



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ALINE MONTEIRO DE SOUZA

**A ARTICULAÇÃO ENTRE A LIBERDADE DA AÇÃO E A
LIBERDADE DA VONTADE EM HANNAH ARENDT**

ALINE MONTEIRO DE SOUZA

**A ARTICULAÇÃO ENTRE A LIBERDADE DA AÇÃO E A
LIBERDADE DA VONTADE EM HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Souza, Aline Monteiro de.

A liberdade na atividade da ação e do querer em Hannah Arendt / Aline Monteiro de Souza. - Londrina, 2020.
198 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Hannah Arendt - Tese. 2. Liberdade - Tese. 3. Ação - Tese. 4. Vontade - Tese. I. Müller, Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ALINE MONTEIRO DE SOUZA

A ARTICULAÇÃO ENTRE A LIBERDADE DA AÇÃO E A LIBERDADE DA VONTADE EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Kathlen Luana de Oliveira
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 20 de abril de 2020.

Dedico este trabalho à memória de meu avô, Sebastião, lembrá-lo constantemente foi o que me deu forças para seguir. Aos meus pais, Vilma e Abel, que sempre apoiaram e não mediram esforços para que minhas escolhas se realizassem.

AGRADECIMENTOS

À orientadora Professora Doutora Maria Cristina Müller. Desde os primeiros contatos durante a graduação em Filosofia, a Professora foi responsável por apresentar a Filosofia com tamanha competência e de maneira imensamente encantadora. Agradeço profundamente por ter apresentado a primeira filósofa mulher da qual pude ouvir falar e por fazer florescer ainda mais o apreço pela Filosofia. Não poderia ter sido mais agraciada do que tê-la como orientadora. Suas sugestões e correções não portam a dureza do apontamento dos erros, elas incentivam o crescimento do texto e provocam reflexões muito mais maduras. Agradeço pela paciência e pela disposição em dialogar. Não poderia deixar de dizer que sou grata pela confiança depositada em minhas capacidades, bem como por toda força dada nos momentos difíceis. Seu respeito em demonstrar alternativas às limitações do próximo é admirável. Agradeço à Professora Maria Cristina Müller não apenas por ser uma docente exemplar e orientadora exímia, mas por ser também um ser humano modelo em sua preocupação com o mundo.

Aos componentes da banca de qualificação e defesa, Professora Doutora Kathlen Luana de Oliveira e Professor Doutor Marcos Alexandre Gomes Nalli, pelos apontamentos enriquecedores na banca de qualificação que instigaram a reflexão e incentivaram a melhora do texto.

Aos amigos que compartilham o amor pela sabedoria e dividem suas ideias, conhecimentos e dúvidas de forma dialógica. Também aos amigos companheiros de toda a vida, que escutam os desabafos de forma paciente e que aceitam a ausência causada por toda a dedicação ao trabalho. Agradeço pelo apoio em relação a essa jornada e por torcerem por mim.

Aos meus pais, que foram de fato os responsáveis para que este trabalho se realizasse pois, sem o seu apoio e auxílio não haveria sequer a possibilidade de se pensar em me dedicar a esta pesquisa.

À Universidade Estadual de Londrina, em especial aos docentes e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia que propiciam a pesquisa.

À todos aqueles que contribuíram de alguma forma para a realização desta pesquisa para a obtenção do título de mestra.

“Initium (...) ergo ut esset, creatus homo, ante quem nullus fuit”

“Para que houvesse um começo o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”
(Agostinho, *A Cidade de Deus*; Arendt, *A vida do espírito*.)

SOUZA, Aline Monteiro. **A articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade em Hannah Arendt**. 2020. 198f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

RESUMO

O presente estudo apresenta como tema a ideia de liberdade nas atividades da ação e do querer em Hannah Arendt (1906–1975). Objetiva-se compreender a articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade, tendo por propulsão a indagação de como os seres humanos iniciam uma série de coisas no mundo. Arendt propõe uma reflexão acerca da condição humana e a subdivide em duas dimensões distintas, porém conexas – dimensão ativa e dimensão contemplativa. Desta reflexão surge a concepção de que a atividade da ação pertence ao modo de vida ativo, enquanto a atividade do querer pertence ao modo de vida interior, de modo que tais atividades realizam-se em esferas distintas. Entretanto, a ação e o querer compartilham características similares – espontaneidade e natalidade. A partir da afirmação de Arendt de que a liberdade só se efetiva como realidade tangível no mundo público, pretende-se entender qual a liberdade pertinente a cada atividade e quais implicações podem ser depreendidas da relação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade. A ação é responsável pela manifestação da liberdade política como espontaneidade no mundo comum, ao passo que o querer lida com a liberdade de possibilidades. Pode-se supor a existência de uma certa ligação entre a liberdade da ação e a liberdade interior. Da pesquisa bibliográfica baseada em procedimentos como leitura, análise, compreensão e reconstrução teórica dos textos de Hannah Arendt e de seus comentadores, infere-se que há de fato uma ligação entre as liberdades, na medida em que a liberdade da vontade impele a ação por meio da escolha de como se aparecerá no mundo e como portadora da potência da liberdade, enquanto a liberdade da ação só se torna realidade no mundo público. Nesse sentido, a relação entre a liberdade da vontade e a liberdade da ação não constituem uma conexão de cunho causal e determinado, mas sim de forma contingente.

Palavras-chave: Ação. Hannah Arendt. Liberdade. Política. Vontade.

SOUZA, Aline Monteiro. **The articulation of freedom of action and freedom of will in Hannah Arendt.** 2020. 198ss. Dissertation (Graduate Program in Philosophy) – Londrina State University, Londrina, 2020.

ABSTRACT

The present study has as its theme the idea of freedom in the activities of action and will in Hannah Arendt (1906-1975). The objective is to understand the articulation between freedom of action and freedom of will, with the propulsion of asking how beings start a series of things in the world. Arendt proposes a reflection on the human condition and subdivides it into two distinct politics, however related – active and contemplative dimension. From this reflection comes the conception that the activity of action belongs to the activity mode of life, while the activity of willing belongs to the inner mode of life, so that such activities take place in different spheres. However, action and willing share similar characteristics – spontaneity and natality. Based on the declaration that freedom is as effective as the tangible reality in the public world, it means understanding what is the pertinent freedom to each activity and what the implications can be inferred from the relationship between freedom of action and freedom of will. Action is responsible for the manifestation of political freedom as spontaneity in the common world, while the will deals with the freedom of possibilities. It can be assumed that there is a certain connection between freedom of action and inner freedom. From bibliographic research based on procedures such as reading, analysis, understanding and theoretical reconstruction of Hannah Arendt's texts and her commentators, it appears that there is in fact a link between freedoms, insofar as the freedom of the will impels action by through the choice of how it will appear in the world and as carrier of the power of freedom, while freedom of action only becomes in the public world. In this sense, a relation between freedom of will and freedom of action is not allowed a causal and determined connection, but contingently.

Keywords: Action. Hannah Arendt. Freedom. Politics. Will.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A LIBERDADE E A ATIVIDADE DA AÇÃO	17
2.1 A CONDIÇÃO HUMANA	17
2.1.1 Uma Fenomenologia das Atividades Humanas.....	17
2.1.2 A Localização das Atividades Humanas da Vida Ativa	26
2.1.3 A Localização das Atividades Humanas da Vida Contemplativa.....	32
2.2 A ATIVIDADE DA AÇÃO.....	39
2.2.1 A Revelação de Seres Natais e Plurais.....	39
2.2.2 O Domínio dos Assuntos Humanos e Suas Fragilidades	47
2.2.3 A Busca Pela Certeza e os Remédios da Ação	52
3 A LIBERDADE DA ESPONTANEIDADE E A CONSTRUÇÃO POLÍTICA	59
3.1 LIBERDADE E POLÍTICA	59
3.1.1 A Experiência Política da <i>Pólis</i>	59
3.1.2 O Sentido da Política.....	65
3.1.3 O Que é Liberdade?	75
3.2 A DIFERENCIAÇÃO ENTRE LIBERDADE E POLÍTICA E ESTAR LIVRE DAS NECESSIDADES	82
3.2.1 Liberdade e o Significado de Revolução	82
3.2.2 As Revoluções: O Ideal de Liberdade e a Necessidade de Libertação.....	89
3.2.3 O Legado da Liberdade dos Revolucionários e a Efetivação da Liberdade	98
4 A ATIVIDADE DO QUERER E A PROBLEMÁTICA DA VONTADE	108
4.1 A PROBLEMÁTICA DA ATIVIDADE DO QUERER	108
4.1.1 As Principais Dificuldades da Vontade: A Noção de Tempo na Antiguidade e na Era Moderna.....	108
4.1.2 Objeções à Vontade e o Problema do Novo	115
4.1.3 Antagonismo Entre Pensamento e Vontade e a Solução Hegeliana.....	120

4.2 AS PRIMEIRAS DISCUSSÕES SOBRE A VONTADE.....	127
4.2.1 Aristóteles e a <i>Proairesis</i>	127
4.2.2 Paulo e a Impotência da Vontade	130
4.2.3 Epiteto e a Onipotência da Vontade	133
5 A LIBERDADE DA VONTADE	138
5.1 OS FILÓSOFOS MEDIEVAIS E A VONTADE	138
5.1.1 Agostinho, o Primeiro Filósofo da Vontade	138
5.1.2 Tomás de Aquino e a Primazia do Intelecto	152
5.1.3 Duns Scotus e a Primazia da Vontade	157
5.2 O QUERER: O PODER E O NÃO PODER.....	167
5.2.1 Aspectos da Vontade em Nietzsche.....	167
5.2.2 As Oposições de Heidegger: O Querer-não-querer	170
5.2.3 A Articulação Entre a Liberdade da Ação e a Liberdade da Vontade.....	173
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	194

1 INTRODUÇÃO

Os seres humanos são capazes de iniciar uma série de ações no mundo. Assim que nos deparamos com a questão do agir humano, logo nos vemos interpelando pelas causas que nos levam a agir de determinada forma e não de outra. Tal questão encontra-se atrelada tanto aos atuais problemas políticos como também aos nossos problemas morais. Busca-se pelos motivos e interesses particulares dos quais as ações podem ser supostamente originadas ou pelos motivos externos que coagem o agir. O fato importante que transparece dessas indagações consiste em ser o princípio da causalidade – infere-se que um dado evento é causa de outro; dada determinada causa tem-se necessariamente determinada consequência – que normalmente rege estas indagações; em geral, procura-se uma relação causal na tentativa de explicar nossas ações e buscar suas origens. Além do princípio da causalidade, ligam-se a ele outros dois problemas: o problema da liberdade e o problema da vontade. Caso tudo tenha uma causa necessária haveria liberdade; a vontade poderia se manifestar? Nosso interesse surge inspirado justamente nestas questões. A filosofia de Hannah Arendt apresenta reflexões que podem elucidar essa discussão.

