid..120). Para ele, no ritual dos dons¹⁰², o pão e o vinho - frutos da terra e do trabalho do homem – são transformados em frutos da salvação. Podemos observar que o homem, por meio da fabricação, transformou a

¹⁰² Canévet cita o ritual da oferta dos dons da eucaristia: “Com efeito tu és bendito Deus do universo, tu que nos dá o pão, fruto da terra e do trabalho dos homens. Do mesmo modo, este vinho, fruto da videira e do trabalho do homem (Ibid.,pp.120-121).

matéria bruta em pão e vinho e Jesus, por meio do rito da páscoa cristã, transformou simbolicamente o pão no seu corpo e o vinho no seu sangue.

Com a finalidade de estabelecer a relação entre a eucaristia e a cultura, Canévet cita um trecho do livro "Confessiones" em que o santo doutor faz uma analogia entre a importância da alma humana para o corpo e a importância do cristianismo para a vida. Diz o trecho: "Tu, alma, digo-te que és mais importante que o corpo, sem dúvida, pois és tu que lhe dás a vida, e nenhum corpo pode fazer o mesmo a outro corpo. Mas o teu Deus é também a vida da tua vida" (CONFISSÕES, X, 6,10). Interpretando essa citação, Canévet considerará que, da mesma forma que alma dá vida ao corpo, o cristianismo dá vida à cultura. Diz ele: "A cultura é o fruto da vida humana, entretanto é o cristianismo que dá vida a essa vida" (Ibid., p.121).

Santo Agostinho, antes de sua conversão, tinha dificuldade de compreender a *Sagrada Escritura* e dela desdenhava, por considerá-la um texto inferior ao dos pensadores greco-romanos. Diz o santo doutor: ´

O que senti nessa época, diante das escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande (CONFISSÕES, III, 5,9).

Mas, após a sua conversão, o santo doutor muda sua compreensão acerca da mensagem da *Sagrada Escritura* e faz a seguinte confissão:

Tu sabes, Senhor meu Deus, quantas noções de arte e dialética, de geometria, música e aritmética eu aprendi sem grande dificuldade e sem auxílio humano, já que a agilidade da inteligência e a perspicácia crítica são dons teus. No entanto, eu não os ofereci a ti. E assim, longe de me serem úteis, causavam-me dano ainda maior. (...) De que me adiantava então possuir talento tão ágil para entender as ciências humanas, e deslindar, sem ajuda de ensino humano, tantos livros intrincados, se depois errava de modo tão monstruoso e sacrílego na doutrina religiosa? E que prejuízo sofriam teus humildes filhos por terem menos inteligência, se de ti não se afastavam, se no ninho de tua Igreja lhes cresciam as penas, nutrindo as asas da caridade com o alimento de uma fé sadia (CONFISSÕES, IV,XVI, 30-31).

A partir dessa passagem das "Confessiones" do santo doutor, Canévet conclui que o cristianismo é uma fonte de vida. Ele fortalece o homem interiormente e lhe possibilita de

conhecer a verdade. Diz ele que “em todas as culturas existem elementos de verdade que são adquiridas pelo bom senso e a razão. Mas esses elementos não são ensinados pela *Escritura*. O papel do cristianismo diante dessas verdades é discerni-las e vivificá-las. (CANÉVET, 2010, p. 120). Portanto, o cristianismo não se identifica com nenhuma cultura, por isso ele é transcendente.

A partir do pensamento agostiniano, o que tornará o homem feliz será a sua maneira de se relacionar com e amar o mundo que ele mesmo construiu. Caso o homem ame mais o mundo cultural, desprezando o próximo e a Deus que é fonte de toda vida, ele será dominado pela cobiça. Caso o homem, embora tenha construído o mundo, não se apegue a ele, privilegiando o amor a Deus e ao próximo, pode-se falar de um amor justo e caridoso.

Segundo Hannah Arendt, o falso amor se prende ao mundo, e podemos chamá-lo de amor mundano. O amor justo aspira à eternidade, ao futuro e por isso pode ser chamado de amor absoluto. Essa discussão sobre o amor feita por Hannah Arendt encontra-se na sua tese de doutorado¹⁰³ *O conceito de amor em Santo Agostinho* (ARENDR, 1997). Nesse trabalho, Arendt parte do pensamento do bispo de Hipona para falar do amor e do desejo humano no mundo que os homens construíram.

3.3. O conceito de Amor em Santo Agostinho

Na tese de doutorado *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Arendt tratará do amor a partir de três perspectivas. Primeiro, ela estabelecerá uma relação entre amor e desejo. Depois fará a distinção entre o amor como *cobiça* e o amor como *caridade* e, por último, tratará da renovação da cidade de Deus por meio da fé em Jesus Cristo.

¹⁰³ Para reforçarmos a influência do pensamento agostiniano na Filosofia de Hanna Arendt, retratamos o depoimento de Adriano Correia sobre a relação existente entre as teorias desses dois pensadores. Escreve ele: “Hannah Arendt concluiu em 1928, sua tese de doutorado sobre *O conceito de amor em Agostinho*, orientado por Karl Jaspers. No seu texto, o emprego da linguagem e herança dos seus antigos mestres não a impediram de transpor as fronteiras e apontar novos caminhos. Na introdução original, e mesmo na versão revisada em inglês, dos anos de 1960, Hannah Arendt afirma que as transformações no pensamento de Agostinho, mesmo em uma progressiva acentuação do dogmatismo, nunca significaram um abandono das suas preocupações filosóficas. Partindo desse pressuposto, ela julgou ser possível interpretar e prestar uma homenagem a Agostinho como filósofo, à margem da sua condição de teólogo e crente” (CORREIA, 2007, p.18).

Segundo Adriano Correia,

a estrutura da tese de Hannah Arendt é definida pela compreensão da temporalidade e, mais precisamente, pela relação entre as formas do amor, o mundo e o tempo. O amor, compreende Arendt, se apresenta em Agostinho fundamentalmente como *appetitus*, como desejo (*craving*), que é distintivo da incompletude dos homens. A mortalidade faz brotar no homem o desejo da completude imperturbável, que resulta, por seu turno, na aspiração a uma vida feliz inalcançável na Terra. O amor pode ser distinguido apenas por seu objeto: amor a Deus (*caritas*) e amor ao mundo (*cúpidas*). O amor a Deus, traduzido no desejo de uma vida eterna, é o amor com o objeto correto, mas o preço a ser pago é a conversão das coisas terrenas em um deserto para os homens e o sacrifício de estar em casa no mundo (CORREIA, 2007, p.18).

3.3.1. Amor como desejo

Hannah Arendt, a partir do pensamento do bispo de Hipona, identifica amor e desejo. Diz ela, “Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma”. E indo um pouco mais longe: “Pois o amor é o desejo (*appetitus*)”. (ARENDT, 1997, p.17). Segundo a nossa autora, o desejo ou o amor surge somente quando é provocado pelo objeto. “É o objeto do desejo que faz nascer o desejo”, ou seja, o desejo surge diante de um bem que o estimula e dá-lhe a direção (Ibid., p. 17). Assim, pode-se falar de uma relação intrínseca entre aquele que deseja e o objeto desejado, entendendo que um não subsiste sem o outro.

Tudo o que os homens almejam é ser felizes e a satisfação do desejo traz a felicidade. Satisfeito o desejo, e de posse do objeto desejado, o sujeito não o deseja mais. Entretanto, surge o medo de perdê-lo e essa possibilidade provoca uma profunda inquietude no homem. Segundo nossa autora,

no instante em que é possuído, o desejo transforma-se em medo. Assim como o desejo deseja o bem, o medo receia o mal. O mal, que afasta o medo, ameaça a vida feliz que consiste em possuir o bem. Enquanto o homem deseja as coisas temporais (*res temporales*), expõe-se continuamente a esta ameaça, e ao desejo de possuir corresponde incessantemente o medo de perder (Ibid.,p.17).

A ameaça à vida feliz está no fato do homem considerar que a felicidade se realiza por meio da posse dos bens temporais. Esses não o realizarão, uma vez que “os bens temporais nascem e morrem independente do homem que a eles estão ligados pelo desejo” (Ibid.,p.18) e mesmo que os homens tivessem a posse desses bens, essa realização seria

aparente, uma vez que a morte ameaça a posse dos bens do mundo. Portanto, conclui Arendt, “a vida constantemente ameaçada pela morte não é vida, uma vez que nunca deixa de correr o risco de perder o que é, aquilo que até sabe que tem de perder um dia. *A vida que é eterna e feliz é a Vida propriamente dita*” (Ibid.,p.19). Por esse motivo, a vida feliz não se obtém estando apegado às coisas terrestres, mas se despojando delas. Segundo nossa autora, Santo Agostinho define esse amor como cobiça (*cupiditas*), já o amor verdadeiro e justo é aquele que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, ou seja, à caridade (*caritas*) (Ibid.,p.24).

3.3.2. Caridade e cobiça

Segundo Arendt, o desejo ou o amor não é bom ou mau em si mesmo, “mas o desejo é determinado pelo seu objeto, que se transforma, segundo os casos, em cobiça ou caridade” (Ibid.,p.28).

O desejo se transforma em cobiça quando o homem se deixa orientar pelo mundo exterior e é dominado por ele. E o medo de perder o que conquistou faz com que o homem não seja livre diante daquilo que o mundo oferece. Diz Arendt: “teme-se a morte porque se ama o mundo (amor mundi); a morte aniquila não só qualquer posse do mundo, mas também todo o desejo de amar qualquer coisa por vir que se espera do mundo” (Ibid.,p.95). A caridade é livre, precisamente porque não se assenta no medo. A esse respeito, nossa autora considera que é preciso ultrapassar a pertença ao mundo¹⁰⁴, concretizada na cobiça, porque essa está sob a dominação do medo, e só pode ser ultrapassada pela caridade. (Ibid.,p.28). Entretanto, o indivíduo não realizará essa ultrapassagem confiando apenas nos seus próprios méritos. Isso porque “o homem não contém em si o bem que lhe permita ser feliz, ele não é auto-suficiente. (Ibid.,p.34). Para ser feliz e realizar a caridade é necessário a graça de Deus.

Com a finalidade de mostrar as diferentes consequências para aqueles que fazem a opção pela caridade e aqueles que fazem a opção pela cobiça, Arendt cita Santo Agostinho:

A causa, pois, da felicidade daqueles é estarem unidos a Deus. Por isso, a causa da miséria destes devemos entender, ao contrário, que será o não estarem unidos a Deus. Se, por conseguinte, quando se pergunta por que são miseráveis estes, se responde: Por não estarem unidos a Deus e, quando se pergunta por que não são felizes aqueles, se responde: Por estarem unidos a Deus, somente Deus é o bem que torna feliz a criatura racional ou intelectual (CIDADE DE DEUS, XII, 1,2).

¹⁰⁴ Arendt considera que “Não é pelo fato de ser amado que o mundo é mau e que o desejo se transforma a si mesmo em cobiça, porque orienta-se para o de fora; é este, o de fora enquanto de fora, que o torna escravo”(ARENDT, 1997, p.17).

Mas podemos nos perguntar: como é possível viver no mundo e não amá-lo? Essa possibilidade parece absurda. Hannah Arendt nos dirá que amar o mundo não é uma escolha, mas que é natural desejá-lo. Entretanto, é possível renunciar a esse amor mundano e fazer uma escolha por aquele que nos criou. Segundo Arendt

não é apenas o objeto do amor que distingue a caridade da concupiscência, mas sim o ato de escolher (*eligere*). O amor do mundo (*dilectio mundi*) nunca é uma escolha (*electio*), visto que o mundo já está sempre aí e o amor do mundo é dado naturalmente. A tomada através da relação retrospectiva vai para além do mundo; apodera-se e escolhe aquilo que o mundo não oferece ele próprio. Neste amor que escolhe, o Criador é tomado com na sua relação pessoal com a criatura. A criatura reconhece-se como criatura escolhendo na caridade o criador (Ibid.,p.94).

Já que o homem, segundo Santo Agostinho, possui o livre-arbítrio da vontade e por meio dele faz as suas escolhas é exclusivamente dele a decisão de optar por viver segundo Aquele que o criou ou segundo o mundo. A opção feita por um desses dois amores refletirá na relação com o próximo e diante da sociedade.

3.3.3. Amor ao próximo e a renovação da cidade de Deus

Santo Agostinho diz que “dois amores criaram duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial” (A CIDADE DE DEUS, XIV, 28). Segundo ele, existem apenas essas duas cidades ou duas sociedades, de bons e de maus (Ibid.,XII,1). A partir dessa afirmação agostiniana, Arendt faz a seguinte observação:

Qualquer que seja o número dos Estados, e das comunidades particulares, na verdade existem apenas duas cidades, a boa e a má, fundadas em Cristo ou em Adão, tal como existem dois amores (*amores*), o amor ao mundo ou de si e o amor a Deus (ARENDT, 1997, p.157).

Nossa autora considera que existe uma transformação na relação entre as duas cidades, uma vez que Cristo refunda a cidade de Deus. Segundo ela, “antes da vinda de cristo, o parentesco de todos os homens era herança de Adão pelo nascimento (*generatione*), aqui, é a graça divina que se revelando, torna todos os homens iguais ao mostrar-lhes o seu passado comum de pecado” (Ibid.,p.161).

Ora, se a partir de Adão todos os homens - tanto aqueles que fazem parte da cidade terrestre quanto aqueles que fazem parte da cidade celeste - tinham um passado

comum e eram iguais pelo nascimento, a partir da revelação cristã o que torna os homens iguais é a fé. Diz Arendt:

A nova cidade, a cidade de Deus é fundada sobre esta defesa face ao mundo. Deste modo, nasce desta distância face ao mundo um novo ser-conjunto e um ser o-um-para-o-outro que existe ao lado e contra a antiga comunidade (*societas*). A nova vida em comunidade fundada em Cristo é determinada pelo amor mútuo (*diligere invicem*). Este dissolve a dependência recíproca. Na fé, a pertença ao mundo no sentido original de cidade terrestre é também suprimida (Ibid.,p.165).

Na citação acima, é importante observar que a cidade terrestre é suprimida por meio da fé em Jesus Cristo e o que faz os homens amarem uns aos outros não é mais o fato de terem a mesma raiz, ou seja, serem descendentes de Adão. Segundo Arendt, com a revelação cristã a Cidade terrestre, que teve sua origem no primeiro homem por meio do nascimento, está ultrapassada. Por isso, aquele que crê é chamado a estranhá-la e a combatê-la (Ibid.,p.163). Embora o cristão viva no mundo e seja parte dele, pois nasceu dele, a sua postura é de estranheza diante do mundo. O estranhamento significa que o cristão, por meio da fé, não se apega aos valores mundanos – *cobiça* (Ibid.,p.163), mas ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como se amasse a si mesmo.