O conceito de liberdade é fundamental para entender a filosofia de Hannah Arendt e ela o concebe de forma bastante distinta; este encontra-se intimamente ligado à política. Apesar de sua grande importância, não é um conceito simples de se compreender. A autora faz críticas à tradição filosófica que entende a liberdade como um atributo interior ou como um mero acessório da faculdade da vontade. Arendt também tece críticas acerca da noção de causalidade, pois enquanto nossa consciência humana nos diz que somos livres, nossas experiências externas nos levam a inferir que nos orientamos de acordo com princípios da causalidade. Entretanto, não nos interessa com Arendt refutar o princípio da causalidade, mas sim considerar suas críticas na medida em que estas possibilitam a construção de sua teoria política. Nesse sentido, a pergunta que move esta pesquisa propõe compreender qual a articulação existente entre a liberdade da atividade da ação e a liberdade da vontade; da atividade do querer em Hannah Arendt. O objetivo geral e primeiro consiste em compreender como começar espontaneamente uma série de ações no mundo através da indagação da necessidade de vontade para que a ação se efetive.

A motivação e o problema da presente pesquisa emergem após a realização do Trabalho de Conclusão de Curso referente a graduação em Filosofia em que se tratava o conceito de liberdade em Hannah Arendt limitado à alguns textos da autora. A partir das considerações finais do TCC restaram questões acerca do que antecede a ação política e a efetivação da liberdade, como também acerca do que poderia acionar a participação ativa no mundo público, de modo que se propõe que possíveis respostas possam ser encontradas na articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade.

Na tentativa de compreender a articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade na filosofia de Hannah Arendt, devemos evidenciar que investiga-se a própria existência de uma articulação entre a liberdade da ação e a liberdade do querer, visto que consideramos como premissas a independência de todas as atividades humanas entre si, bem como a inexistência de relações entre elas. Arendt assume que a liberdade só é possível no mundo público, entretanto, mais enfaticamente em sua última obra, *A vida do espírito*, a autora menciona a existência de uma liberdade na atividade do querer que não resume-se apenas em livre-arbítrio. Além disso, Arendt também menciona a condição da natalidade ao discorrer sobre ambas as atividades humanas; o querer e o agir. Portanto, por que Arendt fala em liberdade em ambas as atividades? O conceito de liberdade tem o mesmo significado para a atividade da ação e para atividade do querer? Levantamos as mesmas questões para o sentido de natalidade.

Pretende-se ampliar ainda um pouco mais as questões que nos levam ao nosso problema: é necessário vontade para agir? A hipótese sugere uma certa correspondência entre a atividade da ação e a atividade do querer, assim como uma identificação entre as ideias de liberdade das mesmas, isto nos leva a demonstrar qual é essa identificação, como e de que modo ela se dá. Em um segundo plano de objetivos, após estabelecer e determinar essa articulação, pergunta-se também sobre a possibilidade de inferir de nossa argumentação e compreensão o porquê de nossa apatia para com a política, ou melhor, nossa apatia para com aquilo que é genuinamente político e não para com a mera administração a que a política fora reduzida. Em outros termos, por que não queremos nos envolver com assuntos públicos e agir no mundo público?

Para que se alcance os determinados objetivos, faz-se necessário em um primeiro momento conceituar a compreensão de liberdade na filosofia de Hannah

Arendt. A autora concebe tal conceito estritamente ligado ao domínio político e ao domínio das ações humanas, portanto, a discussão de tal conceito fundamenta-se em questões político-filosóficas. As experiências políticas catastróficas do século XX incitam a urgência em Arendt de repensar o problema da liberdade, e isso significa pensar em liberdade em um momento em que ela fora cerceada de forma radical. Nesse sentido, sua filosofia propõe refletir acerca do sentido da política e de sua compatibilidade com a liberdade diante de uma realidade em que não há espaço para a liberdade. Arendt propõe um rompimento com a tradição filosófica e ao mesmo tempo se volta a ela de maneira única para efetivar suas reflexões e caracterizar a vida pública e a maneira de se conduzir os assuntos públicos, sem abandonar a conjuntura contemporânea, em específico o totalitarismo nazista. Diante disso, Arendt questiona o que estamos fazendo no mundo e se volta para uma análise da condição humana; propondo rever a condição humana e as principais atividades que a compõem sob a ótica do ser humano de ação e não mais da contemplação; resultando disso um conceito de liberdade conectado à atividade da ação.

Sabemos que a discussão sobre o problema da liberdade não é algo recente, existe toda uma tradição que se volta a ele em vários momentos e se posiciona de distintas formas. A liberdade foi compreendida como ligada aos preceitos da causalidade e ao domínio interno – esfera da vida do espírito, de modo a ser considerada apenas como um acessório da vontade interna na realização de escolhas, sem possuir nenhuma manifestação externa. Após a descoberta da vontade como uma faculdade independente, a liberdade foi entendida como algo que começa justamente onde a política termina pois, a política se desenvolve no domínio público, enquanto a liberdade era compreendida como possível apenas no domínio privado; esfera que começa justamente onde a política tem seu fim. No primeiro caso, a política torna-se apenas um instrumento, na medida em que o seu objetivo é a garantia dessa liberdade interior. No segundo caso, há exclusão total da política do campo da liberdade. O fato é que, em ambos os casos, a separação criada entre a política e a liberdade é nítida.

Arendt assume uma posição distinta das tomadas anteriormente acerca do sentido da liberdade. A pensadora apresenta um viés único de compreensão em que a liberdade e a política se compatibilizam por meio da ação – mediada pelo discurso. A liberdade se desvela em um fenômeno público próprio do âmbito político. Ao

analisar o ser humano como aquele que é capaz de atos espontâneos por meio de sua potencial capacidade de fazer o novo e trazer novidade, Arendt vislumbra a capacidade humana de construir um mundo nem sequer imaginado, bem como vislumbra o sentido da política como liberdade.

Assim, o primeiro capítulo visa, em um primeiro momento, apresentar a reflexão arendtiana acerca do que os seres humanos fazem no mundo. Esta reflexão é fundamental em sua filosofia e se desdobra em várias de suas obras, para tal consideramos especialmente *A condição humana* e *A vida do espírito*. Arendt parte do pressuposto de que nós seres humanos somos seres condicionados por tudo aquilo que nos foi dado possibilitando a nossa existência, até mesmo a nossa própria vida, e também por tudo aquilo com que entramos e mantemos contato. A filósofa trata a condição humana em duas dimensões e apresenta dois modos de vida, quais sejam: a vida ativa e a vida contemplativa, e as respectivas atividades fundamentais que os compõem, assim como as condições básicas correspondentes a cada uma dessas atividades.

Em *A condição humana*, Arendt faz uma análise fenomenológica – do grego *phainesthai* – aquilo que se apresenta ou que se mostra – e *logos* – explicação, estudo – da *vita activa*, apresentando assim suas principais atividades; o trabalho, a obra e a ação. Já em *A vida do espírito*, com uma perspectiva um pouco diferente de quando *A condição humana* fora escrita, Arendt apresenta, também de forma fenomenológica, as principais atividades da *vita contemplativa*; o pensar, o querer e o julgar. É indispensável que se entenda ambas as dimensões, visto que a ação e o querer, as atividades de nosso maior interesse e que estão em questão, pertencem cada uma a um modo de vida de distinto. Ainda no primeiro capítulo, preocupa-se com a análise da atividade da ação em todas as suas nuances.

O segundo capítulo preocupa-se com a relação entre a liberdade e a construção política, assim como com a localização e sentido da liberdade na atividade da ação e a relação de ambas com a política. As obras que embasam essa análise são *A condição humana*; *O que é política?*; *A promessa da política*, ambos os últimos livros compostos por fragmentos em que Arendt discute o sentido original da política; *A dignidade da política*, uma reunião de ensaios e conferências de Arendt ao qual se atribui especial atenção ao artigo *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?*, texto em que se questiona o que podemos esperar da política e; o ensaio *Que é liberdade?*, que aborda um dos temas centrais desta

dissertação e está contido em *Entre o passado e o futuro*.

Em um segundo momento do segundo capítulo têm-se como foco elucidar de maneira ainda mais clara e detalhada o conceito de liberdade através das distinções entre liberdade e libertação, bem como demonstrar um dos mais significativos exemplos de liberdade e ação. As distinções se desenvolvem sob o amparo da obra *Sobre a revolução*, na medida em que esta diz respeito às motivações e especificidades das Revoluções Americana e Francesa, principalmente no que se refere à conquista do espaço da liberdade por meio de atos de libertação e ao legado deixado pelos revolucionários, considerando que estes atos não são garantia para obtenção da liberdade. No caso da revolução Americana, a busca pelo espaço da aparência garantiu o sucesso da revolução, fato contrário à Revolução Francesa, que se manteve presa na busca de soluções imediatas que respondessem aos problemas sociais. Em consonância com o estabelecimento da diferenciação entre liberdade e libertação em meio ao contexto da luta travada pelas revoluções do século XVIII, preocupa-se também em demonstrar a importância do exercício da liberdade e as asserções de Arendt sobre a efetivação da liberdade. Para tanto, utiliza-se também outros dois textos, *Ação e a busca da felicidade* e *Liberdade para ser livre*, ambos reúnem textos que em sua maioria foram palestras ministradas por Arendt antes de se tornarem ensaios bastante significativos para pensarmos os problemas apresentados, assim como contêm reflexões sobre as mais recentes revoluções acompanhadas por Arendt; a Revolução Húngara e a Revolução Cubana.

Após a busca por compreender o que Hannah Arendt entende por liberdade, seguimos na tentativa de encontrar alguma conexão entre a atividade da ação e a atividade do querer, por isso, se faz necessário analisar a liberdade da atividade do querer e sua relação com a faculdade da vontade. A filósofa deixa claro em algumas frases de suas obras que a liberdade só aparece no mundo público, mas ainda assim trata a liberdade ao expor suas considerações acerca das atividades da vida contemplativa, domínio da interioridade e não do mundo como na vida ativa. Após a consolidação de várias de suas obras, Arendt se volta ao questionamento das atividades espirituais para pensar o posicionamento dos seres humanos frente ao mundo contemporâneo. Na década de 1970 Arendt então escreve sua última obra acerca da *vita contemplativa*, *A vida do espírito*, na pretensão de responder à algumas questões que ainda a importunavam filosoficamente, questões que dizem

respeito ao mundo comum.

A perspectiva sob a qual Arendt apresenta as atividades do pensar, do querer e do julgar se torna um tanto distinta do prisma anterior em que se fundamentava *A condição humana* no sentido de que, havia uma contundente crítica à primazia das atividades da interioridade sobre as atividades exercidas no mundo; já em *A vida do espírito* Arendt se preocupa em refletir sobre as atividades espirituais sob o prisma de sua eminente preocupação com questões do mundo. Todavia, Arendt utiliza alguns termos anteriormente mencionados para descrever o modo de vida contemplativo, especialmente nos interessam os termos natalidade, singularidade, novidade, pluralidade e liberdade, pois estes foram utilizados para tratar de ambas as atividades de nosso interesse – a ação e o querer. A principal pergunta que move as investigações arendtianas nesse momento passa a ser “com que outros queremos viver juntos?”, seguindo-se disso que a preocupação com o mundo e o espaço público ainda existem.

Nesse sentido, o terceiro e quarto capítulos visam a elucidação da atividade do querer em sua estreita relação com a faculdade da vontade e a compreensão do que significa a liberdade para essa atividade. A vontade fora tardiamente descoberta juntamente com a questão da interioridade na Era Cristã. Arendt propõe uma análise histórica da faculdade da vontade que exige perpassar pelo pensamento de vários autores de acordo com a maneira que a vontade se tornou questão para cada autor, portanto, nossa análise da atividade do querer segue a análise arendtiana evidenciando o entendimento da autora acerca das demais teorias.

Portanto, no terceiro capítulo têm-se em questão as principais dificuldades que a faculdade da vontade e a atividade do querer abarcam e as reflexões primárias de Arendt acerca da vontade. Faz parte também a reconstrução da interpretação arendtiana acerca do resgate histórico sobre a vontade feito em *A vida do Espírito*; sobre os primeiros pensadores que fizeram alusão à vontade livre. Nesse sentido, seguida da apresentação da problemática da vontade, segue a apresentação das ideias dos primeiros pensadores que fizeram alusão à vontade – quando a vontade ainda não era exatamente um problema –, isto é, as ideias de Aristóteles, Epiteto e Paulo segundo a análise arendtiana.

O quarto capítulo é composto pela continuação do resgate histórico no que concerne a Era Cristã, a fim de relacionar as ideias dos pensadores medievais mais importantes que levaram Arendt a construção da sua própria compreensão da

atividade do querer. Portanto, apresenta-se as ideias de Paulo, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Duns Scotus. Por fim faz parte do último capítulo também alguns aspectos de pensadores modernos elencados por Arendt – Nietzsche e Heidegger –, bem como a confirmação da articulação entre a liberdade da vontade e a liberdade da ação.

Para o desenvolvimento da pesquisa, adotou-se o método que consiste na pesquisa bibliográfica dos escritos de Hannah Arendt que utiliza como procedimento a leitura, análise e compreensão teórica dos textos *A condição humana* e *A vida do espírito*, bem como dos demais textos acima mencionados, de outros textos da própria autora e de comentadores aludidos ao longo de nossa escrita ou devidamente referidos na bibliografia. Implicou-se um enfoque sistemático, centrado na discussão de problemas político-filosóficos.

2 A LIBERDADE E A ATIVIDADE DA AÇÃO

2.1 A CONDIÇÃO HUMANA

2.1.1 Uma Fenomenologia das Atividades Humanas

As preocupações filosóficas de Arendt surgem de uma extrema necessidade em compreender os eventos do século XX. Arendt vivenciou as peculiares experiências políticas deste século, o que levou sua filosofia a tratar questões políticas em termos do totalitarismo nazista e bolchevista. Entretanto, seu interesse por filosofia foi muito anterior aos acontecimentos da Segunda Grande Guerra Mundial, Arendt encantou-se por filosofia durante a juventude, interessando-se por grandes filósofos e teóricos desde muito cedo. Além disso, Arendt também foi ao encontro de pensadores judaicos ao longo de suas experiências. Diversos encontros com pensadores e teorias incitam as reflexões arendtianas, entretanto, para a presente dissertação, é de fundamental importância ter-se em conta que a reflexão que Arendt proporciona acerca do conceito de liberdade é envolvida em sua teoria política e que Arendt está lidando com questões que são da ordem dos fenômenos. Desse modo, tal reflexão brota de um confronto entre a compreensão do fenômeno totalitário e os conceitos tradicionais da filosofia política do Ocidente. As principais obras que darão base para a efetivação deste trabalho foram escritas após Arendt emigrar da Alemanha, deste modo, a obra *A vida do espírito* e *A condição humana* demonstram em suas páginas a necessidade de se pensar e compreender a liberdade em um momento em que ela foi exterminada do âmbito público e até mesmo do âmbito privado.

De sua imensurável disposição em compreender os eventos de sua época, surge a obra *Origens do totalitarismo* em 1951, onde a autora constata o ineditismo do totalitarismo como uma forma de governo sem precedentes e a assustadora capacidade da sociedade contemporânea em cometer atrocidades contra a dignidade humana. Com a ascensão do totalitarismo, todas as esferas da vida foram subordinadas às suas exigências e qualquer tipo de espontaneidade humana foi suprimida. A política resumiu-se em mero instrumento, dando ainda mais vazão à crença de que política e liberdade são incompatíveis. O texto *A condição humana* nasce das mesmas problemáticas, como assevera Adriano Correia em sua

apresentação à própria edição brasileira da obra, ao afirmar que,

Do mesmo solo de ‘desesperada esperança e de desesperado medo’, de ‘temerário otimismo e de temerário desespero, de onde brotou *As origens do totalitarismo* manam os problemas fundamentais enfrentados em *A condição humana* por Hannah Arendt. Ambas as obras surgem da mesma disposição para a compreensão, orientada não pela tentativa de negar os eventos extremos – ao assimilá-los à trivialidade da linearidade histórica, encadeada por analogias, leis universais, generalidades e lugares-comuns –, mas pela corajosa determinação para enfrentar a realidade e resistir a ela, seja ela qual for (CORREIA, 2010, p. V).

Arendt insiste em que precisamos compreender a nossa realidade, mas isso não significa que devemos aceitá-la. Uma das maiores propostas de sua filosofia pode ser colocada na seguinte questão: “O que estamos fazendo no mundo?”. E isso significa pensar a condição humana a partir da conjuntura totalitária e de seu próprio contexto. Trata-se para a autora de reconsiderar a condição humana a partir de uma perspectiva privilegiada, ou seja, a partir dos temores e experiências mais recentes (ARENDT, 2010, p. 6). *A condição humana* consiste em algo para além de uma resposta à pergunta sobre como e porque o totalitarismo foi possível, nas palavras de Adriano Correia, mais do que o exame entre o totalitarismo e tradição “[...] converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa – o trabalho, a obra ou a fabricação e a ação” (CORREIA, 2010, p. XXIII).

Xarão aponta que não se pode entender a proposta de Arendt sobre as atividades humanas da vida ativa sem, precedentemente, compreender a importância atribuída por ela ao evento totalitário e, consequentemente, a crítica empregada por ela aos conceitos tradicionais do pensamento político Ocidental (XARÃO, 2000, p. 9). A filósofa admite uma ruptura com a tradição que conduz a uma busca por compreensão sem o amparo dos conceitos tradicionais, logo, a reconsideração é necessária, pois os conceitos da tradição não abarcam o inédito evento totalitário (XARÃO, 2000, p. 16). Contudo, Arendt recorre à própria tradição, em muitos momentos, no encontro de elementos que auxiliam na constituição de sua filosofia, sua leitura se desdobra em reflexões únicas e particulares.

Essa disposição para a compreensão não é orientada pela tentativa de negar os fatos ocorridos, mas sim enfrentar corajosamente os fatos de forma a resisti-los (CORREIA, 2010, p. XIII), é necessário lidar com os fatos e com a realidade, pois

O próprio senso humano de realidade requer que os homens atualizem o puro dado passivo de seu ser, não para modificá-lo, mas para exprimir e dar plena existência àquilo que, se não o fizessem, teriam de suportar passivamente de qualquer maneira (ARENDT, 2010, p. 260),

Sob este prisma, enfrentar a dura realidade não significa a aceitação cega dos fatos, mas sim refletir acerca dos mesmos e assim posicionar-se diante deles. Ou seja, compreender da forma mais ampla possível sem que haja generalização; para que se possa julgar e assim orientar-se no mundo (CORREIA, 2007, p. 56).

Já em 1963, Arendt publica o texto intitulado *Eichmann em Jerusalém*, posteriormente a ter acompanhado o julgamento do ex-oficial nazista Adolf Eichmann como repórter. Este foi julgado e condenado por participar de forma preponderante na questão da “solução final dos judeus”; era responsável pela logística do envio de judeus aos campos de extermínio e campos de concentração. A partir do julgamento, Arendt constatou em Eichmann a incapacidade de pensamento reflexivo ou de criticidade, além disso, este era incapaz de julgar as consequências de seus próprios atos. Desde o início do processo do julgamento, todos esperavam encontrar um grande monstro criminoso, entretanto, se depararam com um funcionário medíocre incapaz de autorreflexão, que obedecia cegamente às ordens que lhe eram dadas sem pestanejar ou questionar; um exemplo de alienação¹ que impede a espontaneidade e a liberdade, visto a completa falta de ação por si mesmo. Arendt então levanta questões como porque Eichmann, pleno em sua saúde mental, aceitou a sua participação como tal e não se negou a realizar aquilo que lhe era proposto, assim como porque este executou suas tarefas com demasiada excelência. Dessas observações acerca de Eichmann, nasce uma de suas motivações para escrever sua obra final *A vida do espírito*. Entretanto, além disso, há uma outra motivação bastante importante;

[...] essas questões morais que têm origem na experiência do real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas – não só com várias

¹ O termo alienação é empregado de forma diferente e específica para cada filósofo que o utiliza e o significado mais recorrente seria o de perda de posse, abandono, desinteresse ou perda de um afeto. Nesse sentido, entende-se que a perda a que Arendt se refere está relacionada com o estar apartado do mundo, como ressaltava Adriano Correia, “[...] no duplo sentido de abandono da Terra em direção ao universo e abandono do mundo em direção a si mesmo” (CORREIA, 2014, p. 46). Rodrigo Ribeiro Alves Neto analisa vários aspectos da alienação de modo que trata as diferentes manifestações daquilo que Arendt denominou “alienação do mundo” (ALVES NETO, 2009, p. 15), dentre elas a perspectiva da alienação do mundo na Era Moderna, a alienação tecnológica no mundo moderno e a alienação metafísica do mundo.

respostas tradicionais da ‘ética’, um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mal, mas também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente ‘O que é pensar?’ – renovaram em mim certas dúvidas. [...]. Desde o primeiro momento em que me interessei pelo problema da Ação – a mais antiga preocupação da teoria política – o que me perturbou foi que o próprio termo que adotei para minhas reflexões sobre o assunto, a saber, *vita activa*, havia sido cunhado desse ponto de vista para todos os modos de vida (ARENDT, 2014, p. 20).