Segundo Arendt, é perigoso para o cristão viver no mundo, uma vez que ele tem uma pertença ao passado comum do pecado que diz respeito a todos (Ibid.,p.166). O perigo consiste no retorno à cidade terrestre por meio do pecado, que representa a morte. “Não se trata da morte como fim da vida terrestre, mas da morte castigo do pecado, da morte eterna” (Ibid.,p.167). Segundo nossa autora, Santo Agostinho qualifica o castigo do pecado como a segunda morte. Diz ela: “Santo Agostinho qualifica-a como segunda morte. Que a primeira morte subsista como fim da vida exprime a persistência do antigo passado que era sua única causa. Pela redenção de Cristo esta morte é susceptível de ser transposta como uma ponte para eternidade. Mas ela pode igualmente tornar-se a morte eterna; a mesma morte é boa para os bons e má para os maus. O perigo é, pois soçobrar neste passado pecador e a queda é da morte eterna” (Idem).

A partir do que foi exposto por Arendt, podemos identificar na sua tese três características do homem na sociedade. A primeira característica diz respeito ao homem como criatura. Deus o criou na sua singularidade, no princípio de tudo, e o colocou no mundo criado. Por isso, o homem traz consigo a marca da individualidade, que o distingue do outro. A segunda está relacionada ao nascimento. Deus não tem participação nesse acontecimento que

surge após Adão ter pecado e se afastado d'Ele. Por meio do nascimento, surge o gênero humano ou a pluralidade dos homens e são criadas as duas cidades. A última característica está relacionada ao ser cristão que se caracteriza pela fé e o seguimento de Jesus Cristo. O cristão, além de fazer parte de uma comunidade de fé, reúne as duas outras características. É semelhante a Deus por meio da criação e faz parte do gênero humano por pertencer à descendência de Adão. É importante ressaltar que compete a ele combater a cidade dos homens e revitalizar a cidade de Deus.

Podemos perceber na tese de doutorado de Arendt¹⁰⁵, quando trata do nascimento como o fundamento do gênero humano, o delineamento do conceito de natalidade¹⁰⁶ como um pressuposto da sua teoria política. Não há na tese uma vinculação explícita entre nascimento e liberdade ou entre nascimento e política.

A base do conceito arendtiano de natalidade – novo começo – está no *De Dei Civitate*. Este livro de Santo Agostinho não inspirou somente teólogos e cristãos durante todos esses séculos; ele é, até hoje, fonte de inspiração para os pensadores das diferentes áreas das ciências humanas. No século XX, a obra prima literária do santo doutor é retomada por Hannah Arendt e torna-se um dos pressupostos para a elaboração de um novo conceito

¹⁰⁵ Nosso interesse ao fazermos uma abordagem específica da tese de doutorado de Hannah Arendt não tem como intenção, e nem seria possível, fazer um estudo teológico de Santo Agostinho a partir da interpretação arendtiana. Isso porque, como afirmou Adler, a pensadora judia na sua tese de doutorado “tenta tirar Agostinho do pathos cristão, e prefere se interessar pelo Agostinho íntimo” (ADLER, 2007, p.90). Adler também revela que Jaspers, orientador da tese de Arendt, a repreenderá inúmeras vezes e pede-lhe para ela aprofundar, argumentar e personalizar, menos o pensamento de Santo Agostinho (ADLER, 2007, p.90). Ainda segundo Adler, Jaspers afirmou que “Arendt não conseguiu escapar do perigo de fazer Agostinho dizer coisas que nunca disse” (Ibid., p.90). Mas, segundo Adler, a pensadora judia, ao falar de Santo Agostinho, não tem uma postura de indiferença pela fé ou mesmo pelo cristianismo. A esse respeito, Adler pondera: “As questões que Hannah Arendt coloca nos fazem mergulhar no íntimo de nós mesmos. Visivelmente impregnada de um cristianismo primitivo, influenciada pelas “confissões” de Santo Agostinho, fazendo do amor pelo bem uma qualidade política, será que Arendt se tornou crente? Lembramos que ela havia confiado a Jaspers que acreditava em Deus, sem definir qual” (Ibid., p.377). Com relação ao cristianismo, Adler nos diz que Arendt fez com paixão um curso de Rudolf Bultmann sobre o Novo Testamento. “Esse teólogo protestante nascido em 1884 havia escrito em 1921 a primeira versão de sua obra *L'Histoire de La tradition synoptique* (A história da tradição sinóptica), em que, à maneira de um geólogo, colocava em evidência os estratos de escrita heterogêneos do Novo Testamento, desde a narrativa da pregação de Jesus até a Igreja do século II, passando pelo cristianismo judaico, o cristianismo helenístico, ou ainda pela narrativa de Paulo e de João assim como dos outros evangelistas” (Ibid., p.49).

¹⁰⁶ O que podemos perceber é que o trabalho de doutorado da nossa autora foi apenas o início de sua pesquisa sobre o pensamento de Santo Agostinho. Ao longo de toda a sua trajetória intelectual, ela aprofundará o pensamento do santo doutor principalmente no que se refere aos temas da liberdade, vontade e nascimento. O conceito de natalidade somente aparece concretamente nos livros “Origens do Totalitarismo” (1951), “Entre o passado e o futuro” (1954) e “A condição humana” (1958) – este último escrito trinta anos depois da tese “O conceito de Amor em Santo Agostinho”.

político baseado na liberdade de ação. Não podemos esquecer que o outro pressuposto do conceito de liberdade política arendtiano encontra-se na experiência de liberdade da *polis* grega. Unindo natalidade e a liberdade da polis grega, temos os fundamentos da teoria política arendtiana.

3.4. Natalidade e experiência da liberdade na polis grega

Augustín Serrano Haro,¹⁰⁷ comentando a teoria de Arendt, de que a liberdade é fruto da ação diz que

a liberdade não foi na Antiguidade grega um conceito submetido à discussão, nem tema do pensamento especulativo, porque se tratava mais de uma realidade patente e tangível, algo que estava à vista e “ao ouvido” de todos; uma realidade inteiramente peculiar e também inteiramente cotidiana. Portanto, inconfundível, indiscutível. A liberdade era – poderíamos dizer abusando um pouco de Locke – uma ideia imediata da sensação e não uma ideia problemática da reflexão. Pois a liberdade se identificava diretamente com a existência da polis e se experimentava na cidade como esse espaço físico que era, por sua vez, todo o espaço político (HARO, 2006, p.96-97).

A contribuição relevante de Haro com relação ao conceito de liberdade arendtiano foi explicá-lo a partir de três características.

A primeira característica identificada por Haro é que “a liberdade possui um estatuto intersubjetivo e não individual; não se conjuga, por um princípio, *in individuum* senão em coexistência com os outros, em definitivo, ninguém é livre em solidão” (HARO, 2006, p. 97).

A segunda característica considera que “a liberdade tem uma condição mundano, não íntima: ela discorre no mundo e, também, tem como recomendação o cuidado com o mundo (a polis é o cenário e a obra da liberdade) (Idem).

A terceira característica mostra que “a liberdade é vinculada privilegiadamente à ação, não à vontade; acontece na ação ligada à palavra e no discurso que já é ação em si mesmo, e não na tomada de decisão no foro íntimo da consciência” (Idem).

Embora Haro explique de forma clara a concepção de liberdade a partir das três características mencionadas, ele desconsiderou o pressuposto básico da liberdade arendtiana que é noção de “natalidade” ou “novo começo”. De todas as características, a natalidade ou

¹⁰⁷ Investigador no *Instituto de Filosofia, CSIC (MADRID)*. Publicou numerosos artigos sobre Hannah Arendt. Trata da influência do pensamento agostiniano no pensamento de Hannah Arendt (MATE, 2006,p.315).

“novo começo” é a que melhor expressa a liberdade, pois ela é a possibilidade de “iniciar algo novo” que resiste quando é negada aos homens a relação intersubjetiva, tiram deles o espaço público e os impedem de agir.

Considerando as características da liberdade arendtiana – experiência de liberdade grega e natalidade -, podemos perceber que o totalitarismo negou aos judeus a possibilidade de serem livres quando lhes negam o espaço público, a ação, e lhes tiram a esperança de criarem algo novo, principalmente após serem confinados no campo de concentração. Reys Mate assim descreve o campo de concentração nazista:

No campo de concentração o homem é tratado e reduzido a uma vida nua. O que interessa ao campo de prisioneiro não é seu mundo interior – suas crenças, ideias ou culturas – senão seu corpo (...). Quando o homem é reduzido ao puro corpo qualquer coisa que se faça a ele, não é delito porque o ser humano deixou de ser sujeito de direito para converter-se em um objeto de decisão do soberano. O nazismo oficializou essa redução desnaturalizando o prisioneiro judeu de sorte que o recém-chegado ao entrar no campo ficava a mercê do poder, sem referências a lei alguma, pois a lei havia ficado integralmente suspensa. (MATE, 2003.p.94)

O governo totalitário tentou impedir a liberdade dos judeus. Segundo Arendt, o máximo que um poder dominador pode fazer é retardar a liberdade e não extingui-la de uma vez por todas (ARENDR, 1989, p.518) porque, como num milagre humano, a liberdade renasce. Como diz Hannah Arendt,

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. Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de interferir com forças superiores (Idem).

Em suma, a natalidade apresenta dois aspectos. O primeiro, já tratado nos capítulos anteriores, é o nascimento político do homem – quando ele passa a agir livremente com os outros na cidade. O segundo aspecto se dá somente quando a liberdade de ação é tomada de assalto por um poder autoritário que nega a possibilidade do homem ser livre. A natalidade, nesse caso, tem o mesmo significado de renascimento político.

Tomando o conceito de natalidade iremos, no tópico que segue, fazer uma apresentação do novo começo que surge na Igreja mundial com o *Concílio Vaticano II* e na Igreja da América Latina com a *Teologia da Libertação*.

4 – O novo começo na Igreja com o Concílio Vaticano II

Para analisar o novo começo político que surge na Igreja Mundial com o *Concílio Vaticano II* – sob a liderança do papa João XXIII¹⁰⁸ – e na Igreja da América Latina com a *Teologia da Libertação*, partimos do conceito arendtiano de natalidade.

É preciso esclarecer que o debruçar-se da Igreja sobre o mundo moderno é provido de um pressuposto teológico que, segundo Congar, traz em si a Palavra de Deus e o Magistério da Igreja (CONGAR, 1970, p. 894). O desejo de perscrutar os sinais dos tempos e de dialogar com o mundo aflito pela fome, miséria, ignorância é percebido na mensagem “Nuntius ad homines et nations” – primeiro fruto do debate dos conciliares – e anunciado ao mundo pelo Concílio Vaticano II no dia 20/10/1962.

Voltamos sem cessar nossa atenção para todas as angústias que hoje afligem os homens; nossa preocupação, por isso, volta-se para os humildes, os mais pobres e mais fracos; a exemplo de Cristo, sentimos dó da multidão que sofre fome, miséria e ignorância; sem cessar voltados para aqueles que, desprovidos das ajudas necessárias, ainda não chegaram a um modo digno

¹⁰⁸ Arendt nutre uma grande admiração por Angelo Giuseppe Roncalli e escreve sobre sua ascensão ao papado no livro *Men in dark times* (Homens em tempos Sombrios) (ARENDT, 2008). A pensadora judia toma como ponto de partida para escrever sobre o papa os diários espirituais que ele escreveu e que foram publicados no “Journal of soul” - Diário de uma alma (Nova York, 1965). Entre muitos comentários que Arendt fez da história de vida de João XXIII, destacaremos apenas três episódios que dizem respeito à relação de Angelo Roncalli com o povo judeu. O primeiro se refere ao período em que ele trabalha como padre na Turquia durante a segunda guerra, quando entrou em contato com organizações judaicas e impediu que o governo turco embarcasse para a Alemanha centenas de crianças judias que haviam escapado da Europa ocupada pelos nazistas (ARENDT, 2008, p. 72). O segundo está relacionado à resposta que ele deu ao um embaixador Alemão. Escreve Arendt: “Logo após a eclosão da guerra com a Rússia, ele foi abordado pelo embaixador alemão Franz Von Papen, que lhe pediu que usasse sua influência em Roma para obter um franco apoio do papa à Alemanha. *E o que vou dizer sobre os milhões de judeus que seus conterrâneos estão assassinando na Polônia?* Isso foi em 1941, quando o grande massacre mal começara” (Idem). Por último, nossa autora lembra-se de uma tradição oral, que ela não sabe se aconteceu mesmo. Quando papa, Angelo Roncalli recebe a primeira delegação judaica. E ao saudá-los disse: “*Sou seu irmão José*”. Essas foram as palavras com que José no Egito cumprimentou os seus irmãos (Ibid., p. 73). A pensadora Judia conclui a sua história sobre João XXIII citando as palavras de Alden Hatch de que o *Concílio Ecumênico* do papa “seguramente será (...) uma nova e real Epifania” (Ibid., p. 78), ou seja, a realização de um sonho difícil de realizar.

de vida. Por esses motivos, ao desenvolver nossos trabalhos, teremos em grande consideração tudo que diz respeito à dignidade do homem e contribui para a verdadeira fraternidade dos povos. (ALBERIGO, 1996, pp.5-10).

O documento *Gaudium et Spes*¹⁰⁹ (GS) afirma que o aprender com o mundo é o passo seguinte à “perscrutação dos sinais dos tempos” (GS.4). No texto “A ajuda que a Igreja recebe do mundo contemporâneo”, a Igreja não ignora a contribuição recebida da história e da evolução da humanidade (GS.44) e vai mais além do que reconhecer isso, propõe um intercâmbio com as outras culturas.

A experiência dos séculos passados, o progresso das ciências, os tesouros escondidos nas várias formas da cultura humana, pelos quais a natureza do próprio homem se manifesta, mais plenamente e se abrem novos caminhos para a verdade, são úteis também à Igreja. (...) Desse modo, estimula-se em todas as nações a possibilidade de exprimirem a seu modo a mensagem de Cristo e promove-se ao mesmo tempo um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos. (GS.44)

O Concílio Vaticano II reconhece que o mundo moderno, mesmo com seus desafios e contradições, tem o que ensinar à Igreja na sua forma de agir como instituição. Segundo Gustavo Gutiérrez, “o mundo ao qual o Concílio se abria era o mundo da ciência e da técnica da época moderna, era também o da democracia, dos direitos e das liberdades modernas reivindicadas nos últimos duzentos anos”¹¹⁰, sobretudo – ainda que sem subestimar seu alcance universal – na Europa” (GUTIÉRREZ, 1985, p.25).