Estas motivações demonstram uma segunda proposta de reflexão de sua filosofia, tão importante quanto a primeira – “o que estamos fazendo no mundo?”, qual seja, “com que outros queremos viver juntos?”. Portanto, a partir da primeira questão – “o que estamos fazendo no mundo?”, Arendt reflete em *A condição humana* acerca da condição humana e as três principais atividades da vida ativa que os seres humanos realizam no mundo. Sob uma perspectiva um pouco diferente, mas ainda considerando o mundo, Arendt escreve *A vida do espírito* a partir da segunda questão – “com que outros queremos viver juntos?”, de modo a esclarecer a relação do eu – *self* – com o mundo público por meio das três atividades da vida do espírito realizadas na interioridade. Estas obras formam um par essencial para que possamos compreender a liberdade, bem como a condição humana e as atividades da ação e do querer, por isso volta-se a elas constantemente a partir de então. A vida ativa e a vida contemplativa são pano de fundo para a busca da possível articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade.

No prólogo de *A condição humana*, Arendt adverte que não pretende dar uma resposta às perplexidades e preocupações de sua época. O real propósito do livro seria “[...] uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e temores mais recentes” (ARENDT, 2010, p. 6). As experiências mais recentes citadas por ela se referem ao lançamento do satélite Sputnik 1 em 1957 e o advento da automação na modernidade. O lançamento do primeiro satélite artificial foi um evento de extrema importância, entretanto, Arendt considera que a euforia causada por ele teria sido ainda maior se “[...] não fossem as incômodas circunstâncias militares e políticas que o acompanhavam” (ARENDT, 2010, p. 1). Observar o satélite que conseguiu permanecer no céu durante determinado tempo significou muito mais do que a conquista de um objeto feito pelas mãos humanas girar em torno da Terra, significou que a possibilidade de o homem não permanecer preso à Terra para todo o sempre não era apenas ficção

científica (ARENDT, 2010, p. 1-2). Isso expressa, por sua vez, o desejo humano de escapar à condição humana, seja fugindo de sua prisão na Terra ou através das inúmeras investigações científicas que visam reproduzir a vida artificialmente, o que importa é que

[...] apenas se desejamos usar nessa direção nosso conhecimento científico e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais (ARENDT, 2010, p. 3).

A dificuldade em lidar politicamente com as grandes questões científicas reside no fato de que as “verdades” daquilo que a ciência modernamente expressa sobre o mundo não são, ainda que elaboradas de forma matemática e passíveis de serem comprovadas tecnologicamente, expressadas por meio do discurso acessível e do pensamento (ARENDT, 2010, p. 3). Arendt acredita que o discurso teria perdido seu poder na ciência moderna, porém, tudo o que os “[...] homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre” (ARENDT, 2010, p-4-5), desse modo, “Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (ARENDT, 2010, p. 4-5).

Nesse sentido, a própria realidade depende disso, pois a significação só pode ser experimentada na medida em que homens e mulheres podem falar uns com os outros, de modo que se façam entender e possam entender a si mesmos, tendo em conta que homens e mulheres vivem no mundo de forma plural (ARENDT, 2010, p. 5). Por outro lado, o advento da automação tornaria as fábricas vazias de homens, liberando a humanidade de outra característica que lhes é fundamental e natural; “[...] o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade” (ARENDT, 2010, p. 5). Para Arendt, o desejo de liberar-se das ‘fadigas e penas’ do trabalho não é uma novidade, “[...] apenas se tirou proveito do progresso científico e do desenvolvimento técnico para alcançar algo que todas as eras anteriores sonharam mas que nenhuma foi capaz de realizar” (ARENDT, 2010, p. 5), ainda que a sociedade moderna seja uma

sociedade de trabalhadores².

Considerando as motivações já mencionadas, os significativos eventos e perplexidades diretamente abordados no prólogo e a questão fundamental sobre pensar o que estamos fazendo no mundo, Arendt passa a abordar as articulações “[...] mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (ARENDT, 2010, p. 6). Arendt propõe refletir e repensar a condição humana e as atividades da vida ativa pelo seu próprio âmbito, de modo a reconsiderá-las, motivada, principalmente, pela constatação da falta de sentido pertinente à política. Portanto, pensar uma articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade é, repensar com Arendt a ação e a vontade. Vale ressaltar que, pensar os eventos e perplexidades que atormentaram o século XX sob o arcabouço conceitual do passado não faz sentido para Arendt. Devido a isso, a reconsideração das atividades humanas sob o âmbito da *vita activa* só foi possibilitado pelo surgimento de uma nova posição do filósofo frente à política, favorecido pela perda de padrão e regras desde Descartes até o abandono da pretensão de revelação de qualquer absoluto.

[...] do ponto de vista da política, o abandono da pretensão de qualquer absoluto significa que o filósofo ‘deixou para trás a arrogância’ de conhecer os padrões eternos que orientariam a ação do homem no domínio dos assuntos humanos. Foi essa pretensão que justificava o lugar da filosofia como o mais elevado modo de vida adequado ao homem livre. A pretensão à ‘sabedoria’ quanto aos assuntos humanos colocava o filósofo em um lugar externo ao domínio da ação política. O ponto de partida para Arendt, ao contrário, é o caráter mundano da existência dos homens e a sua intenção básica é determinar, com relativa precisão, a única atividade humana que corresponde à liberdade (XARÃO, 2000, p. 21).

A renúncia do filósofo pela pretensão da sabedoria foi implicada pelo interesse pela política e, consoante a isso, também propicia a reconsideração de toda a dimensão da política à luz das experiências básicas nesse próprio âmbito (CORREIA, 2014, p. XV). A pensadora então se propõe a buscar o significado das

² Arendt tece críticas à Era Moderna, que “[...] trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (ARENDT, 2010, p. 5). Para Arendt, nesse caso, o desejo de liberação do trabalho significaria algo contraproducente, devido ao fato de que uma sociedade trabalhadora não conhece as atividades das quais se ocupar tendo o desejo realizado. Uma sociedade de trabalhadores sem a única atividade que lhes resta; sem o trabalho, “Certamente, nada poderia ser pior” (ARENDT, 2010, p. 6).

atividades humanas observando as mesmas na Era Moderna³, – portanto, pensar de acordo com as experiências –, o que a leva ao trato das atividades humanas do âmbito da vida ativa como fenômenos, bem como posteriormente também das atividades humanas do âmbito da vida contemplativa. Correia aponta que,

Arendt cultivava uma fenomenologia genealógica na qual eram decisivos os eventos históricos e as experiências deles decorrentes notadamente no âmbito da linguagem, mas também no das configurações das formas de vida – nas tensões, inversões e transfigurações entre seus diferentes âmbitos e forças. Importava a ela traçar a genealogia dessas transfigurações e das forças que as prescindiram, ainda no escopo da busca por compreender o que estamos fazendo. Recorreu à expediente análogo quando foi levada a examinar a vida do espírito e as experiências subjacentes às chamadas falácias metafísicas. Traduziu assim o ir às coisas mesmas no enraizamento do pensamento na experiência. Para ela, enfim, ‘o pensamento tem ‘caráter de um regresso (*Rückgang*)’. É esse precisamente o sentido da *fenomenologia*’. Essa era sua espécie de fenomenologia, a instalar um horizonte para a compreensão desamparado do corrimão da tradição – na qual julgava, todavia, encontrar experiências e intuições fundamentais que não mereciam soçobrar por conta do desmantelamento da metafísica (CORREIA, 2014, p. XXII).

Por meio deste procedimento, Arendt avaliava os conceitos e procurava em suas origens as experiências que o constituíam, ela “[...] examina os fenômenos políticos assumindo que cada um deles possui características específicas e que a percepção deles é possível” (CORREIA, 2014, p. XXIII).

Em consequência dessas afirmações preliminares, Arendt assume que o ser humano é um ser condicionado por tudo aquilo que entra e mantém contato, até mesmo os artefatos criados por mãos humanas se tornam parte de sua condição. A condicionalidade da vida humana decorre do fato de os homens serem do mundo por meio da vida que lhes é dada apenas sob condições terrenas e por nele se constituírem, e não apenas estarem no mundo como se estivessem apenas sido lançados no mundo. “A Terra é a própria quintessência da condição humana [...]” (ARENDT, 2010, p. 2), ainda que haja a possibilidade de não nos mantermos presos a ela para sempre, “[...] a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se sem qualquer esforço nem artifício” (ARENDT, 2010, p. 2).

³ Arendt faz distinção entre as ideias de mundo moderno e Era Moderna. O mundo moderno teria começado politicamente com as explosões atômicas, enquanto a Era Moderna começou cientificamente no século XVII e terminou no limiar do século XX (CORREIA, 2010, p. XXIV).

A condição mais geral da vida humana reside no nascimento e na morte – natalidade e mortalidade –, e a elas estão ligadas todas as atividades estritamente humanas favorecidas sob a Terra (ARENDT, 2010, p. 10). Entretanto, tudo o que se relaciona com a vida humana se torna condição da existência humana, logo a condição humana não é algo absoluto, consiste em algo que pode ser mudado de acordo com aquilo que os próprios seres humanos produzem e fazem adentrar seu mundo, pois “O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante” (ARENDT, 2010, p. 11).

Sob o planeta Terra nos é dado como condição a própria vida – condição de natalidade ligada à capacidade de agir e à liberdade –, a mortalidade, uma vez que somos seres conscientes de nossa finitude; a mundanidade, condição relacionada com a capacidade humana de criar e produzir objetos que conferem permanência e durabilidade ao mundo – uma resposta à condição da mortalidade –, que tem por objetivo adaptar o mundo natural à vida humana de modo que a objetividade do mundo complemente a vida humana (ARENDT, 2010, p. 11); e a pluralidade, que reside na factualidade de vários homens e mulheres distintos e iguais viverem sob a Terra.

De acordo com as capacidades humanas, Arendt compreende a condição humana em duas dimensões consoante as atividades exercidas: a vida contemplativa e a vida ativa. A vida ativa é composta pelas atividades do trabalho, da obra e da ação. São atividades fundamentais que se dão no mundo da aparência e, cada uma delas corresponde a uma condição da existência humana mencionada, sendo elas, respectivamente, a vida, a mundanidade e a pluralidade. A vida contemplativa é composta pelas atividades do pensar, do querer e do julgar. São atividades espirituais realizadas por nós conosco mesmos, isto é, quando estamos a sós. São atividades autônomas e, portanto, atividades espirituais básicas. Diferentemente das atividades da vida ativa, estas não são condicionadas respectivamente por condições específicas, pois “[...] cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade” (ARENDT, 2014, p. 88). A tranquilidade e a quietude necessárias à dimensão espiritual não são propriamente condições, pois a “[...] mera tranquilidade não apenas jamais produz a atividade espiritual, a premência de pensar [...]” (ARENDT, 2014, p. 88). No entanto, os objetos das atividades espirituais podem ser objetos do mundo, como Arendt ressalta;

É certo que os objetos do meu pensar, querer ou julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo; mas eles como atividades não são nem condicionados nem necessitados quer pelo mundo, quer pela minha vida no mundo. Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho para viver, levados a trabalhar para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes –, podem espiritualmente transcender todas essas condições, mas só espiritualmente, jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade (ARENDT, 2014, p. 88).

Transcender espiritualmente as condições correlacionadas às atividades mundanas não significa ser superior a elas ou à vida ativa, pois a vida contemplativa não escapa do mundo. Portanto, transcender espiritualmente corresponde a ir além das condições existenciais a partir do exercício das atividades contemplativas sem jamais abandonar um corpo que possui necessidades vitais como a fome; somos do mundo e o mundo sempre está presente. As capacidades humanas espirituais não são hábeis a mudar o mundo e a realidade humana da mesma forma que as atividades da vida ativa conseguem, embora seja preciso refletir para agir politicamente. Sob a perspectiva da dimensão ativa, as atividades espirituais são invisíveis, devido ao fato de que não aparecem no mundo das aparências como as outras (ARENDT, 2014, p. 90). Ainda em relação a isso, Arendt afirma que

Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer –, os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última estância, da vida do espírito (ARENDT, 2014, p. 89).

Sobre a questão da aparência das atividades da vida ativa e a invisibilidade das atividades da dimensão da vida contemplativa e o seu aparente modo opositivo, nos deteremos melhor nas próximas sessões, na medida em que se faz necessário determinar onde a vontade e a ação se manifestam e encontram o seu abrigo. Se considerou até o momento, que a atividade da ação pertence ao modo de vida ativo

de acordo com as condições que lhe proporciona – em especial a natalidade e a pluralidade –, enquanto a atividade do querer como pertencente ao modo de vida contemplativo é autônoma.

Salienta-se ainda que, importante para Arendt são os fenômenos e sua preocupação reside naquilo que fazemos conscientemente no mundo, deste modo, importa aquilo que se quer e como se age conscientemente desvelando o fenômeno da liberdade. As questões que levaram Arendt a refletir sobre a vida ativa e sobre a contemplativa e a fazer tais distinções podem nos fornecer indícios de como a vida ativa e a vida contemplativa se conectam e como se dá a articulação entre a ação e a vontade, de modo que, um dos fatores decisivos para essa conexão é o mundo, pois é ao mundo que o ser humano se volta constantemente. Entende-se que é fundamental compreender onde as atividades humanas se realizam, para que se identifique como a liberdade se encaixa nas atividades humanas e elucidar como a vontade e a ação se relacionam, bem como se conectam com a liberdade.

2.1.2 A Localização das Atividades Humanas da Vida Ativa

As atividades humanas da vida ativa – o trabalho, a obra e a ação –, são essencialmente as atividades que se dão no mundo. O trabalho e a obra podem prescindir da presença de outros seres humanos como espectadores para que se realizem, porém, a ação necessita da presença de outros. Por isso, as atividades da vida ativa podem se desenvolver em domínios distintos no mundo. Para Arendt, ao empenhar-se ativamente em fazer algo, a vida humana está sempre intrincada a um mundo de homens e mulheres ou de coisas feitas por eles mesmos, de modo que lhes é impossível abandonar este mundo ou transcendê-lo completamente. As atividades humanas precisam da existência do ambiente de coisas e seres humanos e ao mesmo tempo esse ambiente é produzido pelas próprias atividades humanas. Esse ambiente não existiria sem as atividades humanas da vida ativa que o compõem, “[...] como no caso das coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político” (ARENDT, 2010, p. 26). Para Arendt, as coisas e os seres constituem o mundo e o ambiente de cada uma das atividades humanas da vida ativa, de modo que a vida humana é possibilitada de forma direta ou indireta pela presença de outros seres humanos.

As atividades da vida ativa se constituem no mundo, desse modo, o fato de os seres humanos viverem juntos reside em um fator condicionante decisivo para as atividades humanas da vida ativa, mas a atividade da ação não pode sequer ser pensada fora desse âmbito. As atividades do trabalho e da obra podem ser realizadas sem a presença de outros, entretanto seriam apenas *animal laborans* e *homo faber* nos sentidos literais dos termos, pois perderiam aquilo que Arendt considera como característica especificamente humana. Estar entre outros seres humanos em mundo comum e não em absoluta solidão nos permite falar em aparência, ou seja, aquilo que se mostra no mundo. As atividades humanas se dão no mundo; mas a ação se dá em uma esfera específica do mundo: a esfera pública composta necessariamente por outros seres humanos. A ação é essencialmente dependente da presença de outros, logo, “[...] só a ação é prerrogativa exclusiva do homem” [...] (ARENDT, 2010, p. 27).

Esse mundo – no duplo sentido de abrigo humano e criação humana – pode ser dividido em domínio público e privado⁴, ao passo que a esfera da aparência como âmbito político só pode ser comportada pelo domínio público. Segundo Arendt, para o pensamento político antigo a separação entre esses domínios era “[...] axiomática e evidente por si mesma” (ARENDT, 2010, p. 34). No entanto, essa divisão entre as esferas da *pólis* e a esfera do lar, da família tornou-se obscura. Quando há uma linha divisória, esta “[...] é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional” (ARENDT, 2010, p. 34). Para nossos objetivos, o que importa é que cada um desses domínios comporta as atividades que se referem ao mundo comum e aquelas que dizem respeito à manutenção da vida. A divisão destes dois domínios indica com maior clareza o *locus* em que a ação pode ser realizada.

Para Arendt, existe coincidência no fato de a distinção entre público e privado corresponderem respectivamente com a distinção entre liberdade e necessidade. Ainda que haja a consideração dessas oposições, para a pensadora “O significado mais elementar dos dois domínios indica que há coisas que devem ser ocultadas e

⁴ Menciona-se a oposição entre domínio público e domínio privado para elucidar algumas diferenciações feitas por Arendt. Não interessa definir o domínio privado ou problematizar essa ideia. Interessa salientar o domínio público em sua conexão com a aparência, bem como localização da atividade humana da ação e da liberdade, ainda que para isso seja necessário mencionar a diferenciação e a significação de um em detrimento do outro.

outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir existência” (ARENDT, 2010, p. 90). Por isso, se examinássemos cada coisa que deve ser ocultada ou exposta em diversas civilizações, constataríamos que “[...] cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo” (ARENDT, 2010, p. 90).

O domínio público consiste no domínio do comum; o domínio em que aparecemos genuinamente. Arendt afirma que o termo “público” denota dois fenômenos inteiramente relacionados, mas não idênticos. O primeiro significa que, “[...] tudo o que aparece em público pode ser visto ou ouvido por todos e tem maior divulgação possível” (ARENDT, 2010, p. 61). Tal denotação está intimamente ligada com o fator decisivo da aparência para as capacidades humanas. “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDT, 2010, p. 61).

As paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – e assim podemos considerar as atividades do modo de vida contemplativo – existem de uma forma obscura e incerta, a não ser que sejam “[...] transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública” (ARENDT, 2010, p. 61). Tal aparição pode se dar por meio da narração de histórias ou ao se transpor de forma artística as experiências individuais, mas isso não significa que a presença do artista seja imprescindível para que a transfiguração se efetive, pois essa transformação acontece toda vez que falamos acerca de coisas privadas ou íntimas, de forma que assumam uma espécie de realidade (ARENDT, 2010, p. 61).

A condicionalidade do estar entre outros não só é condição para que realizemos as atividades humanas da vida ativa, como também é o que nos garante a realidade. Arendt assevera que “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...]” (ARENDT, 2010, p. 61). O nosso senso de realidade depende de maneira total da aparência e esta se constitui no domínio público, portanto, a realidade também é dependente da existência de um domínio em que coisas possam emergir sob a luz intensa do mesmo. Arendt salienta que,

No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e radiante da constante presença de outros na cena pública; nesta, só pode ser tolerado aquilo que é relevante, digno de

ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente um assunto privado (ARENDT, 2010, p. 63).

E isso não significa que o que é irrelevante para o mundo público não é importante ou valioso, apenas que não é relevante para este mundo, mas pode ser imprescindível no domínio privado. A segunda denotação de “público” tem a ver com esse mundo, “[...] significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDT, 2010, p. 64). Mas Arendt não está se referindo ao mundo como sendo idêntico à Terra ou à natureza, ainda que estas sejam condições gerais da existência humana. Nesse sentido, o público tem relação com o mundo construído pelos seres humanos – como artefatos construídos pelas mãos humanas através da atividade da obra –, e necessário por seu papel de interposição entre os seres humanos e o mundo comum a eles, “[...] como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (ARENDT, 2010, p. 64).

Uma das características preponderantes do domínio público é a permanência. O domínio público é o que se segue como poder dele; transformar o mundo em uma comunidade de elementos que reúnem os homens e estabelece relação entre eles, dependem em sua totalidade da permanência (ARENDT, 2010, p. 67). Para constituir um domínio público de fato, este deve transcender a duração de vida daqueles que o possibilitaram, deve permanecer para que as próximas gerações possam adentrá-lo.