Carlos Francisco Signorelli, escrevendo sobre o tema relação igreja-mundo no Vaticano II, afirma que o ponto máximo do Concílio foi

desfazer toda a animosidade, toda a guerra estruturada em torno da autonomia do mundo, negada pela Igreja, em sua luta contra o novo paradigma civilizacional que estava em gestação. O fechamento ao Novo e a

¹⁰⁹ *Gaudium et Spes* é o documento do *Concílio Vaticano II* que trata da Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. Segundo Antonio Aparecido Alves, “com a *Gaudium et Spes*, o Concílio Vaticano II rompe com paradigmas que vinham desde o Concílio de Trento e que não estavam mais respondendo aos desafios do mundo moderno. Na intenção profunda de João XXIII, a Igreja deveria fazer uma revisão *ad intra* para se apresentar diante dos fieis com toda a riqueza que ela é em si mesma, mas deveria também se apresentar numa direção *ad extra*, isto é, voltada para as necessidades dos povos, mostrando-se como Igreja de todos. (ALVES, 2013,p.63).

¹¹⁰ Os últimos duzentos anos de que fala Gutierrez nos permite lembrar que os teóricos John Locke (1632- 1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tinham escrito, respectivamente os livros: “Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil” (1698) e “O contrato Social (1757). Ambos defendiam a democracia como forma de governo.

disputa originaram inúmeros anátemas. São Pio X, em pleno século XX, chegou mesmo a afirmar que a modernidade era pecado, em sua encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, sobre as doutrinas modernistas (SIGNORELLI, 2003, pp. 41- 42).

Mas não foi fácil a aproximação do Vaticano II com o mundo, pois havia resistência entre os eclesiásticos em dialogar e aprender com o mundo, como se a Igreja fosse auto-suficiente. A esses, o papa João XXIII envia uma mensagem no discurso de abertura solene do Concílio (11 de outubro de 1962):

Vêm-nos aos ouvidos às vezes insinuações de pessoas, cheias de zelo, mas destituídas de senso superabundante de discrição e medida. Nos tempos modernos, elas só veem prevaricação e ruína; vão dizendo que nossa época, em comparação com as passadas, tem piorado. E se comportam como se nada tivessem aprendido da história, que, porém, é mestra de vida, e como se no tempo dos concílios ecumênicos tudo tivesse nascido com pleno triunfo da ideia e da vida cristã, ou da justa liberdade religiosa. Mas nos parece que devemos discordar desses profetas de desventura, que anunciam eventos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo. (ALBERIGO, 1996. pp. 5-10).

Comentando esse pronunciamento do papa, Gutiérrez diz que “para ninguém é mistério que o papa esteja se referindo a pessoas da própria Igreja, das quais em sua qualidade de Pastor Supremo, chama a atenção aos dissidentes” (GUTIÉRREZ, 1985, p.21).

Segundo a *Gadium et Spes*¹¹¹ é “do interesse do mundo admitir a Igreja como realidade social da história e seu fermento” (GS.44). E a Igreja, em contra partida, é uma fonte de sentido para questões desconhecidas do mundo moderno. Congar referindo-se a esse item da *Gaudium et Spes*, afirma:

A história humana, com sua novidade e seu inédito perpétuos, de um lado reclama continuamente uma resposta a questões ainda desconhecidas, e de outro lado, contribui com meios de expressão que ainda não existiam. A história, no sentido em que ela surgiu do não ainda acontecido, entra assim na construção desse “futuro de Cristo” que é a vida do povo de Deus. Este recebe dela “as próprias condições de seu testemunho” e “os meios de dar à sua mensagem atualidade no hoje de Deus” (CHENU). E esse, independentemente de uma certa timidez das fórmulas, o sentido do nº 44 da *Gaudium et Spes* e a ideia dos “sinais do tempo.” (CONGAR, 1970,p.893).

¹¹¹ Signorelli, de forma enfática, diz que é “a *Constituição Pastora Gaudium et Spes* (GS), que acerta as contas com o mundo que saíra já há 400 anos da Idade Média, e cuja civilização, moldada a partir da hegemonia burguesa, era chamada de *iluminação*. Modernidade, ou mesmo civilização burguesa. Sabe-se que, em determinado momento, a comissão encarregada de elaborar trabalhou em conjunto com os leigos para ajudar nas linhas gerais e nos temas do documento” (SIGNORELLI, 2013, p. 46).

É nesse contexto da primeira década do século XXI, passados mais de cinquenta anos do Concílio Vaticano II, que os textos de números 4 e 44 da *Gaudium et Spes* se tornam atuais. O número 4 - “Esperança e Angústia” – diz que é função da Igreja refletir, à luz do Evangelho, sobre o sentido das ações do homem no mundo. Diz o texto:

Para levar acabo esta missão, é dever da igreja investigar a todo momento os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e futura, e da relação entre ambas. É por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático. Algumas das principais características do mundo atual podem delinear-se do seguinte modo. A humanidade vive hoje uma fase nova da história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente a toda terra. (GS. 4).

Ainda segundo o documento da *Gaudium et Spes* o mundo vive um paradoxo:

Nunca o gênero humano teve ao seu dispor tão grande abundância de riqueza, possibilidade e poderio econômico; e, no entanto, uma imensa parte dos habitantes da terra é atormentada pela fome e pela miséria, e inúmeros são ainda os analfabetos. Nunca os homens tiveram um tão vivo sentido da liberdade como hoje, em que surgem novas formas de servidão social e psicológica. Ao mesmo tempo que o mundo experimenta intensamente a própria unidade e a interdependência mútua dos seus membros na solidariedade necessária, ei-lo gravemente dilacerado por forças antagônicas; persistem, ainda, com efeito agudos conflitos políticos, sociais, econômicos, raciais e ideológicos (GS.4).

E, o número 44 da GS afirma que as mudanças políticas, sociais, econômicas e científicas, antes de serem um empecilho, podem ser fonte de progresso para a Igreja, através de um intercâmbio com as evoluções do mundo. Nos dias atuais, o Concílio Vaticano II nos ensina que a Igreja, impulsionada pelo Espírito Santo, acolhe o mundo como ele é e tira dele o antídoto para a própria transformação do mundo.

A experiência dos séculos passados, os progressos científicos, os tesouros encerrados nas várias formas de cultura humana, que manifestam mais plenamente a natureza do homem e abrem novos caminhos para a verdade, aproveitam igualmente à Igreja. Ela aprendeu, desde os começos da sua história, a formular a mensagem de Cristo por meio dos conceitos e línguas dos diversos povos, e procurou ilustrá-la com o saber filosófico. Tudo isto com o fim de adaptar o Evangelho à capacidade de compreensão de todos e às exigências dos sábios. Esta maneira adaptada de pregar a palavra revelada deve permanecer a lei de toda a evangelização. Deste modo, com efeito, suscita-se em cada nação a possibilidade de exprimir a mensagem de Cristo, segundo a sua maneira própria, ao mesmo tempo que se fomenta um

intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos diferentes povos. Para aumentar este intercâmbio, necessita especialmente a Igreja, sobretudo hoje, em que tudo muda tão rapidamente e os modos de pensar variam tanto, daqueles crentes ou não crentes que, vivendo no mundo, conhecem bem o espírito e conteúdo das várias instituições e disciplinas. É dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente. (GS.44)

Podemos compreender, que no intercâmbio entre o mundo e a Igreja, o primeiro entra com o ineditismo no campo cultural, social, político e científico que lhe é peculiar e o segundo auscultando qual o sentido de toda evolução humana e reconhecendo “que o Espírito Santo está operando na história do mundo.” (CONGAR, 1970, p. 894). Mas nesse intercâmbio com o mundo presente, a Igreja tem consciência de que há oposições fortes a seus ensinamentos e, mesmo assim, não descarta o diálogo com as posições contrárias à sua.

E o novo que surge na Igreja do Vaticano II pode ser expresso nas palavras de Yves Congar no artigo *A História da Igreja, lugar teológico*:

Graças à história, compreendemos a exata proporção das coisas, evitamos considerar como a “*Tradição* o que data de antontem”, e que mudou mais de uma vez no decorrer dos tempos. Quebramos o drama de muitas inquietações que a aspiração de ideias e formas novas suscitam fatalmente em nós. Se a história ultrapassa a simples erudição e o jornalismo do passado, podemos graças a ela, situar-nos melhor no presente, tomar uma consciência mais lúcida do que se desenrola realmente e da significação das tensões que vivemos. (CONGAR, 1970, p.886).

Em outra passagem, Congar diz que

não é necessária grande sagacidade para constatar que o Vaticano II não disse exatamente a mesma coisa que disse o Vaticano I a propósito da posição do papa e dos bispos, respectivamente, na Igreja, o que João XXIII não disse exatamente a mesma coisa que Pio IX a propósito do socialismo. (...) Mas importa não perder de vista que as decisões do magistério, - papas, concílios, bispos falando a título individual – só tomam seu verdadeiro sentido quando colocados no conjunto da História da Igreja. (Ibid., p. 896).

Ao tratar da relação Igreja-mundo, o Concílio traz a tona um contundente debate sobre qual é o papel da Igreja e do cristão na vida sócio-política. Embora não se possa confundir a religião cristã com a política, a Igreja como um partido político, o cristão, enquanto cidadão, tem uma vocação especial para se ocupar com o mundo político, uma vez que está inserido nele.

4.1. A vida da comunidade Política

A *Gaudium et Spes* dedica todo o capítulo IV ao tema “A vida da comunidade Política”. A política, sendo uma invenção humana, não poderia ficar à margem do debate Igreja-mundo. Vejamos, nos quatro tópicos que seguem, de que maneira o Concílio compreende a relação entre a Igreja e o mundo político.

O primeiro tópico diz respeito às características da *vida política atual* (na época do Concílio). Constata que as transformações culturais e econômicas influenciaram a vida política. Com o avanço da comunidade política, há um movimento em defesa da dignidade humana no sentido de assegurar os direitos sociais, tais como o direito de reunião e associação e rejeitar qualquer prática política que impeça a liberdade civil ou religiosa (GS 73).

O segundo refere-se à “Natureza e fim da comunidade política”. Nesse item, são consideradas três distinções: 1) “comunidade “civil” – composta de indivíduos, de famílias e de grupos diversos ; 2) “comunidade política” – comunidade formada por uma diversidade de pessoas com opiniões diferentes e pensamentos plurais ; 3) e “autoridade política” – formada por aqueles que assumem cargos e responsabilidades políticas.

A comunidade civil precisa convergir suas forças para gerar o bem-comum enquanto a “autoridade política” deve ter uma postura de escuta das opiniões que vêm das pessoas que formam a “comunidade política”. Frente à diversidade de opiniões, a “autoridade política” precisa assumir uma postura que se apóie na liberdade e na consciência de que é responsável pela realização do bem comum. Não pode agir de maneira mecânica e despótica com os cidadãos. Entretanto, diante de uma “autoridade política” despótica e autoritária, a *Gaudium et Spes* afirma:

quando a autoridade pública, excedendo os limites da própria competência, oprime os cidadãos, estes não se recusem às exigências objetivas do bem comum; mas é-lhes lícito, dentro dos limites traçados pela lei natural e pelo Evangelho, defender os próprios direitos e os dos seus concidadãos, contra o abuso desta autoridade” (GS.74).

O terceiro conclama à cooperação de *todos na vida política*. Afirmar a necessidade da participação livre dos cidadãos na vida política e nas estruturas jurídicas-políticas. Essa participação se concretiza “no estabelecimento das bases jurídicas da comunidade política, como na gestão da coisa pública e na determinação do campo e fim das várias instituições e

na escolha dos governantes” (GS 75). É preciso que os cidadãos tenham uma postura ética, evitando “quer individual quer associativamente, conceder à autoridade um poder excessivo, nem lhe peçam, de modo inoportuno, demasiadas vantagens e facilidades, de modo a que se diminua a responsabilidade das pessoas, famílias e grupos sociais” (GS 75). Dentro desse contexto, os cristãos têm uma vocação para atuar na comunidade política, não podendo se eximir da sua responsabilidade de ser exemplo de dedicação ao bem comum “de maneira a mostrarem também com fatos como se harmonizam a autoridade e a liberdade, a iniciativa pessoal e a solidariedade do inteiro corpo social, a oportuna unidade com a proveitosa diversidade” (GS.75).

O último aborda a relação entre “A comunidade política e a Igreja”. Nesse ponto, especifica que “a Igreja que, em razão da sua missão e competência, de modo algum se confunde com a sociedade nem está ligada a qualquer sistema político determinado, é ao mesmo tempo o sinal e salvaguarda da transcendência da pessoa humana” (GS 76). Nesse sentido, é preciso distinguir com clareza a independência e a autonomia entre a Igreja da comunidade política. A respeito dessa distinção, Francisco de Aquino Junior diz que

essa independência e autonomia se dão em razão da “finalidade” e da “competência” de cada uma delas. Por isso a Igreja “de modo algum se confunde com a comunidade política e nem está ligada a nenhum sistema político”. Certamente, pode e deve haver uma “sã cooperação” entre elas, contanto que esteja de acordo com sua finalidade e sua competência (“caráter transcendente”, “vocação eterna”) e com os meios próprios que dispõe (“caminhos e auxílios próprios ao Evangelho” e da doutrina, testemunho dos fieis). É dessa forma que a Igreja, em um contexto político plural, “contribui para que a justiça e a caridade floresçam mais amplamente no seio de cada nação e entre as nações”, ao mesmo tempo e que “respeita e promove também a liberdade política e a responsabilidade dos cidadãos” (JÚNIOR, p. 2013).

Tratando dos documentos produzidos pelo Concílio Vaticano II, Júnior comenta: “O Concílio Vaticano II não pode ser reduzido aos seus documentos nem sequer ao evento conciliar por mais importantes e decisivos que eles sejam” (Ibid.,p. 17). Para reforçar a sua posição, ele cita as palavras do papa Paulo VI sobre a necessidade de colocar em prática aquilo que está nos documentos. Júnior lembra do desejo de Paulo VI em uma carta que ele escreve ao Congresso de Teologia pós-conciliar. Escreve o papa:

A tarefa do Concílio Ecumênico não está completamente terminada com a promulgação de seus documentos. Estes, como ensina a história dos

Concílios, representam antes um ponto de partida que um alvo atingido. É preciso ainda que toda a vida da Igreja seja impregnada e renovada pelo vigor e pelo espírito do Concílio; é preciso que as sementes de vida lançadas pelo Concílio no campo que é a Igreja cheguem à plena maturidade” (Ibid.,p.19).