O mundo comum deve transcender as nossas condições humanas da natalidade e da mortalidade, para que se torne abrigo para aqueles que virão por meio da condição mesma do nascimento, pois o mundo comum reside naquilo que adentramos por meio da condição do nascimento e que deixamos por meio da condição da morte. O mundo comum transcende a duração de nossas vidas tanto com relação ao passado quanto em relação ao futuro, e isso nos assemelha a todos com os quais conviveram e àqueles que estiveram no mundo antes de nós. Todavia, isso só pode se estabelecer por meio da publicidade do domínio público, e sua preocupação com a imortalidade terrena, nos termos de Arendt;

[...] esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os

homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo. Durante muitas eras antes de nós – mas já não agora –, os homens ingressavam no domínio público por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas (ARENDT, 2010, p. 67-68).

De acordo com Arendt, houve momentos em que autênticos domínios públicos existiram, como a *pólis* grega e a *res publica* romana, estas eram antes de mais nada “[...] sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência dos mortais, se não à sua imortalidade” (ARENDT, 2010, p. 68).

A realidade do mundo público depende do estar entre homens, não simples e somente pelo fato de estar entre outros iguais, mas sim pela dependência de se estar na “[...] presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido” (ARENDT, 2010, p. 70). Ainda que o mundo seja um lugar de encontros, cada ser humano ocupa uma posição diferente nele e, portanto, enxergam e ouvem de maneiras distintas, da mesma forma que discursam de maneiras distintas. Eis o significado da vida pública: “A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDT, 2010, p. 70).

Ainda que a vida privada, ou seja, a vida familiar seja devidamente fecunda e satisfatória, ela só pode oferecer o prolongamento ou a multiplicação dos indivíduos, com seus respectivos aspectos e perspectivas. Inclusive, a subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se ao ponto de adquirir força e peso significativos para o domínio público. Entretanto, Arendt considera que o domínio privado de maneira nenhuma poderia substituir a realidade concebida por meio da soma resultante de “[...] aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores” (ARENDT, 2010, p. 70). Pois é justamente quando as coisas são vistas e consideradas por diversas pessoas, isto é, em uma variedade de distintos aspectos “[...] sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (ARENDT, 2010, p. 70).

O domínio privado tem sua concepção em detrimento do mundo público, pois o significado de domínio privado tem sentido na medida em que existe o domínio

público, ou seja, pelo fato de que existe um domínio do qual se pode ser privado. De acordo com Arendt, o termo privado tem significado originalmente de “privativo”, em relação aos múltiplos significados do domínio público.

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros (ARENDT, 2010, p. 71-72).

Embora existam grandes distinções e até mesmo contraposições entre os dois domínios, estes não possuem o papel de elevar um em relação ao outro. Arendt considera que o entendimento e pleno desenvolvimento da vida no lar e na família, concebidos como espaço interior e privado, é devido ao senso político do povo romano, pois este, ao contrário dos gregos, não sacrificou o privado ao público, ao contrário, os romanos compreenderam “[...] que esses dois domínios somente podiam subsistir sob a forma da coexistência” (ARENDT, 2010, p. 72).

Arendt considera bastante problemática a falta de relações entre as pessoas, pois, além da privação de relações “objetivas”, priva-se também da garantia de realidade que o estar entre outros é capaz de proporcionar. Inclusive, essas duas características levam ao que ela denomina de fenômeno de massa do desamparo, um fenômeno de forma extrema e anti-humana que ganhou vida nas circunstâncias modernas e que destrói não apenas o domínio público, como também o domínio privado, ao privar homens e mulheres de seu lugar no mundo e de seu lar privado (ARENDT, 2010, p. 72). Além disso, Arendt também aponta o advento do social, ou seja, quando a sociedade adentrou o domínio público exigindo proteção para o acúmulo de riqueza, e que “[...] coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (ARENDT, 2010, p. 83). A discussão de tais problemas é claramente importante, entretanto, o que mais nos interessa é ressaltar que a liberdade se efetiva nesse mundo, ainda que as fronteiras entre os domínios público e privado estejam embaçadas ou nem mesmo existam mais.

Em suma, as atividades da vida ativa se localizam e se efetivam no mundo, seja quando estamos a sós construindo as obras que projetamos; seja quando estamos a sós nos alimentando de acordo com o nosso ciclo biológico ou na companhia de muitos outros dentro de uma fábrica como no caso do trabalho; seja quando estamos na presença de outros que nos enxergam e ouvem nossos discursos. Elas podem se efetivar no domínio público ou no domínio privado, exceto a ação que necessariamente só se efetiva no domínio público por meio do discurso, de modo que a liberdade lhe cabe.

A liberdade só pode ser determinada com precisão a partir do momento em que levamos em conta a reconsideração da vida ativa e a ação como a única atividade humana que corresponde à liberdade. A questão da aparência também assume um papel preponderante para as atividades da vida ativa, pois elas adquirem realidade quando aparecem no mundo. Se há a possibilidade de articulação entre a ação e o querer, é certo que, no que concerne à liberdade da ação, se pressupõe o mundo comum e a aparência relativa a essa dimensão. Entretanto, a questão da aparência também é fundamental para as atividades da vida contemplativa.

2.1.3 A Localização das Atividades Humanas da Vida Contemplativa

As reflexões iniciais acerca da condição humana culminaram em uma fenomenologia das atividades humanas. Em *A vida do espírito* também havia a intenção de se compreender as atividades da vida contemplativa considerando-as fenômenos. *A vida do espírito* não foi concluída por Arendt devido a sua morte, portanto foi publicada postumamente com as duas primeiras partes – o pensar e o querer – concluídas; a redação do julgar não havia sido iniciada e Mary MacCarthy – que ficou responsável pelo espólio de Arendt – publicou um resumo de outros escritos de Arendt sobre esse tema para que o livro tivesse sentido. Na introdução desta obra, Arendt considera que falar sobre o pensar pode soar de maneira presunçosa, por isso a filósofa julga necessário se justificar. Correia ressalta que Arendt julgava

[...] ter de se justificar por lidar com as atividades espirituais do pensar, do querer e do julgar e com seus ‘temas espantosos’, já que não pretende nem ambiciona ser um ‘filósofo’. Razão para esse embaraço seria a tradicional hostilidade dos filósofos para com a

política, ao menos desde a condenação e a morte de Sócrates e seu impacto na filosofia platônica, cabendo mencionar poucas exceções desde então, como Maquiavel, Montesquieu, Kant, Tocqueville e Jaspers (CORREIA, 2014, p. XII).

Além do afastamento do filósofo da política, mencionou-se outros motivos, apontados por Arendt, para escrever *A vida do espírito*, a recordar; o julgamento de Eichmann em Jerusalém e as questões morais de cunho na experiência real que colidem com a sabedoria da tradição. O que nos importa nesse momento é que dessa motivação, surgiu a questão “O que é pensar?” (ARENDT, 2014, p. 20) e, conseqüentemente, “[...] o que estamos ‘fazendo’ quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia?” (ARENDT, 2014, p. 22). Tais questões surgem também da antiga oposição entre vida ativa e vida contemplativa, ao passo que, constatando que o próprio termo adotado para designar a reflexão acerca das atividades da dimensão ativa, “[...] havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam desse ponto de vista para todos os modos de vida” (ARENDT, 2014, p. 20), delineou-se também que “[...] o modo de vida ativo é ‘laborioso’ e o modo de vida contemplativo é pura quietude [...]” (ARENDT, 2014, p. 20-21). Essa ideia de que a contemplação constitui aquilo que é de maior apreço e mais alto estado do espírito é, segundo Arendt, tão antigo quanto a filosofia ocidental e teve seu início em Platão.

A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso (ARENDT, 2014, p. 21).

Antes de mais nada, vale ressaltar que em *A condição humana*, ao tecer críticas em relação à tradição filosófica devido ao estabelecimento de hierarquia entre os modos de vida; pois em certo período se considerava os modos de vida opostos; em outro se admitia a vida contemplativa como o topo da hierarquia e a submissão da vida ativa, Arendt deixou de modo evidente que se contrapunha à tradição entendendo que as dimensões de modos de vida são interligados e não há

hierarquia entre elas (ARENDT, 2010, p. 20). Arendt parece ir contra essa pressuposta passividade da vida contemplativa também, pois a autora concebe que há atividade na interioridade. Desde Platão existe uma concepção de desprezo pelo modo de vida ativo compartilhada por muitos, por outro lado, existe uma outra concepção que se confronta com esta e afirma que pensar consiste em uma forma de agir, mas para Arendt, pensar não é agir, pode-se então inferir que querer e julgar também não o são, pois atividade e ação não possuem o mesmo significado.

[...] o pensamento, em contraposição à contemplação, com a qual é muito frequentemente equiparado, é realmente uma *atividade* e, além disso, uma atividade que tem certos resultados morais, isto é, uma atividade em que aquele que pensa se constitui em alguém, em uma pessoa ou uma personalidade. Mas atividade e ação não são a mesma coisa, e o resultado da atividade de pensar é uma espécie de subproduto com respeito à própria atividade. Não é idêntico à meta que um ato busca atingir. [...]. A principal distinção, em termos políticos, entre Pensamento e Ação reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio eu ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir (ARENDT, 2004, p. 171, grifo da autora).

A localização das atividades humanas se aplica de forma distinta nas atividades do espírito e nas atividades da vida ativa. As atividades do modo de vida contemplativo se realizam no espírito e o seu local de efetivação é a interioridade. As atividades espirituais não se dão diretamente no mundo, pelo contrário, “[...] todas elas têm em comum uma *retirada* do mundo tal como ele nos aparece, e um movimento para trás em direção ao eu” (ARENDT, 2014, p. 38, grifo da autora). Os seres humanos são criaturas do mundo e não apenas estão nele, sob a condição da natalidade e da mortalidade, aparecem e desaparecem e, tais condições “[...] não desvanecem quando nos engajamos nas atividades espirituais [...]” (ARENDT, 2014, p. 39). Segundo Arendt, quando nos encontramos absortos nas atividades espirituais, metaforicamente fechamos os olhos do corpo para abrir os olhos do espírito, isto é, apenas deixamos de lado as necessidades corporais ou qualquer atividade da vida ativa, visto que somos um só e essas condições jamais desaparecem de fato. O que há de comum entre a natureza mundana que nos foi dada e aquilo que construímos utilizando nossas próprias mãos é o fato de que todas as coisas aparecem e por isso são próprias para serem percebidas por criaturas humanas.

Nada poderia aparecer – a palavra ‘aparência’ não faria sentido – se não existissem receptores de aparência: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir – não apenas o que está aí, mas também ao que para elas aparece e que é destinado a sua percepção. Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer* coincidem (ARENDT, 2014, p. 35, grifo da autora).

Ser e aparecer coincidem porque a confirmação de nossa própria existência é precedida pela presença de outros, dessa forma, somos ao mesmo tempo sujeitos e objetos (ARENDT, 2014, p. 36), aqui também a condição da pluralidade dá sentido à confirmação da realidade⁵. Helton Adverse assevera que a pluralidade não se dá apenas na pressuposição da existência dos outros, a pluralidade que se realiza na fenomenalidade proporciona que se possa desarticular a crença em uma subjetividade ou objetividade absolutas, o que permite que Arendt destaque a relação da aparência e do próprio mundo (ADVERSE, 2015, p. 559). Vale ressaltar brevemente que esse segundo aspecto da pluralidade na vida do espírito tem consequências políticas, pois, se ser e aparecer são uma única e mesma coisa, o espaço político da aparência é o lugar de opinião – *doxa* –, visto a impossibilidade de que um único indivíduo abarque a totalidade de opiniões (ADVERSE, 2015, p. 563-564). “Vista da perspectiva do mundo, cada criatura que nasce nele chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas a existência mundana” (ARENDT, 2014, p. 36).

A mundanidade dos seres vivos tem seu significado referente ao fato de que não existe sujeito que não seja também objeto, sendo assim, é como tal que aparece e é percebido para outros seres vivos que garantem sua própria realidade objetiva. Arendt, ainda ressalta que o aparecer não é regulado, pois aparecer “[...] significa sempre aparecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores” (ARENDT, 2014, p. 37). Arendt assevera que ao nos referirmos a uma vida interior que se manifesta exteriormente e assim aparece, normalmente estamos nos referindo à vida da alma;

⁵ Segundo Helton Adverse, a afirmação arendtiana de que ser e aparecer coincidem não é dogmática. Arendt julga que essa afirmação “[...] se funda sobre nossas ‘experiências básicas’, que nos fazem perceber a fenomenalidade do mundo, o que inclui o reconhecimento de que todos os seres vivos que nele se encontram existem sob a forma do aparecer, do que podemos deduzir que a coincidência entre ser e aparecer indica uma tendência (uma ‘urgência’, diz Arendt) ao aparecer” (ADVERSE, 2015, p. 558).

[...] a relação interior-exterior, verdadeira para nossos corpos, não é verdadeira para nossas almas, mesmo que falemos de nossa *vida* psíquica e de sua localização 'interna' a nós por meio de metáforas obviamente retiradas de informações e experiência corporais (ARENDT, 2014, p. 47).

As atividades contemplativas não se dão na alma, mas estão alocadas no espírito, ainda que as metáforas que caracterizam nossa linguagem conceitual sejam as mesmas para manifestar a vida do espírito ⁶. Na verdade, a linguagem metafórica é a única maneira que o espírito tem de 'aparecer externamente para os sentidos' e antes de aparecer dessa forma, a atividade muda já se constitui em um "[...] diálogo silencioso de mim comigo mesmo [...]" (ARENDT, 2014, p. 48). Logo, pensamento sem discurso são inconcebíveis, pois as atividades espirituais "[...] são concebidas em palavras antes mesmo de serem comunicadas [...]", pois discurso e pensamento antecipam-se um ao outro (ARENDT, 2014, p. 48). As atividades espirituais não só se manifestam através de metáforas como também são desenvolvidas por meio de palavras antes de seres transformadas para a comunicação.

Para realizarem-se, todas as três atividades básicas do espírito necessitam da quietude das paixões da alma. Com exatidão, essas atividades nunca aparecem, "[...] embora se manifestem para o ego pensante, volitivo ou judicativo sabedor de estar ativo, embora lhes falte a habilidade ou a urgência para aparecer como tal" (ARENDT, 2014, p. 90). Arendt assente que ao considerarmos todas as atividades humanas do ponto de vista da aparência, há um certo grau de manifestação em cada uma delas e a única que necessita de fato do espaço da aparência é a ação. Nesse sentido, aquilo que é invisível e que tem sua manifestação voltada para o pensamento "[...] corresponde uma faculdade humana que não é apenas, como outras faculdades, invisível, porque latente, uma mera possibilidade, mas que permanece não manifesta em plena realidade" (ARENDT, 2014, p. 90).

Consoante à vida ativa, a vida do espírito é pura atividade e pode ser iniciada

⁶ Para Arendt, a Alma é o fenômeno em que "[...] surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, é um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caóticos que não encenamos ativamente, mas que sofremos (*pahein*) e que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, como a dor ou o prazer; sua invisibilidade assemelha-se à dos nossos órgãos internos, cujo funcionamento ou não-funcionamento também percebemos, sem controlar" (ARENDT, 2014, p. 90). Além disso, assim como o espírito, o lugar da alma também é invisível, entretanto, "[...] as paixões têm uma expressividade própria: coramos de vergonha ou de constrangimento, empalidecemos de medo ou de raiva, nos iluminamos de felicidade ou aparentamos tristeza ou desânimo, e precisamos de um considerável treino de autocontrole para impedir que as paixões se mostrem e apareçam" (ARENDT, 2014, p. 90-91).

e paralisada à vontade. Mas, diferente dela, a única manifestação externa do espírito consiste no alheamento, “[...] uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que nem sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente” (ARENDT, 2014, p. 91).

As atividades da vida contemplativa se desenvolvem estritamente no espírito e uma das principais características desse modo de vida reside no estar só. Para Arendt, podíamos perceber a oposição do estar entre e o estar só através da dignificação dos romanos; o *inter hominess* esse, “[...] estar entre os homens, era para os romanos, o sinal de estar vivo, ciente da realidade do mundo e do Eu [...]”, já o *inter hominess esse desinere*, “[...] deixar de estar entre os homens, era, para os romanos, um sinônimo para morrer [...]” (ARENDT, 2014, p. 92). Enquanto a pluralidade é uma das condições básicas da vida na Terra, estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo são as características mais marcantes da vida do espírito. Todavia, a pluralidade se dá no espírito por meio de sua redução à dualidade que implicada na consciência (*syneidenai*), definida por Arendt como “conhecer comigo mesmo” (ARENDT, 2014, p. 92). Arendt ainda esclarece que o estar só a que ela se refere é distinto de solidão, pois nesta última também “[...] me encontro sozinho, mas abandonado não apenas de companhia humana, mas também de minha própria companhia” (ARENDT, 2014, p. 92).

Outra característica que envolve o espírito como localização das atividades contemplativas é a reflexividade. Segundo Arendt, todas as atividades do espírito são reflexivas e, portanto, a vida do espírito pode ser “[...] sem som; mas nunca é silenciosa; e jamais pode se esquecer completamente de si [...]” (ARENDT, 2014, p. 93). Mas interioridade não é apenas o local em que as atividades se realizam, visto que só se está “[...] consciente das faculdades do espírito e de sua reflexividade durante a sua atividade [...]” (ARENDT, 2014, p. 93), de modo que os próprios órgãos do pensamento, da vontade e do juízo só adquirissem existência no momento em que a atividade se realiza, ou seja, quando penso, quero ou julgo.

Como vimos, as atividades do espírito são por definição não aparentes, mas ocorrem em um mundo de aparências e se dão em um ser de aparências que participa ativamente das aparências, inclusive devido à sua necessidade de aparecer aos outros. Disso decorre que as atividades do espírito “[...] só podem existir por meio de uma *retirada* deliberada da esfera das aparências” (ARENDT, 2014, p. 94). Isso significa que somos responsáveis pela escolha de nos retirarmos

do mundo. E essa retirada não significa – em todas as atividades – retirar-se completamente do mundo, mas sim,

[...] uma retirada do mundo que está *presente* para os sentidos. *Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos.* A representação, o fazer presente aquilo que está de fato ausente, é o dom singular do espírito. [...]. A faculdade do espírito ter presente o que está ausente naturalmente não é restrita às imagens espirituais de objetos ausentes; a memória quase sempre armazena e mantém à disposição da lembrança tudo o que *não é mais*; e a vontade antecipa o que o futuro poderá trazer, mas que *ainda não é*. Somente pela capacidade do espírito tornar presente o que está ausente é que podemos dizer “não mais”, e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer “ainda não”, e nos preparar um futuro (ARENDT, 2014, p. 94, grifo da autora).

Cada atividade ao seu próprio modo carece dessa retirada para se realizar. Assim como Arendt não defende uma hierarquia entre a vida ativa e a vida contemplativa, também não defende uma hierarquia dentro da dimensão em que se realizam. No que concerne às atividades do modo de vida interior – pensar, querer e julgar –, a filósofa infere que: “Parece-me errado tentar estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito; mas também me parece inegável que existe uma ordem de prioridades” (ARENDT, 2014, p. 95).

O pensar prepara o terreno para as atividades do querer e do julgar. Entretanto, é no espírito que a vontade – atividade de maior interesse -, se aloca, de modo que, “[...] para querer, o espírito deve se retirar da imediatez do desejo que, sem refletir e sem reflexividade, estende imediatamente a mão para pegar o objeto desejado [...]” (ARENDT, 2014, p. 94), em outros termos, sem pensar, “[...] pois a vontade não se ocupa de objetos, mas de projetos, como, por exemplo, com a futura disponibilidade de um objeto que ela pode ou não desejar no presente” (ARENDT, 2014, p. 94).

A partir dessas reflexões, compreende-se que a atividade da ação e a atividade do querer se realizam em dimensões completamente distintas; uma diz respeito ao domínio público e se efetiva no mundo, enquanto a outra diz respeito à dimensão da interioridade e se efetiva em um ser humano que aparece no mundo. A atividade da ação depende necessariamente da presença de outros seres humanos constituintes de uma esfera pública, enquanto a atividade do querer possui autonomia assim como e dentre todas as outras atividades do espírito. Ambas as

atividades realizam-se em um ser único, entretanto, como o querer sendo uma atividade autônoma realizada na interioridade pode articular-se com a atividade da ação, de modo que ambas lidem com a liberdade? Pode-se afirmar que, se há uma articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade, esta acontece mediante a interligação entre a vida do espírito e a vida ativa. É pertinente entender como a liberdade se apresenta a essas atividades, iniciando então pela atividade da ação.

2.2 A ATIVIDADE DA AÇÃO

2.2.1 A Revelação de Seres Natais e Plurais

Duas das condições mais gerais dadas ao ser humano sobre a Terra possibilitam a atividade da ação: a pluralidade e a natalidade. A ação é a atividade exercida diretamente entre os homens, sem a mediação de artefatos produzidos ou sem a mediação da natureza. Sua condição básica e fundamental consiste na pluralidade humana. De acordo com Martine Leibovici e Etienne Tassin, “[...] o tema da pluralidade emerge em resposta direta à experiência totalitária [...]” (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 139-140, tradução nossa), isto é, como uma resposta a dominação total que tinha como intuito organizar a pluralidade e a distinção humana e reduzi-la a um só indivíduo sob a alcunha de Humanidade.