A Igreja da América Latina, com a finalidade de colocar em prática o que estava escrito no documento do Concílio, convocou a Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM) para se reunir em Medellín, Colômbia.

5. Novo começo da Igreja na América Latina - Recepção do Concílio Vaticano II

Segundo Alves, “o que o Concílio Vaticano II representou para a Igreja do mundo, a Conferência de Medellín representou para a Igreja da América Latina enquanto pretendeu dar uma fisionomia autóctone a esta” (ALVES, 2013,p.67).

Alves resume em três itens a importante influência que a *Gadium et Spes* exerceu sobre a Conferência de Medellín:

- a)“Na introdução ao documento, aparece a referência antropológica e histórica, aspectos tão caros à *Gaudium et Spes*, onde salienta-se que a conferência focou-se no homem latino americano, que vive em um momento crucial da história;
- b) na Mensagem Final acentua-se que a realidade latino-americana foi interpretada a partir da categoria “sinais dos tempos”, característico do espírito de João XXIII, sendo um tema conciliar, ao mesmo tempo, sociológico e teológico;
- c) é assumida nesta conferência a opção pelos pobres, que havia aparecido no anúncio que João XXIII fez do Vaticano II como “Igreja dos pobres” e, depois, referida ao parágrafo inicial da *Gaudium et Spes*. (Ibid.p., 2013,p.66)

5.1. Recepção do Concílio Vaticano II por Medellín

Segundo Júnior, “um dos melhores e mais fecundos frutos do Concílio Vaticano II foi, sem dúvida nenhuma, o processo de renovação teológico-ecclesial da Igreja latino-americana. A Conferência de Medellín (1968) marca formalmente o início desse processo” (JÚNIOR, 2013, p.19).

Segundo Alves, “no que diz respeito especificamente à ação Política, Medellín reconhecia que a mudança das estruturas sociais passava pela reforma política” (ALVES, 2013, p.67). Sobre a “Reforma Política” do documento de Medellín que trata da justiça (MEDELLÍN, III, nº.2), a Conferência Episcopal instrui:

- “Em face da necessidade de uma transformação global nas estruturas latino-americanas, julgamos que esta transformação tem como requisito a reforma política.
- O exercício da autoridade política e suas decisões têm como única finalidade o bem comum. Na América Latina tal exercício e decisões frequentemente aparecem favorecendo sistemas que atentam contra o bem comum ou favorecem grupos privilegiados.
- A autoridade deverá assegurar eficaz e permanentemente, através de normas jurídicas, os direitos e liberdades inalienáveis dos cidadãos e o livre funcionamento das estruturas intermediárias.
- A autoridade política tem a missão de proporcionar e fortalecer a criação de mecanismos de participação e de legítima representatividade da população, ou o estabelecimento de novas formas de participação do povo se isso se tornar necessário.
- Queremos insistir na necessidade de vitalizar e fortalecer a organização municipal e comunal como ponto de partida para a vida departamental, provincial, regional ou nacional.
- A carência de uma consciência política em nossos países torna imprescindível a ação educadora da Igreja, com vistas a que os cristãos considerem sua participação na vida política da nação como um dever de consciência e como o exercício da caridade em seu sentido mais nobre e eficaz para a vida da comunidade.” (CELAM, 1968, p.13).

Para Ellacuría, Medellín foi uma alavanca para uma Teologia Latino-americana (TL), considerada como uma Teologia da Libertação (TLI).

Medellín supõe um grande avanço ao dar reconhecimento público, ainda que implícito, a TL. Não é Medellín que gera esta teologia, senão que é gerado por ela. Com tudo, ao lançar Medellín a Igreja na AL tem um compromisso de libertação, cria condições reais novas de uma TL (ELLACURÍA, 1975, p. 328).

Segundo Gustavo Gutiérrez, o debate de Medellín tem sua continuidade na Conferência Episcopal Latino-americana em Puebla. Segundo ele, vinte anos após a convocação do Concílio Vaticano II,

nestes anos, o que de melhor existe nas experiências e reflexões dos cristãos latino-americanos pode-se considerar uma resposta a esta convocação. As conferências episcopais de Medellín e Puebla são uma expressão e, ao

mesmo tempo, um lançamento dessas vivências. Nestes primeiros anos pós-conciliares a Igreja Latino Americana se sente adulta, e por isso mesmo, se sente em plena comunhão com a Igreja Universal. O essencial de sua recepção do concílio consiste neste processo de amadurecimento (GUTIÉRREZ, 1985.p. 17).

Segundo Alves, a conferência Latino-americana de Puebla significou uma continuidade de Medellín. Segundo ele, o Vaticano II foi citado cento e sessenta e uma vezes e a conferência de Medellín trinta e uma vezes. O que se pode notar com relação ao aspecto político foi a definição do conceito de política. Segundo Alves, concebeu-se a política “em sentido mais amplo, como busca do bem comum, dever de todos, e a realização concreta dessa busca, através da conquista e exercício do poder político” (ALVES, 2013, p.69). Puebla, assim como Medellín, incentiva os cristãos leigos assumirem o poder político. “A esses, que assumem a política partidária, é garantida uma *solidariedade da hierarquia*, que procurará favorecer *sua formação e sua vida espiritual*” (Idem).

Desde sua origem a Igreja existe o debate sobre a maneira da Igreja agir no mundo e da sua relação com a política. Ele se renova sempre quando é provocado pelas mudanças sociais. Santo Agostinho, ao escrever *De civitate Dei*, teve como ponto de partida a situação romana do século V. O Vaticano II, quase que tardiamente, aproximou-se do mundo “secular” moderno. João XXIII compreendeu que não era possível estar no mundo que sofreu fortes transformações e não escutar os “sinais dos tempos”.

Em breve trajetória histórica, veremos a relação entre política e teologia ao longo do tempo.

6. Breve trajetória histórica da relação entre Igreja e política

A Igreja, desde o seu princípio, tem uma prática política seguida de um arcabouço teológico. Partindo dessa premissa, iremos esquematizar as principais características da relação entre Igreja e Política numa perspectiva histórica.

Hans Schmidt, teólogo protestante, no texto *Notas sobre a problemática de uma Cristologia Política*, situa a ação da Igreja e da Teologia em três períodos distintos da História, qual seja, Idade Antiga, Idade Média e a Sociedade Moderna. Seu objetivo é analisar as dificuldades que a Teologia e a Igreja encontram diante das questões políticas. (SCHMIDT, 1968, pp.71-81).

6.1 - Idade Antiga

Na Idade Antiga, com o primeiro *Concílio de Nicéia* (325 d.C), a confissão da fé cristológica serviu-se da estrutura do *NOUS* grego para explicar Jesus Cristo como a razão universal do mundo. A Cristologia de Nicéia afirmará que Cristo é o *NOUS*: “Cristo verdadeiro Homem, verdadeiro Deus, simultaneamente a Razão Universal do mundo e o Universal Concreto.” (Ibid.,p.77). Essa posição religiosa cristã se opõe à religião política de Roma, e a Igreja Romana se considerará concorrente e herdeira de Roma. Com a oposição ao poder Romano, surge uma cristologia política. “Para Cipriano, Bispo de Cartago, a *pax Christi* tomou o lugar da *pax Romana*.” (Idem). A cristandade (final do século III) acreditava que o tempo do Anti-Cristo chegaria ao fim e que o próprio Cristo em pessoa deveria reinar. Mas essa profecia não se cumpriu e a época da cristandade é sucedida pela “era constantina”.

O imperador romano Constantino, convertido ao cristianismo, fez com que o cristianismo desempenhasse o papel que antes cabia à religião imperial romana e tornou-se o imperador da cristandade. Segundo Rebaque, com a conversão de Constantino se produziu uma unidade substancial entre o império romano-cristão e o cristianismo, transformando a igreja cristã em igreja universal. (REBAQUE,2011, p. 257). Segundo Schmidt, Eusébio, Bispo de Cesareia, teceu o seguinte comentário sobre o imperador e esta nova era: “o próprio Deus, o Rei Todo-poderoso, estendeu a sua mão direita sobre ele (o imperador) e colocou-o até o dia de hoje como vencedor sobre todos os que o odeiam e o hostilizam (*Laus Const.* 8)”. (SCHMIDT, 1968, p 78).

6.2 - Idade Média

Na Idade Média a cristologia política manteve-se viva, afirmando o poder do Cristo político em detrimento do Jesus de Nazaré Histórico. “As palavras e a vida de Jesus ficaram um pouco na sombra deste Cristo Político” (Ibid., p.79). Podemos perceber que a cristologia política que rompe com a ideia de um império cristão terreno gera um paradoxo acerca do Cristo Político, como podemos perceber nas palavras de Schmitd: “Se é verdade que o Cristo terreno, durante a sua vida, renunciou ao poder da espada, o Cristo celestial e os seus representantes reinam com poder e glória, contra os inimigos de Deus”. Nesse sentido, a missão terrena de Jesus foi modificada pela imagem do Cristo político, todo poderoso, que se formou na época do império romano e teve sua continuidade nos movimentos revolucionários da Idade Média. Schmitd cita duas ações atroz, justificadas pela concepção do Cristo

Político. A primeira está relacionada ao esmagamento dos persas no século VII em Nínive, pelo qual os cavaleiros empreenderam as cruzadas, e, a segunda diz respeito aos feitos guerreiros dos príncipes saxônicos sobre os turcos, desbaratados em Viena. (SCHMIDT, 1968, pp. 79 -80).

6.3. Idade Moderna

A Teologia e a Igreja da modernidade abandonaram paulatinamente a reflexão sobre a ação política, e houve uma mudança de concepção do Cristo político da Idade Média para o Cristo apolítico, o que não deixa de ser uma posição política. Segundo Schmidt, essa transição teve início a partir do século XIX (Ibid.,p.80). A religião cristã tomou um viés subjetivo e a sua preocupação passou de uma liberdade social para uma vida intimista, afastada do mundo. A vida cristã passou a ter como referência a espiritualidade franciscana de imitação do Cristo, ressaltando o Cristo humilde e afastando-se da mensagem de liberdade do Evangelho. Sobre esse período, Schmidt diz que:

muitos em nome desta divisa, com medo de perderem a fé no contato com o mundo, fugiram da vida social e refugiaram-se no chamado “espaço da Igreja para levarem uma vida nova” separados deste mundo, vangloriando-se do poder da humanidade de Cristo (SCHMIDT, 1998, p. 80).

6.4. Perspectiva acerca da relação entre Teologia e Política na atualidade.

Atualmente, percebe-se ainda forte influência das teologias tradicionais. A teologia baseada na metafísica do *NOUS* grego, influencia alguns grupos e movimentos cristãos de tendências carismáticas e pentecostais. A Cristologia política, embora com menos representatividade, se manifesta em ações isoladas de cristãos que, inspirados pela sua fé, militam em movimentos sociais, sindicais e políticos e acreditam que essas instituições são os únicos meios de libertação política.

Segundo Schmidt, as teologias tradicionais não dão “uma solução satisfatória às questões da responsabilidade pública da fé diante dos acontecimentos temporais” (SCHMIDT, 1968, p.81). Ele propõe, então, que a Teologia se volte para o contexto histórico quando Jesus Cristo, através de suas palavras e de sua vida terrena, revelou à existência humana o caminho da relação do próprio Deus com o Homem e com o Mundo. No entanto, para Schmidt, não se

trata de absolutizar esse momento histórico, mas colher da revelação de Jesus Cristo a maneira como Deus quer se relacionar com os homens e com o mundo.

A Teologia e a Igreja não têm a solução pronta para tantos problemas. Schmidt diz que

nesta situação, a sociedade exige uma Igreja que apresente uma nova dinâmica das relações com o mundo, que dê testemunho da dramática social e das perspectivas políticas da mensagem de Jesus Cristo (SCHMIDT, 1998, p.81).

Os modelos de Teologias políticas tradicionais não dão conta de compreender o tempo presente e nem dialogar com ele. Teólogos como Johann Baptista Metz, Karl Rahner, Jurgen Moltmann, lançam uma luz sobre a ação dos cristãos e da Igreja na política e não descartam a importância de uma teologia política, contanto que esta supere os moldes da teologia política tradicional.

6.4.1. Reelaboração do conceito de Teologia Política

O teólogo católico Johann Baptista Metz considera que o conceito de “Teologia Política”, utilizado na discussão atual, é um tanto problemática. O mal entendido em torno desse conceito, segundo ele, tem sua origem na tradição greco-romana. Para ele, a *Estoa*, escola filosófica helenística, estabeleceu uma tríplice divisão da teologia: a *teologia mítica*, a teologia natural - que buscava um princípio originário natural para explicar a existência do cosmos - e a *teologia política*¹¹². Metz avalia que é preciso uma restauração do significado da teologia política em dois sentidos:

O primeiro diz respeito à necessidade de fazer uma crítica a certas correntes teológicas da atualidade que não consideram importante a ação social da Igreja e reduzem a mensagem do cristianismo ao âmbito da fé individual. A pregação de uma fé intimista, alheia ao contexto histórico social, provoca a separação entre religião e sociedade, levando então a uma prática cristã reduzida à esfera da fé subjetiva. A teologia política pretende “superar a obstinada contraposição entre existência espiritual e liberdade crítico-social que amplia cada

¹¹² Segundo Juan José Sánchez Bernal, “o conceito *teologia política* vem de muito tempo atrás: surge no contexto do estoicismo e designa, frente à teologia mitológica e a teologia natural, uma *teologia civil* ou teologia da cidade ou burguesa, que se identifica em última instância com o culto do Estado e serve de legitimação e sanção (sacral) da política dominante. É a *velha teologia política*” (BERNAL, 2006, p. 151).

vez mais o abismo que se abre entre o que a teologia e a pregação ensinam como decisivo e aquilo que o cristão vive na prática” (METZ, 1969, p.1).

Feito a crítica, o segundo passo consiste em formular a mensagem cristã sob as condições da nossa sociedade, considerando as mudanças estruturais da vida pública. A realidade social não pode ser entendida como objeto secundário da teologia, mas sim como um meio essencial para o trabalho teológico. Segundo Metz, a teologia do político não é uma disciplina nova ou uma ciência aplicada que tem um caráter particular e que trata dos assuntos referidos à vida pública, à política e à ética. A teologia política tem uma contribuição fundamental para a formação da consciência crítica e esta somente é possível quando se alia teoria e práxis. Para Metz, toda teologia deve ser orientada para a ação prática (Ibid.,p.2). A partir de uma reflexão esclarecedora da teologia acerca da sociedade é possível evitar que pese sobre a Igreja qualquer ideologia política.

Segundo o teólogo jesuíta Karl Rahner, a teologia política não pode ser particular, ela tem que ter um ponto de partida universal. Nesse sentido, a teologia teoriza sobre a ação do homem no mundo, mas não se identifica com uma determinada realidade política. Nesse sentido, a Teologia Política não significa uma atividade política da Igreja nem do clero, nem dos leigos, mas reconhece a legitimidade do mundo político e secular. Segundo Rahner,

se por teologia política se entende simplesmente o ato de fazer valer de modo expresso a relevância social, é evidente que terá que haver uma teologia política. E esta não será tanto uma teologia regional, senão um ponto de vista formal, universalmente aplicável a toda temática teológica. (RAHNER, 1970,pp. 245).

Para Rahner, a teologia tem a marca do seu tempo. Segundo ele a teologia tradicional se preocupou com um estreitamento do cristianismo, orientando a teoria para uma salvação interna do indivíduo, isso porque interpretou a missão terrena do homem como uma simples mediação para conseguir a salvação escatológica. Cabe à Teologia política a tarefa de um constante enfoque crítico do sistema social, imperante quando este se torna opressor e injusto¹¹³. Segundo ele, “não é certo compreender que uma teologia transcendente e uma teologia política tenham que se excluírem ou substituir-se mutuamente” (RAHNER, 1970,pp. 246). Isso porque a teologia política tem, também, um caráter transcendental, do contrário,

¹¹³ É justamente nesse aspecto que podemos perceber o aspecto da Natalidade como restauração da liberdade. Não se pode, por uma coerência cristã, não refletir e agir para restaurar a liberdade que é negada por um sistema opressor.

afirma Rahner, “no dia de amanhã deixará de ser válida; inclusive poderia já hoje ser rejeitada” (Ibid.,p.246).

O teólogo protestante Jurgen Moltmann considera a Teologia Política de grande importância para Igreja. Segundo ele, ainda há uma carência de interpretações e respostas que sejam realmente suficientes para o mundo secularizado e “uma Igreja que quer estar à altura da sua missão, não poderá limitar-se a responder de forma abstrata a relação existente entre Igreja e política” (MOLTMANN, 1987, p.103). O teólogo luterano sugere, então, que a teologia mude o olhar sobre do mundo moderno ou secularizado, que não o veja de forma exclusivamente negativa, como o mundo em que o sagrado foi secularizado e onde não há mais a preocupação com Deus. O mundo moderno tem que ser visto com esperança, pois é a partir dele que se faz a crítica à realidade passada, à tradição e às instituições. É por meio dessa crítica que se pretende melhorar o futuro e dar uma oportunidade para que o novo surja (Ibid.,p.104), ou seja, para que haja um novo começo. Mas de que maneira a teologia pode fazer o novo surgir em meio à secularização? Dois passos são necessários: o primeiro passo é realizar uma leitura “hermenêutico-política” e, em seguida, perceber onde a atuação cristã ou messiânica tem lugar nos dias de hoje.

Moltmann subdivide a hermenêutica em “Hermenêutica messiânica da História” e “Hermenêutica política”. A primeira diz respeito à compreensão crítica do passado que aponta para o futuro. A segunda se refere à ação, ou seja, o reconhecimento da história participando da própria história. Segundo ele, a hermenêutica é a arte de traduzir o passado para o presente e “somente tem sentido recordar o passado quando se constata nele algo que, transcendendo-lhe, aponta para o futuro” (Ibid.,p.110).

As promessas de Deus feitas no passado e transmitidas pelas Sagradas Escrituras são fontes da hermenêutica messiânica. Escreve Moltmann:

A hermenêutica cristã lê a Bíblia como testemunho da história das promessas de Deus, e como testemunho da história da esperança dos homens. Seu fio condutor e o interesse pelo poder do futuro, tal como se revela nas promessas de Deus e captada nas esperanças dos homens. Dado que a história da promessa de Deus, tema nuclear da Bíblia, tem libertado constantemente o homem do seu caráter interior e exterior. (Ibid.,p.110)

A hermenêutica política representa a passagem da teoria para a práxis, passagem do plano teórico para a realização da esperança, baseada numa nova práxis. Moltmann diz que a teologia política “segue, a seu modo, a décima primeira tese feuerbachiana de Karl Marx: *Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, o importante é*

transformá-lo” (Ibid.,p.111). Mas, segundo o teólogo luterano, a hermenêutica política não é um caminho de mão única, quer dizer, parte da reflexão para a ação. Isso seria um idealismo puro e a ação seria cega. “A hermenêutica política tem que conjugar dialeticamente a ação com a reflexão. A reflexão tem que levar à ação. E a ação tem que levar à reflexão” (Idem). Esse método hermenêutico, segundo Moltmann, é concebido em três etapas: *ação-reflexão-método*. (Ibid.,p.112) Nesse sentido, podemos entender que a hermenêutica política rechaça a pura teoria na teologia e o ativismo cego na ética.

Moltmann fez uma ampla reflexão, demonstrando que a Igreja e a teologia não podem se omitir frente ao mundo secularizado e que não é suficiente apenas uma reflexão hermenêutica do mundo presente. É preciso uma hermenêutica política, que proporcione a libertação integral do homem, tanto no âmbito pessoal como estrutural.

A Teologia Política tem um papel importante na reflexão e na teorização da práxis cristã no meio social. Há uma relação dialética entre a Teologia Política e a Práxis Política. Ao mesmo tempo em que a Teologia Política é fruto da práxis cristã, ela pensa e influencia a ação dos cristãos na sociedade e na política. De início, é fundamental ter claro que a Teologia Política, embora elabore uma teoria sobre uma determinada realidade social, não se identifica com essa realidade.

Dentro do contexto que destaca a necessidade da Teologia Política, vamos inserir a teologia da libertação que surge na América Latina e tem as mesmas características da teologia política. Os teólogos da libertação, como Clodovis Boff - no Brasil - e Ignacio Ellacuría - em El Salvador - partem do contexto latino-americano para discutir a teoria e a práxis cristã.

7. A teologia da libertação

7.1. Teologia da Libertação - como Teologia do Político – segundo Clodovis Boff

Clodovis Boff denominará o estudo teológico que se volta para a realidade política de “Teologia do Político”. Segundo ele, a “Teologia do Político” compreende diferentes produções teológicas, tais como a “teologia da libertação”, a “teologia política”, a “teologia da esperança”, a “teologia do cativo”, a “teologia do desenvolvimento”, a “teologia da revolução”, a “teologia da violência”, etc. (BOFF, C. 1976, p.809). Para ele, a

relevância da “Teologia do Político” nos tempos atuais, não significa dizer que ela substitui a “Teologia Tradicional”, ou que esta está ultrapassada. Pelo contrário, Clodovis Boff considera que essas duas teologias têm papéis diferentes na Igreja e, ademais, são complementares. Segundo o teólogo,

a Teologia do Político não se opõe à teologia “clássica”, nem a substitui. Ela a pressupõe na instância da sua generalidade II. Deve-se distinguir uma Teologia 1, correspondente à teologia “clássica” e que se ocupa das realidades religiosas, e uma Teologia 2, que se ocupa das realidades seculares, portanto também do Político. A primeira privilegia mediações de caráter filosófico, a segunda, mediações de caráter analítico ou positivo. (Ibid.,p.801).

Segundo Clodovis Boff, a oposição que se criou entre a “teologia do político” e a “teologia tradicional” é artificial. Ele escreve a respeito desse tema:

Deste modo, a Teologia do Político armou uma oposição artificial à teologia tradicional, não por razões intrínsecas, isto é, teóricas, mas por motivos ideológicos. Estas lhe parecia ligada, institucionalmente, à ideologia dominante. Assim, ela passou a se entender como uma superação da teologia que ela qualificava de “burguesa”, pretendendo suprimi-la, substituindo-se a ela. E, criticando na outra sua função ideológica, dificilmente se mostrava capaz de sustentar a mesma impugnação, na exata medida em que ela, querendo-se teologia e autodenominando-se tal, descuidava de entender a relação identificadora com a Positividade da Fé (Revelação) (Op.cit,p.,793).

Diante da necessidade premente da ação política o cristão corre o risco de engajar-se exageradamente na militância política e descuidar-se da dimensão espiritual e da fé. Pode assumir uma ação ativista e trocar o Evangelho pelos livros das Ciências Sociais. Segundo Clodovis Boff, esse exagero ocorreu quando,

a Teologia do Político deixou ou se esqueceu de pensar no que constitui a *formalidade* de seu discurso próprio: a referência constituinte às Escrituras cristãs. A consequência disso é que a linguagem da Teologia do Político perdeu em parte a consciência de sua identidade real. Assim desidentificada, ela passou a produzir discursos que se davam por teologia, quando não passavam de sociologia religiosa, de análise das teorias políticas bíblicas ou teológicas, críticas das ideologias eclesiais. (BOFF, C. 1976, p.793).

O risco que corre o teólogo da política é desconsiderar que a Teologia tem uma linguagem crítica. Clodovis Boff faz o seguinte questionamento: “Com efeito, o que faz a Teologia (do Político) ser *Teo-logia*, isto é, um discurso disciplinado senão a busca da

criticidade (análise) e da sistematicidade (síntese)?” (Ibid., p.793). Sua resposta a esse questionamento é uma teologia que reivindica a contemporaneidade, que não pode se preocupar apenas com a dimensão da práxis, como ocorre, às vezes, quando se quer relacionar fé e política. A Teologia do Político tem que insistir na relação vital entre Teoria e Práxis. Por isso, a teologia não considera que a “Práxis seja ao mesmo tempo o ponto de partida (lugar), de passagem (meio) e chegada (destinação) e, enfim, como critério de verdade” (Ibid.,p..794).

Considerando o risco da Teologia cometer erros através da sua práxis no meio político, Clodovis Boff proporrá um modelo metodológico para servir de análise e crítica da práxis cristã. Segundo ele,

as exigências metodológicas expressas pela Teologia do Político e, de modo particular, pela Teologia da Libertação podem-se distribuir, segundo nós, em três áreas: a interlocução da Teologia com as “ciências sociais”, a releitura política das Escrituras cristãs e a relação orgânica da Teologia com a Práxis. À primeira, demos o nome de “Mediação Sócio-Analítica”; à segunda, de “Mediação Hermenêutica”; e à terceira, de “Dialética Teoria- Práxis” (Ibid.,p.790).

A *mediação sócio-analítica* é o primeiro passo metodológico da Teologia do Político. Por meio dela, a teologia toma como pressuposto as ciências sociais, em lugar da filosofia, para compreender a sociedade. “Trata-se de apreender criticamente a realidade” e compreender qual é o jogo de forças que constituem a sociedade, quais os interesses que a mantém. Segundo Boff, “a Mediação Sócio-Analítica” se impõe à Teologia a partir e em função da Práxis, particularmente da “prática cristã da política. (Ibid.,p.798). Mais ainda, ele considera que a palavra teológica concernente ao Social não tem crédito senão na posição de palavra segunda, por isso, a Teologia precisa da mediação sócio-analítica (Ibid.,p.798). Segundo Leonardo e Clodovis Boff, essa mediação gera tensão dentro da Igreja porque nem todos os teólogos possuem o mesmo nível de consciência dos conflitos da realidade, portanto as análises são diferentes (BOFF,L.1979, p.20)

O segundo passo é a *mediação hermenêutica*. A hermenêutica, segundo Leonardo e Clodovis Boff, “é a ciência e a técnica da interpretação mediante a qual nos habilitamos a compreender o sentido original de textos (ou realidades) não mais compreensíveis imediatamente pelos homens de hoje” (Ibid.,p.17). Considerando que, entre as *Escrituras cristãs* e os dias atuais, já se passaram mais de 2.000 anos, como, então, captar a Palavra de Deus para a nossa realidade hoje, uma vez que a mentalidade mudou e as palavras tomaram

outros significados? É, justamente, para fazer essa leitura que o teólogo utiliza a hermenêutica como ponte entre o passado e o presente (Idem). Segundo Leonardo e Clodovis Boff, a teologia se utilizará do texto sócio-analítico para auxiliar na interpretação do tempo presente. Traduzindo o passado para o presente, Boff afirma:

Mediante a fé, a Escritura e a Tradição (doutrina da Igreja, o *sensus fidelium*, o ensino dos teólogos, etc.) identificamos na realidade a presença ou ausência de Deus, resposta ao Seu desígnio salvífico ou negação dele. Onde a análise social diz pobreza estrutural, a fé vai dizer pecado estrutural; onde a análise diz acumulação privada da riqueza, a fé vai dizer pecado do egoísmo, e assim por diante (Idem).

O terceiro passo é a *Dialética Teoria- Práxis* ou *Mediação Político Pastoral*¹¹⁴. Trata-se, nessa terceira fase, de traduzir em ação concreta o que foi visto (mediação sócio-analítica) e julgado (mediação hermenêutica) anteriormente, ao perceber que as mediações anteriores só têm sentido enquanto visam qualificar a ação cristã. Para uma práxis eficaz, a Igreja tem que, antes, compreender o jogo de forças - econômicas, políticas, ideológicas – para não cair num voluntarismo ingênuo, assumindo uma causa sem antes avaliá-la com prudência pastoral, mas, por outro lado, a Igreja não pode se omitir. Segundo Boff.L,

em sua instância simbólica a Igreja deve ser libertadora: tentar articular sua palavra, sua catequese, liturgia, ação comunitária e intervenções na oficialidade no sentido da libertação (...) A Igreja deverá se articular com outras forças sociais que também buscam uma mudança qualitativa; só assim a eficácia que ela procura é mais facilmente alcançada; não é só a Igreja que quer a libertação, embora deva manter sempre a perspectiva totalizadora de uma libertação integral (Reino de Deus) face a outros grupos que se restringem apenas a uma libertação sócio-histórica. (Ibid.,p.20).

Neste ponto, voltamos ao debate que fizemos no segundo capítulo dessa tese, quando estabelecemos a distinção entre vida contemplativa – *liberdade ontológica* – e vida ativa – *liberdade política*. Considerando essa distinção, percebemos que a Teologia do Político se distancia da Teologia Tradicional que considerava a liberdade como um atributo da vida interior e da contemplação, preocupando-se com a vida eclesial. Como podemos perceber, a Teologia do Político tem como ponto de partida provocador a vida ativa, quer

¹¹⁴ No livro “Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas” (BOFF,C; BOFF,L.,1979) – escrito conjuntamente por Clodovis Boff e Leonardo Boff – a mediação “Dialética Teoria-Práxis” é definida como “Mediação Político-Pastoral”.

dizer, a ação do homem no mundo. Suponhamos que o homem tenha seu espaço político negado. Os papéis se invertem e a Teologia, juntamente com as outras ciências humanas, se tornará o ponto de partida provocador.

Segundo Boff,L., cabe aos cristãos um engajamento efetivo na sociedade por meio da ação política concreta. Diz ele:

os cristãos e eventuais organizações cristãs podem e devem, sem com isso empenhar a oficialidade eclesial, encontrar uma atuação que não se limite apenas à instância simbólica; podem atuar no nível diretamente político e infra-estrutural em nome de sua fé cristã e da consciência (Ibid.,p.19)

Segundo Boff,L., a autenticidade do cristão somente é possível vivendo a fé de forma libertadora, construindo uma nova sociedade. Entretanto, não se pode descuidar de uma postura crítica diante da realidade. Por esse motivo ele acentua:

Sempre deve ficar clara a definição estratégica por uma libertação que implique uma qualidade nova de sociedade mesmo quando, por injunção das conjunturas históricas, somos obrigados a medidas meramente reformistas. Estas medidas são apenas passos táticos e não metas estratégicas; devem apontar e ajudar na libertação; não se pode pretender ser livre e libertado a todo custo. A libertação é fruto de um processo no qual todos devem participar e não o resultado de um golpe de vontade. (BOFF,L. 1979, p.20).

No trecho acima, além de chamar a atenção para a prudência da ação cristã, encontramos implícitas as duas características da liberdade arendtiana.

A primeira característica diz respeito à liberdade como natalidade, quando Boff afirma “por uma libertação que implique uma qualidade nova de sociedade”, nesse sentido, a libertação implica “um novo começo para a sociedade” (Idem) – a natalidade.

A segunda característica trata da liberdade como ação. Diz Boff que “a libertação é processo no qual todos devem participar e não o resultado de um golpe de vontade” (Idem). Segundo a teoria arendtiana, a liberdade, como bem caracterizou Haro, “possui um estatuto intersubjetivo e não individual; não se conjuga, por um princípio, *in individuum* senão em coexistência com os outros, em definitivo ninguém é livre em solidão” (HARO, 2006, p. 97).

Neste ponto, cabe-nos estabelecer uma distinção entre liberdade e libertação. Buscando a discussão que Hannah Arendt fez acerca dos dois conceitos agostinianos de liberdade, podemos dizer, primeiro, que a liberdade é o livre-arbítrio da vontade e o segundo que liberdade é ação política. A nossa autora considera somente a segunda definição de

liberdade para a sua teoria política. Segundo Leonardo Boff, libertação diz respeito a um “processo” pelo qual um grupo sai de um estágio de opressão, de servidão, para um estágio de liberdade. A libertação é uma necessidade quando a liberdade, ou seja, a capacidade de agir livremente no espaço público, é subtraída por um poder político autoritário.

Como bem vimos no pensamento de Clodovis Boff, a liberdade de ação - a práxis pastoral – precisa do suporte da análise crítica do teólogo para que não haja uma práxis cristã ingênua. Para ele, há uma relação intrínseca entre o engajamento do teólogo e sua maneira de fazer teologia. Nesse sentido, “todo teólogo é socialmente situado e até engajado na articulação do conjunto social: tanto na teologia tradicional ou na teologia progressista” (BOFF, C., 1978, p.282) e há dois tipos de engajamento: o passivo, que ocorre pelo simples fato do teólogo estar na sociedade; e o ativo, que é uma opção do teólogo pela inserção no meio social (BOFF, C., 1976, p.793).

Clodovis Boff, tratando do engajamento político do teólogo, diz “que são teólogos bem precisos que avançam em Teologia a divisa do *engajamento*. São justamente os teólogos da T2, especialmente os *teólogos políticos*” (BOFF, C., 1978, p.282). Escutando esses teólogos, Clodovis Boff identificou neles uma determinação com relação à opção que eles tomaram:

O apelo ao engajamento significa concretamente o convite urgente para se colocar ao lado dos grupos abandonados e oprimidos. O que se tem em vista então não é a constatação de uma posição política iniludível de um teólogo qualquer, mas antes a proposição de uma tomada de posição particular¹¹⁵, de uma inserção consciente num movimento de libertação, em breve, de uma opção política ativa e mesmo militante em favor de um projeto político definido (Idib., p. 283).

Para tratar do tema do “engajamento social do Teólogo”, Clodovis Boff levanta o seguinte questionamento: “Em que condições o teólogo pode realizar efetivamente a síntese entre Teologia e Política?” (BOFF, C., 1978, p.296). Ele aponta três tipos de modelos de sínteses possíveis.

¹¹⁵ É interessante notar que Clodovis Boff afirma que o engajamento é “uma tomada de posição particular”. Essa afirmação só reforça que podemos conceber dois tipos de liberdade. Nesse caso o teólogo quando assume ou não um tipo de engajamento político, ele o faz a partir de suas convicções pessoais.

A primeira diz respeito ao *Modelo de contribuição específica*. Nesse modelo, “a política se realiza no e pelo engajamento teórico. Toma-se posição (política) no interior do campo intelectual como tal” (Idem).

O segundo modelo é definido como *Alternância de momentos*. Nesse ponto, o teólogo assume, também, a função de militante político. Diz Clodovis Boff:

opera-se uma espécie de fratura no interior da própria pessoa do teólogo, permitindo-lhe exprimir-se então ora a título de sujeito epistemológico, ora a título de sujeito político, permanecendo sempre a sua pessoa como suporte idêntico de práticas alternativamente teóricas e sociais. (Ibid.p. 298).

O terceiro modelo é o da *Encarnação*. Nesse nível, o teólogo tem uma inserção orgânica nos grupos ou classes sociais¹¹⁶. Há, nesse caso, uma inserção radical nos grupos escolhidos. Esse modelo é denominado de *encarnação* porque ele possui uma conotação nitidamente religiosa. Diz Clodovis Boff:

esta forma de síntese traduz em geral inspirações propriamente (mas não exclusivamente) cristãs e evangélicas: exigências de identificação com os oprimidos, participação no estado de pobreza. Sede de justiça, etc. (Ibid., p. 299).

Os três modelos de engajamento demonstram que a inserção do teólogo político não pode ser desprovida do referencial teórico (teológico) e que é necessário conciliar a teoria à práxis:

Para estabelecer o gênero de síntese mais adequado é necessário dialetizar os dados sociais e os dados subjetivos em presença, advertindo, porém que a Práxis detém sempre a primazia sobre a Teoria, tanto na análise quanto na estratégia. A Práxis influencia a Teoria (teológica) na medida em que os problemas reais da Práxis são assumidos pela Teoria sob a forma de questões. Assim, a Teoria tem sua origem na Práxis. Ela traz sempre a marca desta última (BOFF, C., 1978, p.805).

¹¹⁶ Como exemplo do terceiro modelo, Clodovis Boff lembra o caso “dos padres operários assim como o de muitos movimentos avançados da vida religiosa na América Latina e no mundo em geral, como por ex. os irmãozinhos de Jesus e tantas pequenas comunidades religiosas inseridas no meio dos pobres. Este modelo III tem as simpatias dos teólogos da libertação” (BOFF, C., 1978, nota, p.299).

Ao tratar da *Teologia do Político*, Clodovis Boff lança as bases para pensar a metodologia da *Teologia da Libertação*. Diz ele: “Quanto à Teologia da Libertação, ela passa a ser considerada um tipo de Teologia do Político” (Ibid., p.808). Esta, também, segundo ele, tem abrangência maior uma vez “que se ocupa das realidades seculares, como a cultura, a sexualidade e outras notadamente à política” (Ibid., p.809).

Com a finalidade de aprofundarmos o conhecimento sobre a Teologia da Libertação, recorreremos à teoria do teólogo jesuíta Ignacio de Ellacuría.

7.2. Teologia da Libertação como Teologia Latino-americana, segundo Ignacio de Ellacuría

No sistema teológico de Ignacio de Ellacuría, teologia e política se entrelaçam e o caminho da fé na história se torna fundamental para a própria libertação integral do ser humano. Nesse entrelaçamento, percebemos que o teólogo que escolheu El Salvador como sua pátria não se permite pensar a fé desencarnada da política, não considera a teologia como uma disciplina isolada da sociologia e nem a práxis cristã alienada da prática dos movimentos sociais.

A realidade de El Salvador, que Ellacuría conheceu nos fins dos anos de 1970, era “injusta e violenta”. A população se encontrava da seguinte forma: “68% em estado de pobreza, e 50,6% em estado de extrema pobreza”. “Em 1979, sessenta grupos familiares controlavam 57,2% de todas as empresas privadas e 84% do capital de El Salvador. Dados recolhidos por Ellacuría, em um artigo publicado em 1986” (JÚNIOR, 2010, p. 119),.

Frente a essa realidade de El Salvador, Ellacuría considera que o ponto de partida da Teologia não poderia se estruturar unicamente numa espiritualidade introspectiva, tradicional. A Teologia descontextualizada nada poderia fazer para colaborar com a transformação da realidade.

O Concílio Vaticano II já tinha dado a chave de leitura para a Igreja no mundo que é “Perscrutar os sinais dos tempos”. Inserido na realidade salvadorenha, Ellacuría propõe uma Teologia que busque nas Ciências Sociais um aparato teórico, assim como a teologia tradicional romana teve como pressuposto a filosofia grega.

No texto *Tesis sobre a posibilidad, necesidad y sentido de una teologia latino-americana*, Ellacuría identifica a *Teologia da Libertação* como uma teologia própria da América Latina. Ele faz uma distinção entre a “TL” e a “TLI¹¹⁷” de uma teologia da América Latina (AL). Esta última está influenciada pela teologia do primeiro mundo. Diz ele: “Somente a superação dos limites que impedem uma teologia criativa na AL será possível uma TL” (ELLACURÍA, 1975. p328). Sobre os teólogos da América Latina resistentes às mudanças, Ellacuría diz: “O teólogo latino-americano cujo ideal de produção intelectual seja o mesmo que o do teólogo primeiro mundista mostra seu desvio histórico e a ausência de enraizamento” (Idem).

O que a sistematização teológica de Ellacuría busca não é uma originalidade teórica, mas uma eficácia histórica. (Ibid., p.330), por esse motivo, ele não considera a teologia como uma forma isolada de compreender a realidade, mas busca nas ciências sociais, muito mais do que na Filosofia, um escopo para fazer uma leitura da realidade e encontrar alternativas frente o *status quo*. Sobre a importância das ciências sociais, escreve Ellacuría:

No fazer teológico se dá uma importância excepcional às ciências sociais, tal como se apresenta hoje na AL. Substituem, em geral, o que representava a filosofia no trabalho teológico. Das ciências sociais não se utiliza somente seu aporte *positivo*, mas também o campo que maneja e a visão que se desprende delas. Nesta preferência pelas ciências sociais, não se deve ver tão somente uma peculiaridade do talento latino americano, uma preocupação de efetividade sobre a realidade social, senão também um juízo de valor, que se dá à história um alcance de densidade real (Ibid., p.333).

A teologia tradicional, segundo Ellacuría, não é adequada como guia da prática na igreja da América Latina, devido a sua ineficácia em dar uma resposta *salvífica histórica*. Considerando a realidade latinoamericana, a Teologia da Libertação não se preocupa apenas com a vida espiritual dos homens, mas volta-se para sua libertação integral – que compreende a vida material e espiritual. Em contrapartida à Teologia tradicional¹¹⁸, o teólogo jesuíta

¹¹⁷ Ellacuría utiliza a abreviatura “TL” para identificar a Teologia Latino-americana e “TLI” para identificar a Teologia da Libertação (ELLACURIA, 1975).

¹¹⁸ Embora adotando um pressuposto metodológico diferente da teologia tradicional, Ellacuría não descarta o diálogo da TL com o Magistério da Igreja e com as diferentes teologias. Segundo ele, “a TL, para não se fechar em si mesmo, deveria comunicar-se com outras teologias, tanto do passado como do presente. Isto é especialmente válido no que diz respeito da tradição Patrística e dos teólogos consagrados. Assim evitaria unilateralismos e se prepararia para cumprir historicamente uma missão universal. (ELLACURÍA, 1975, p.350)

estruturará a Teologia da Libertação na categoria de Reino de Deus manifesto na História, nas Ciências Sociais, e na Hermenêutica.

a) Categoria de Reino de Deus

A Teologia sistematizada por Ellacuría entende que a questão fundamental da teologia é a realidade de um povo determinado em um contexto histórico, que se pergunta pelo sentido da vida e dá uma resposta concreta aos seus questionamentos a partir do horizonte da fé. Segundo Júnior – teólogo estudioso do pensamento de Ellacuría - “para Ellacuría e para muitos outros teólogos da libertação, o conceito que condensa e expressa melhor a totalidade da realidade que dever ser inteligida pela teologia cristã é o conceito bíblico de Reino de Deus” (JÚNIOR, 2008, p.105-106). Com isso, vivenciar a teologia é compreender o reino de Deus na história.

Baseando-se no pensamento de Ellacuría, Júnior dirá que o reinado de Deus é uma realidade dinâmica agindo na história, superando os dualismos (imanência-transcendência, horizontalismo-verticalismo, profano-sagrado) num reino dos pobres, oprimidos, perseguidos, abrangendo a dimensão pessoal e estrutural e lutando contra as forças de extermínio e opressão da humanidade (Ibid.,p.105-106).

b) Ciências Sociais

Ellacuría insiste que é essencial para a teologia a mediação das ciências sociais na tentativa de compreender a realidade. Isso não significa afirmar que é necessário partir de uma determinação sociológica, mas as ciências sociais são referências que possibilitam realizar uma análise crítica da realidade estudada. Nosso teólogo afirma que “não há uma dependência direta da reflexão teológica com uma determinada teoria sociológica, porque os dados sociológicos não são premissas para uma dedução, senão exigências problemáticas” (ELLACURÍA, 1975, p. 338). A razão de uma necessária conexão entre teologia e ciências sociais está no fato de ambas se dirigirem à realidade humana, a interpretarem e apontarem ações práticas de mudança.

c) Método Hermenêutico

O método hermenêutico é indispensável para entender o dado da escritura. Isso quer dizer que o teólogo não repete o texto bíblico e não o utiliza de forma fundamentalista. Ele faz uma recepção crítica da Bíblia tendo como referencial a história e a realidade presente. Segundo Ellacuría, para fazer teologia “não basta ter uma mera aceitação e entendimento da Bíblia ou, se prefere, a inteligência real da Bíblia implica desde si mesma o exercício de uma determinada inteligência, a do *logos* histórico” (Idib., p. 346).

Considerando os dois teólogos latino-americanos, Clodovis Boff e Ignacio de Ellacuría, destacamos uma diferença significativa entre eles, que diz respeito à maneira como eles relacionam a *Teologia Tradicional* e a *Teologia da Libertação*. Boff, distingue entre “T1” e “T2”, apontando uma unidade entre essas duas formas de fazer teologia. A “T1” representa a teologia clássica e se preocupa com as realidades religiosas. A “T2” se ocupa das realidades seculares, e engloba a *Teologia da Libertação*. Ellacuría não trata da unidade entre a *Teologia Tradicional* e a *Teologia da Libertação*. Para ele, a *Teologia Tradicional* está mais de acordo com a realidade europeia e traz no seu bojo a análise filosófica do *logos* grego. A *Teologia da Libertação* surge no contexto da América Latina e tem como suporte a Sociologia e a História para análise e compreensão da realidade social.

Por outro lado, Boff e Ellacuría, convergem sobre o ponto de partida da teologia da libertação quanto utilizam as mediações *sócio-analíticas*, *hermêutica* e *dialética* da teoria e práxis.

7.3. A relação teoria e práxis na Teologia Política

O que Ignacio de Ellacuría fala sobre a relação entre teologia e política, entre teoria e prática, podemos perceber nesta canção que embala as liturgias nas Igrejas do Brasil. Os versos do poeta popular Zé Vicente¹¹⁹ referem-se a uma realidade particular, mas ao mesmo tempo se tornam universais porque retratam a luta pela libertação. Segue a letra do poeta:

¹¹⁹ José Vicente Filho. Trabalhou como Agente de Pastoral, na Diocese de Crateús, nas áreas de Comunidades Eclesiais de Base e Pastoral da Terra. (<http://acaoculturalse.blogspot.com.br/2008/03/z-vicente-quem-este-cantor.html>).

Bendito dos romeiros

Bendita e louvada seja esta romaria
Bendito o povo que marcha,
bendito o povo que marcha,
tendo Cristo como guia

Sou, sou teu, Senhor,
sou povo novo, retirante e lutador,
Deus dos peregrinos, dos pequeninos,
Jesus Cristo redentor.

No Egito, antigamente, no meio da
escravidão, Deus libertou o seu povo. Hoje
ele passa de novo gritando a liberação.

Para a terra prometida o povo de Deus
marchou, Moisés andava na frente. Hoje
Moisés é a gente quando enfrenta o
opressor.

Caminheiros na estrada,
muita cerca prende o chão.
Todo arame e porteira
merecem corte e fogueira,
são frutos da maldição (bis)

A quem é fraco, Deus dá força,
quem tem medo sofre mais.
Quem se une ao companheiro
vence todo cativo,
é feliz e tem paz. (bis)

Se há uma realidade de opressão, ela precisa ser transformada. A liberdade passa pela emancipação de um povo que, acreditando em Deus e nos seus próprios esforços, age com a finalidade de transformar uma realidade adversa. A *natalidade* - novo começo – é retratada nessa poesia de Zé Vicente, mas especificamente nos versos “no Egito, antigamente, no meio da escravidão, Deus libertou o seu povo”. Esse povo escravizado foi libertado. Assim como Deus libertou antigamente, libertará sempre que for preciso o seu povo das mãos do opressor.

Mas a libertação, numa perspectiva cristã, não se dá somente no plano material, mas ocorre também no espiritual. No texto *Espiritualidade Libertadora* (ELLACURÍA, 2002), Ellacuría nos fala da relação íntima e da mútua dependência entre o estilo de vida ativa – liberdade política - e o estilo de vida contemplativa – liberdade ontológica. Diz ele:

O espiritual e o material, o individual e o social, o pessoal e o estrutural, o transcendente e o imanente, o cristão e o humano, o sobrenatural e o natural, a conversão e a transformação, a contemplação e a ação, o trabalho e a oração a fé e a justiça, etc., não se identificam entre si, de tal modo que cultivando um dos extremos se cultiva *ipso facto* o outro, que não seria senão seu reflexo ou sua adição; porém tão pouco se separam entre si, de tal modo que podem se cultivar sem uma intrínseca, essencial e eficaz determinação mútua. Qualquer separação pode ser feita de forma abstrata, mas na realidade histórica concreta tal como tem sido feita por Deus, essas dimensões se dão dentro de uma unidade e em mútua dependência (ELLACURÍA, 2002, p.48).

7.3.1. Unidade entre a vida de ação e a vida de contemplação

Ellacuría, para demonstrar a unidade entre a vida de ação e a de contemplação, dirá que a espiritualidade é um misto desses dois estilos de vida. E aponta três características da vida espiritual cristã.

A primeira diz respeito ao caráter “missional” da espiritualidade cristã: “é algo que se recebe e se cultiva para ser transmitido, é algo que se atualiza na *práxis apostólica* do anúncio e da realização do Reino de Deus” (Ibid.,p.54). O caráter missional, segundo Ellacuría, não pode ser separado do espiritual, ou seja, não se pode separar “o momento da contemplação do momento da ação”, como se o primeiro estivesse relacionado ao encontro do homem com Deus e o segundo relacionado ao encontro dos homens entre si. Embora se faça uma distinção metodológica, ação e contemplação na realidade não são distintas. Para o teólogo jesuíta, “a contemplação deve ser ativa, isto é, orientada à conversão e à transformação, e a ação deve ser contemplativa, isto é, iluminada, discernida, reflexiva (Idem)

Como segunda característica, Ellacuría aponta o Sermão da Montanha como modelo da ação do cristão. As bem-aventuranças demonstram a opção que Jesus fez pelos mais necessitados. É a partir desse sermão que se pode situar o caráter essencial da espiritualidade cristã que é a opção preferencial pelos pobres.

A terceira característica considera que a espiritualidade cristã é estruturada na *fé*, orientada pela *esperança* e consumada no *amor*. Resumidamente, Ellacuría nos explica a importância dessas virtudes teologais para a espiritualidade:

Fé como aceitação no visível do transcendente e como aceitação agradecida de Deus que nos dá em Jesus; esperança como lançamento e abertura do homem para um futuro por fazer-se como espera de uma promessa, feita definitiva em Jesus, de que o reino virá, porque de algum modo já está; amor

como resposta a Deus que nos amou primeiro e em cujo amor originário podemos nos dar totalmente aos outros (Op.cit.,p.57).

As três características da vida cristã podem muito bem ser utilizadas como critérios para definir os homens e as mulheres que edificam a Cidade Deus. Inseridos nas culturas, os cristãos são fontes de inspiração para uma vida, que Canévet define como

fonte de vida que fortalece interiormente o homem para o senso da verdade. Em todas as culturas existem elementos de verdade que são adquiridos pelo senso e pela razão e que, de fato, conduzem a Deus. Mas isso não é a Escritura que lhes ensina; o cristianismo é para discerni-las e vivificá-las (CANÉVET, 2010, p.120).

O conceito de natalidade é parâmetro para analisar se uma cultura ou sociedade goza de liberdade, e, para que uma sociedade seja considerada livre é necessário serem observadas as três dimensões da *condição humana*. São elas: a) por meio do trabalho, as necessidades básicas devem ser supridas e os homens tenham do que se alimentar, o que vestir e onde morar; b) através da fabricação, o indivíduo transforme a natureza; c) pela ação política no espaço público, os homens construam a convivência pacífica.

Se, do ponto de vista da natalidade, a liberdade é alcançada pela solução das necessidades básicas da vida biológica e por meio da harmonia política, do ponto de vista da espiritualidade cristã é necessário que o homem cultive, também, uma vida contemplativa, pois não é possível separar a vida espiritual da vida material. Ellacuría define assim a espiritualidade dos cristãos: “homens espirituais, desde o ponto de vista cristão, são aqueles que estão plenos do Espírito de Cristo e estão de uma maneira viva e concreta, pois a força e a vida desse Espírito invade toda a sua pessoa e sua ação” (ELLACURÍA, 2002, p.49).

Na construção da cidade de Deus, não se pode descuidar de nenhum dos lados da vida – a *contemplativa* e a *ativa*, a *vida espiritual* e a *vida política*. E, como uma espécie de guardião dessa cidade, a teologia é a responsável por dar o alerta sempre que uma dimensão da vida estiver ameaçada. A Igreja da América Latina percebeu que era urgente defender a vida material dos latino-americanos marcada pela violência, pela fome e pela injustiça. Frente a essa realidade, a Igreja não poupou esforços e dialogou com as áreas das ciências humanas - a sociologia, a história, a hermenêutica - e com os movimentos sociais e políticos¹²⁰ no afã de

¹²⁰ A Igreja tem como tarefa principal fortalecer a práxis cristã, reconhecendo que o seu anúncio não seria eficiente se não tivesse uma abertura para o mundo. A partir do *Concílio Vaticano II*, a Igreja

provocar a transformação da realidade de morte para uma realidade nova de vida – um novo começo.

começou um diálogo efetivo com as diferentes culturas, com as modernas tecnologias e as ciências humanas. Entendeu que não poderia ficar alheia às mudanças e efetivamente, anuncia sua mensagem cristã.

Conclusão

No título da nossa tese encontra-se explicitada nossa intenção de tratar do tema da recepção que Hannah Arendt realizou dos conceitos agostinianos de nascimento e liberdade. Entretanto, no desenvolvimento do nosso trabalho, percebemos que a nossa autora, mais do que uma recepção, promoveu uma reconfiguração desses dois conceitos. Partindo do conceito de nascimento ela criou o conceito de *natalidade* como um dos pilares da sua teoria política e, discutindo sobre o tema da liberdade, identificou um segundo conceito de liberdade nos escritos de Santo Agostinho que é a liberdade como ação.

Arendt elabora o conceito de natalidade a partir da distinção que Santo Agostinho estabeleceu entre a criação e nascimento. O homem criado por Deus está no contexto de toda a criação divina que compreende o céu e a terra, e representa *o começo*. O homem nascido tem a sua geração em Adão, é responsável pela criação do mundo humano e faz surgir um *novo começo*. É a essa criação do mundo humano e a possibilidade de recriá-lo e transformá-lo que Arendt definiu como natalidade, criando assim um novo conceito. Deste modo, a *natalidade* – tal como concebida por Arendt – não deve ser confundida com o simples fato de nascer, mas entendida como significando aquelas consequências que surgem com o nascimento do homem.

A natalidade é a condição humana que implica três atividades: o *trabalho*, que é a atividade que mantém a vida biológica da espécie humana; a obra ou fabricação, que é a atividade de fabricar instrumentos para transformar a natureza; e a ação, que é a atividade *política* que tem o mesmo sentido de liberdade. Por meio da ação política, os homens decidem livremente, sem a interferência de Deus, o destino de suas próprias vidas na sociedade. Um leitor desavisado pode considerar que Arendt identifica a natalidade exclusivamente com a ação política e com a liberdade. Isso ocorre pelo fato dela dar um destaque à ação política como a atividade por excelência do homem no mundo.

A concepção arendtiana de liberdade como ação contrapõe-se ao conceito tradicional de livre-arbítrio da vontade. Arendt não concorda que a liberdade seja um dom, algo inato ao homem e, portanto, que é da natureza do homem ser livre. Para ela, a liberdade somente existe na ação e na relação dos homens no espaço público. Se essa ação e essa relação são negadas não se pode dizer que há liberdade. Enquanto houver governos que confinem, impeçam e submetam o homem à morte, como afirmar que tenham algum tipo de

liberdade? Para a pensadora judia, num contexto como esse não há liberdade. Foi justamente considerando aqueles contextos marcados pela vigência do totalitarismo – tais como o da Alemanha nazista, o da Rússia stalinista e mesmo o das ditaduras autoritárias na América Latina – que Arendt elaborou os conceitos de *natalidade* e de liberdade como ação.

A liberdade como ação também revela uma oposição de Arendt às teorias políticas dos pensadores modernos dos séculos XVII e XVIII – Hobbes, Locke e Rousseau. Esses pensadores políticos sofreram forte influência do conceito agostiniano de liberdade interior e consideram também que os homens nascem livres. Para Hobbes, o homem nasce com uma liberdade sem limites. Segundo Locke, os homens nascem livres, são dotados de razão e iguais por natureza. Rousseau diz que os homens nasceram livres, bons e que viviam em paz. É do pedestal das suas liberdades inatas que os homens constroem a política, abrindo mão de suas próprias liberdades naturais e criando a liberdade artificial da lei por convenção, o contrato social.

Nossa autora discorda de Santo Agostinho e dos teóricos modernos da política. Para ela, a liberdade não é natural, ou seja, não nasce com o homem, mas tem seu início quando os homens começam a agir. A liberdade política é um processo que tem seu início no nascimento e se realiza somente quando as pessoas podem agir livremente no espaço público.

Arendt questiona a soberania que surge quando as liberdades individuais elegem um corpo político e delega a este um poder soberano que está acima e além de qualquer vontade ou poder individual. Com o objetivo de manter o corpo político, proteger as liberdades individuais e fortalecer o pacto social é lícito ao governo soberano utilizar-se da força e da violência.

Uma análise atenta percebe que é contundente a crítica que Arendt faz ao poder soberano. Para ela, o uso da força e da violência utilizados por esse poder com o objetivo de proteger a sociedade cria mais conflitos e violência. Segundo nossa autora, não é a violência institucional do Estado que mantém o poder. Ao contrário, a violência destrói o poder. Nossa autora, seguindo a lógica da natalidade e da liberdade de ação, dirá que o poder político nasce da habilidade humana de agir de comum acordo por meio do discurso no espaço público. A política mantida pela violência é anti-política.

Partindo dos argumentos de Arendt acerca da liberdade, concordamos que a ação política é uma definição de liberdade. O homem que não tem liberdade de agir não pode ser considerado livre. Entretanto, não podemos desconsiderar a liberdade como livre- arbítrio da vontade. Dialeticamente podemos considerar que a liberdade tem dois pólos. Um é a forma da

liberdade que é inata a todo homem, o outro é a ação dos homens no mundo exterior. É da essência do homem ser livre. Ele traz na alma ou espírito a faculdade da vontade. Mas essa faculdade somente se manifesta quando é provocada pelas circunstâncias. Como diz Santo Agostinho, a vontade não é boa ou má, mas as escolhas que ela faz é que são. Ademais, para o santo doutor, a liberdade é plena quando se opta por fazer o bem e escolher o bem não é unicamente mérito da inteligência, já que o homem precisa da graça de Deus para fazer a escolha certa.

Das três atividades humanas da natalidade, a obra e a ação política são responsáveis pela cultura. Se os homens vivessem pela sua obra transformadora e se fossem unidos pela liberdade de ação, saberiam administrar os bens materiais que produzem. Isso seria suficiente para o homem viver feliz na sociedade.

Relacionando os pensamentos de Santo Agostinho e Arendt, percebe-se que o santo doutor propõe uma espiritualidade para o homem ser feliz no mundo. Pela espiritualidade agostiniana, que tem sua inspiração no seguimento de Jesus Cristo, a felicidade se alcança quando a pessoa, estando dividida entre dois desejos ou amores - a cobiça (*cupiditas*) e a caridade (*caritas*) -, opta pela caridade.

O Concílio Vaticano II é um sinal do amor-caridade. Por meio do Concílio, a Igreja saiu do seu “enclausuramento” e representou um novo começo para a sua ação pastoral. Seu primeiro passo foi “perscrutar os sinais do tempo”; o segundo foi dialogar com o mundo em todos os seus aspectos: social, político, econômico e científico.

No que diz respeito à relação teologia e política, o *Concílio Vaticano II* dedicou todo um capítulo da *Gaudium et Spes* para tratar da ação política dos cristãos. O Concílio conclamou os cristãos a terem uma participação efetiva na vida política, nas gestões públicas e sobre tudo tendo uma postura ética na vida pública. Ser cristão é, além de sua dimensão da fé, saber atuar na comunidade política. No entanto, é preciso ter clareza de que a Igreja, em razão de sua missão, não pretende ser confundida com um sistema político, uma vez que sua mensagem transcende qualquer realidade temporal.

O Concílio Vaticano II proporcionou novos começos. A Conferência de Medellín foi a continuidade das decisões conciliares na América Latina. E, a partir dela, abriu-se a porta para a elaboração de uma teologia com as características da América Latina, como a Teologia da Libertação, que trouxe o debate político para dentro da evangelização cristã. Um exemplo concreto dessas mudanças é que teólogos como Ignacio de Ellacuría e Clodovis Boff, entre outros, inovaram ao buscar nas Ciências humanas referências acadêmicas para

compreender a realidade latino-americana. À maneira do Vaticano II, dialogaram com a Sociologia e com a História.

Considerando o conceito de natalidade e os três aspectos da liberdade arendtiana, podemos vê-lo claramente na ação do Concílio Vaticano II e na Conferência de Medellín. Com relação à natalidade, esses dois eventos representaram um *novo começo* para a Igreja e para o mundo. Com relação à liberdade, podemos considerar que o Vaticano II e Medellín, tiveram um estatuto intersubjetivo porque as suas realizações não foram frutos de uma vontade individual, mas de um desejo coletivo. Segundo, ambos tiveram uma condição mundana, realizaram-se no mundo e foram marcados pelo desejo de cuidar dele. Terceiro, foram igualmente marcados pelo discurso que, em si mesmo, já é ação.

Do ponto de vista da natalidade e da liberdade como ação, o Vaticano II e Medellín seriam modelos de experiência política. Mas a Igreja não é uma instituição política, o que a move é a caridade, o amor verdadeiro que se volta para o próximo, principalmente para aquele que sofre injustiça. Um amor voltado mais para o criador do que para as coisas criadas por ele.

A presente tese lança luz para ação pastoral da Igreja ao tratar do tema *liberdade* no âmbito da ação política, permitindo ao cristão entender que o homem somente é livre se tiver a possibilidade de agir no espaço público e compreender, ao mesmo tempo, que a liberdade não está restrita somente a uma dimensão intimista, ligada à faculdade da vontade. O que vale dizer que o homem tem o dom do livre-arbítrio, quando a ele, são negadas as necessidades básicas da vida biológica, a possibilidade de desenvolver-se intelectualmente, de transitar livremente entre seus pares no espaço público, de ter o direito de manifestar-se política e religiosamente? Podemos dizer que, o homem quando passa fome nas regiões mais pobres do Brasil, e, ou os refugiados Sírios que migram do seu país, fugindo da guerra civil são livres pelos simples fato de terem nascidos com o dom da liberdade? Da mesma forma, quando Arendt considerou que os judeus não poderiam ser livres nos campos de concentração, onde as condições básicas da vida biológica eram negadas e faltava-lhes o espaço público para decidirem os destinos de suas vidas, respondendo às questões anteriores, nessas situações, percebemos o quanto somos vulneráveis ao poder tirânico, à intolerância e à falta de diálogo.

A partir dos estudos que fiz da recepção arendtiana dos conceitos agostinianos de *liberdade* e *nascimento*, considereei pertinente reconhecer os sinais de *libertação* e *novo começo* que surgiram na Igreja com o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín.

Pretendo utilizar os conceitos de liberdade e natalidade de Hannah Arendt como mediações para observar as ações dos grupos políticos, tais como os movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos e principalmente as ações pastorais da igreja, considerando a trilogia arendtiana de liberdade que são: a intersubjetividade, o espaço público e a ação ligada ao discurso.

Hannah Arendt teve como um dos pressupostos para elaborar a sua teoria política os conceitos agostinianos de nascimento e liberdade. Seu objetivo era apresentar um novo paradigma político capaz de compreender a política do século XX e dar respostas para a política totalitária do nazismo de Hitler que negava radicalmente a liberdade humana. Nada mais oportuno do que (re)tomar o conceito de liberdade arendtiano, nascido do retorno à experiência grega de liberdade e do pensamento de Santo Agostinho, como fonte de reflexão sobre a liberdade e a política nos dias atuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.549
- ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*, parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- _____. *A cidade de Deus: contra os pagãos*, parte II. Bragança Paulista: Universitária São Francisco. 2008.
- _____. *A Graça (II)*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *A Grandeza da Alma*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *A ordem*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. *O Mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. *Contra os Acadêmicos*. São Paulo: Paulus, 2008
- _____. *Contra Academicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (BAC), 1941.
- _____. *De La naturaleza de Bien contra os maniqueos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1955
- _____. *Del alma y su origen*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1951.
- _____. *Del maestro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1947.
- _____. *Del Libre albedrío*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1951.
- _____. *Las Confissões*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1955
- _____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.
- ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*, Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ALVES, Antonio Aparecido. Fé e compromisso cristão na América Latina (De Medellín a Aparecida). In: PINHEIRO, José Ernane; ALVES, Antonio Aparecido. *Os Cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes: 2013.
- ANTON, Angel. La “recepción” en la Iglesia y eclesiología (I): Sus fundamentos teológicos y procesos históricos en acción desde la epistemología teológica y eclesiología sistemática. *Gregorianum*, Roma, v.77, n.01, p.57-96.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*; tradução de Roberto Raposo; posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense, 1991.

- _____. *A Condição Humana*; tradução de Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.
- _____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do mal*. São Paulo: Diagrama e texto, 1983.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- _____. *O conceito de Amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.
- _____. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- _____. *The Life of the mind*. Chicago: Harcourt Brace Janovich, Inc. 1978.
- _____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005b.
- _____. *Trabalho, Obra, e Ação*. In: *Cadernos de ética e Filosofia Política* 7. Ano de 2005a, p. 175-201.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).
- _____. *A Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- BERNAL, Juan José Sánchez. Teología política en los límites de la modernidad. In: MATE, Reyes. *Nuevas teologías políticas*. Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2006.
- BEOZZO, José Oscar (Org.). *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1981.
- BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt, Diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Um Deus para ser amado: Algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. In: *Perspectiva Teológica*. Ano 36, n. 98, 2004, p.125-141.
- BITTAR, Eduardo C.B. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo Atlas, 2003.

- BOCHET, Isabelle. *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*. Paris: Facultés Jésumes de Paris, 2004.
- BOFF, Clodovis. Teologia e Prática. In: *Revista Eclesiastica Brasileira*, v.30. n.144, Dezembro de 1976, p.789-810.
- _____. *Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da Libertação: O sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOFF, Leonardo. A política entre a utopia e a realidade. In: **Leonardo Boff**: A política entre a utopia e a realidade. Disponível em: <<http://paralelismoagora.wordpress.com/2014/09/29/democracia-nao-e-isso-que-esta-ai/>>. Acesso em 10.mai.2014.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.
- CANÉVET, Mariette. Saint Augustin: le christianisme et les cultures. In: *Revue THÉOPHILYON*. Tome XV-1 - La liturgie: le passage et l'attente. Lyon: Université Catholique de Lyon, 2010.
- CASTRO, José Francisco de Paula. Conhecimento e Iluminação: Caminho para a Felicidade no pensamento Agostiniano. In: *Revista Decifrar*. Manaus: UFAM, v. 02, n. 03 (Jan/jun-2014).
- CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1968.
- CONGAR, Yves. A História da Igreja, “lugar teológico”. *Concilium*, Petrópolis, nº 7,57, p.886-894, 1970.
- CONSTITUIÇÃO PASTORAL Gaudium et Spes. In: *Documentos do Vaticano II*, São Paulo: Paulus, 1997.
- CORREIA, Adriano. *Transpondo Abismos - Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007
- _____.& NASCIMENTO, Mariângela. *Hannah Arendt: Entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora:UFJF. 2008.
- _____. Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. In: *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010.
- DANIÉLOU, Jean. *Bíblia e Liturgia: A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja*. São Paulo, Paulinas, 2013.
- DEL VECCHIO, Giorgio. *História da Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Líder, 2004.

EDUARDO, Jardim de Moraes; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt, Diálogos, reflexões memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

ELLACURÍA, Ignacio. Dez afirmações sobre “utopia” e “profetismo”. In *Cadernos de Espiritualidade Inaciana*, v.3, julho de 1990, pp.13-15.

_____. *Escritos Teológicos*. El Salvador: UCA Editores, 2002.

_____. Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: A. Vargas Machuca (editor). *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid: Cristiandad, 1975.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In.: *Karl Marx e Friedrich Engels. Textos Volume 1*. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

GEERTZ, Clifford. *Atrás dos fatos; dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo, Paulus, 2010.

GUTIÉRREZ, Gustavo. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

HAIGHT, Roger. *Defensa de La Cristologia do Espírito*. Disponível em: <<http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol34/135/135>>. Acesso em 10 out. 2015.

HARO, Agustín Serrano de. La Epístola a los Romanos según Arendt in: MATE, Reyes. *Nuevas teologías políticas*. Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Pensadores).

JUNIOR, Francisco de Aquino. Teologia e Política. In: *Revista de Estudos da Religião*, PUC/SP, março de 2008, p. 92-118.

_____. Igreja e Política. In: PINHEIRO, José Ernanne; ALVES, Antonio Aparecido. *Os Cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes: 2013.

JURGEN, Moltmann. *Teologia política, ética política*. Salamanca: Sigueme, 1987.

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

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

- _____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. In: AGOSTINHO, de Hipona, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*, parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo, 1992.
- LOCKE, Jonh. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LUCIA, José Sols. *La teologia histórica de Ignacio Ellacuría*. Madri: Trotta, 1999.
- MACFARLANE, L.J. *Teoria política moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- MARION, Jean-luc. *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin*. Paris: Universitaire de France, 2008.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I, v. 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Biotempo, 2010.
- MATE, Reyes. *Memoria de Auschwitz: Actualidade moral y política*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- _____. *Nuevas teologías políticas*. Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2006.
- MELO NETO, João Cabral. *Morte e vida Severina e outros poemas para vozes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- METZ, Johann Baptist, *Memória Passionis: Uma evocacion provocadora em uns sociedade pluralista*. Santander: Sal terrae, 2007.
- _____. *Teologia Política*. Disponível em: <[http:// www. Seleccionesde teologia.net/selecciones/lilib/vol10/38/038](http://www.Seleccionesde teologia.net/selecciones/lilib/vol10/38/038)>. Acesso em 10 out. 2015.
- MOLTTMANN, Jurgen. *Teologia política, ética política*. Salamanca: Sigueme, 1987.
- OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas complementares. In: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. Notas complementares. In: AGOSTINHO, A Trindade. São Paulo: Paulus, 1984.
- PIETTRE, Bernard; MARCELINA, Elza Moreira. *A República de Platão: Livro VII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

PINHEIRO, José Ernane; ALVES, Antonio Aparecido. *Os Cristãos leigos no mundo à luz do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

RAHNER, Karl. *Dieu Trinité: Fondement transcendant de l'histoire Du salut*. Paris, 1999.

_____. *Qué es teología política?* Arbor (1970), pp.245-246.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomas. *A Ideia de Estado na doutrina ético-política de santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o De Civitate Dei*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2004. v. 1.

_____. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

REBAQUE, Fernando Rivas. Teologia Política en el cristianismo primitivo. In: *Revista Estudio Eclesiástico*, vol.86 (2011), n.3337, pp. 241-266.

REINARES, Tirso Alescano. *Filosofia de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Madrid: Augustinus, 2004.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão Vereda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.p.468.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. *Do Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: Da Revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 2002

_____. *História da Filosofia Contemporânea: Do século XIX à neoescolática*. São Paulo: Loyola, 2001.

SALAMITO, Jean-Marie. Trabalho e trabalhadores na obra de Santo Agostinho. In: MERCURE, DANIEL – SPURK, Jan (Orgs.). *O Trabalho na história do pensamento Ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 37-59.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: Santo Agostinho, *Contra os Acadêmicos*. São Paulo, Paulus, 2008.

SCHMIDT, Hans. Notas sobre a problemática de uma Cristologia Política. In: *Revista Concilium*, n. 6, 1968, p.71-81.

SCHMIDT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rei, 2006

- SCHOONENBERG, Piet. *Cristo, el Logos y el Espíritu. Hacia una Cristología más entroncada com La Trinidad*. Disponível em: <<http://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol17/68/068>>. Acesso em 10 out. 2015.
- SIGNORELLI, Francisco Carlos. “Os leigos são a Igreja no coração do mundo” a partir do Vaticano II. In: PINHEIRO, José Ernanne; ALVES, Antonio Aparecido. *Os Cristãos leigos no mundo da política à luz do Concilio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes: 2013.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- VARAZZE, de Jacopo. Arcebispo de Gênova .1229-1298. *Legenda áurea: Vida dos Santos*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- VATTER, Miguel. Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. In: *Revista de Ciência Política*. v. 26, n. 22. Ano 2006.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. São Paulo: Ateliê, 2006.
- _____. *Hannah Arendt & Karl Marx*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- WEBER, Max, *Economia e sociedade*. v.2, Brasília: UNB, 1999.
- WHITFIELD, Teresa. *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas em El Salvador*. San Salvador: UCA, 1998.