Arendt afirma em *A condição humana*, que a pluralidade humana possui dois aspectos complementares: a igualdade e a distinção. O primeiro aspecto definido pela igualdade, significa que seres humanos iguais povoam o planeta Terra e por isso, são capazes de compreender outros que precederam a sua existência e também são capazes de fazer planos para o futuro e até mesmo de imaginarem quais as necessidades dos seres humanos que os sobrevir (ARENDT, 2010, p. 219). “O conceito de pluralidade é politicamente indissociável do conceito de igualdade. É em razão de sua relação com a igualdade que a pluralidade pode se dizer humana e, por isso, política [...]” (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 141, tradução nossa). O segundo aspecto da pluralidade humana, intimamente ligado ao primeiro, é definido pela distinção entre esses mesmos homens que são iguais e que devido a isso possuem a necessidade de agir e discursar pois, se fossem exatamente iguais, o uso de sinais e sons se faria suficiente na comunicação imediata de necessidades.

“[...] a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2010, p. 220).

A pluralidade pura ou a diversidade absoluta dos seres humanos corresponde em parte ao que Arendt compreende por distinção (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 144);

Em sua absoluta diferença, a pessoa não é vista como uma figura humana; é bem mais uma figura do “estrangeiro” assustador, com o qual não temos em comum, o intruso que incomoda e se torna insuportável em mundo já organizado em que ele não está autorizado a participar. O estrangeiro não é aqui aquele que fala outra língua, o que vem de outra parte; ele é outro humano em sua individualidade única e insubstituível, cuja esfera de aparição é em princípio a esfera privada (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 143, tradução nossa)⁷.

A pluralidade abarca a individualidade dos seres humanos, entretanto, no que concerne à pluralidade humana a que Arendt se refere, a igualdade exerce um papel fundamental. Retomando o que afirmara em *A condição humana* sobre o aspecto da igualdade, a saber; que se os seres humanos não fossem iguais não haveria possibilidade de compreenderem-se uns aos outros e nem compreender àqueles que os precederam, pode-se dizer em um primeiro momento que a igualdade assenta-se na compreensão entre sujeitos igualmente dotados de fala. Os seres humanos são igualmente dotados com a possibilidade da comunicação e da possibilidade de compreender uns aos outros. “A igualdade que se desdobra na linguagem consiste no fato de que este se encontra entre outros e que cada um é sujeito falante” (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 151, tradução nossa). Um outro sentido complementar, mas talvez ainda mais importante para a filosofia de Arendt, consiste em que a igualdade possa ser construída politicamente no sentido de que o mundo comum – a esfera pública –, possa abarcar e permitir que seres distintos apareçam. “A pluralidade humana é sempre uma pluralidade de singularidades [...] tomadas em relação de igualdade [...]” (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 157, tradução nossa). Para Arendt, os seres humanos não nascem iguais; a igualdade é pertinente

⁷ Em seu texto, Leibovici e Tassin ressaltam os argumentos de Arendt contidos em *Origens do Totalitarismo* no capítulo “Imperialismo”; sobre a situação dos apátridas e a crítica tecida por ela aos direitos dos homens e aos Estados-nações. “O homem nu não remete à ideia indeterminada de humanidade ou a de semelhante. Ao contrário, escreve Arendt, este perdeu as verdadeiras qualidades que fazem possível outras pessoas o tratarem com um semelhante’. Ser um humano em geral é estar ‘sem uma profissão, sem uma nacionalidade, sem uma opinião, sem atos, pelos quais o identificar ou especificar; é aparecer ‘em sua diferença totalmente óbvia’” (LEIBOVICI, TASSIN, 2016, p. 142-143, tradução nossa).

a uma construção política. Kathlen Luana de Oliveira aponta em outros termos que,

[...] o espaço intersticial é o mundo, um mundo que é construído pelas pessoas que habitam nele. E isso – habitar no mundo – é sempre um estar junto com outras pessoas, esse *viver juntos*, a convivência acontece em atos e palavras. [...] Convivência é quando as pessoas se importam com o pensar, o dizer e agir umas das outras. Mutuamente se escutam, dialogam, opinam, persuadem, consentem, agem em concerto e, até ao se cometer um crime, estabelecem-se leis que punam essas ações (OLIVEIRA, 2011, p.189, grifo da autora).

Devido à interação entre a ação, discurso e pluralidade humana, o ser humano é capaz de distinguir-se com relação aos outros e de exprimir a si próprio. O par discurso e ação são reveladores dos homens, através dele os seres humanos aparecem uns para os outros. Cada homem é singular em sua existência, cada um possui a sua própria opinião e o mundo é o *locus* que permite a apresentação da singularidade. Através da fala e do discurso nos tornamos capazes de expressar nossa própria interioridade, comunicar sentimentos e pensamentos, bem como argumentar acerca de nossas posições. Para que haja compreensão daquilo que é expresso, é preciso que as palavras comuniquem algo. Xarão assevera que, “[...] comunicar quer dizer tornar comum, transmitir algo, que possa ser partilhado tanto por quem fala quanto por quem ouve” (XARÃO, 2000, p. 133).

Arendt argumenta em *A condição humana* que a alteridade é um dos aspectos importantes de nossa pluralidade, todavia, “A distinção humana não é idêntica à alteridade [...]” (ARENDT, 2010, p. 220). A característica da alteridade permite que possamos alcançar definições por meio da distinção, isso significa que somos incapazes de dizer o que algo é sem distingui-lo de alguma outra coisa. Essa capacidade de distinção por parâmetros está presente de forma mais abstrata na multiplicação de objetos inorgânicos, enquanto se encontra de forma nítida em toda vida orgânica que exhibe variações e distinções. Arendt não menciona essa característica com o intuito de discuti-la exaustivamente, mas sim para reforçar a ideia de que os seres humanos são capazes de ir além dessas definições. O ser humano é capaz de exprimir essa distinção pela alteridade, mas ele também é capaz de distinguir a si mesmo e a sua individualidade; somente o ser humano é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa. “No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive tornam-se unicidade [...]” (ARENDT, 2010, p. 220), portanto, torna-se

uma forma única de distinção.

Essa distinção única da qual o seres humanos são capazes pode ser revelada pela ação e pelo discurso. Através do par ação e discurso os homens não permanecem simplesmente apenas distintos, mas distinguem a si próprios, isto é, “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDT, 2010, p. 220). O espaço do aparecimento e da distinção só é edificado através das palavras. E este, o espaço do aparecimento, não é responsável apenas pela distinção humana, mas também pela criação do sentido comum do mundo. O diálogo cria um sentido comum do mundo e da natureza no momento em que possibilita um espaço de aparição onde o que ocorre para os sentidos naturais se manifesta nas palavras. As palavras reúnem e transportam a experiência do mundo tornando-a passível de ser compartilhada. A palavra é aquilo que “[...] acolhe os homens em um espaço onde é usada para desvelar realidades [...]” (XARÃO, 2000, p. 135), isso garante que, apesar de o mundo se apresentar de diferentes formas aos homens, ele pode ser comunicável.

Com igual importância que se atribuí a pluralidade, apresenta-se também a natalidade para Arendt, pois para que o aparecimento se dê dessa forma e, não na mera forma corpórea com que existimos, é necessário que se tenha uma iniciativa, “[...] mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*” (ARENDT, 2010, p. 220). Se o aparecimento depende do agir, o aparecimento é, portanto, responsável por garantir nossa dignidade humana. Uma vida que não está atrelada ao agir e ao discursar não é uma vida estritamente humana, pois não é uma vida vivida entre homens, visto que o aparecimento e a distinção, assim como a construção da identidade, ocorrem quando os indivíduos tomam a iniciativa de se aventurar no espaço público na presença de outros seres humanos, de modo a construir a sua individualidade ao apresentar suas características em relação aos outros através da influência recíproca. Desse modo, uma vida sem o discurso e sem a ação é morta para o mundo, deixando de ser uma vida estritamente humana, pois não é vivida entre os homens (ARENDT, 2010, p. 221), é uma vida a qual não se atribuí nenhum valor, principalmente em tempos sombrios. A natalidade e o poder de iniciar estão intimamente correlacionados.

Arendt não desenvolve o conceito de natalidade de maneira exclusiva em um

texto único ou em uma obra que gire apenas em torno desse conceito. Todavia, a natalidade aparece recorrentemente a partir dos anos 50 em seus principais escritos. Uma importante citação de Agostinho aparece em vários de seus escritos, bem como em *A condição humana*, texto fundamental: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele nada o fosse’)” (ARENDT, 2010, p. 222). Essa ideia de Agostinho é bastante inspiradora para a ideia de natalidade como uma categoria da política para Arendt. A natalidade não se esgota apenas em sua similaridade com a capacidade de trazer novidade ao mundo comparada com o nascimento.

No ensaio *A crise na Educação*, Arendt refere-se à América como local em que a crise na educação se deu de forma mais extrema e tornou-se, portanto um fator político, bem como afirma que a essência da educação seria a natalidade.

O entusiasmo extraordinário pelo que é novo, exibido em quase todos os aspectos da vida diária americana, e a concomitante confiança em uma ‘perfectibilidade ilimitada’ – observada por Tocqueville como o credo do ‘homem sem instrução’ comum, e que como tal precede de quase cem anos o desenvolvimento de outros países do Ocidente –, presumivelmente resultariam de qualquer maneira em uma atenção maior e em maior importância dadas aos recém-chegados por nascimento, isto é, as crianças, as quais, ao terem ultrapassado a infância e estarem prontas pra ingressar na comunidade dos adultos como pessoas jovens, eram [o que] os gregos chamavam simplesmente *óí neói*, os novos. Há o fato adicional, contudo, e que se tornou decisivo para o significado da educação, de que esse *pathos* do novo, embora consideravelmente anterior ao século XVIII, somente se desenvolveu conceitual e politicamente naquele século (ARENDT, 2013a, p. 224-225).

Todavia, Arendt argumenta que o mundo em que as crianças chegam é um mundo velho, e não um mundo novo, isto é, “[...] um mundo preexistente, construído pelos vivos e pelos mortos [...]” (ARENDT, 2013a, p. 226). Segundo a pensadora, a educação se renova por meio do nascimento, isto é, por meio da chegada de novos seres humanos ao mundo. “Esses recém-chegados, além disso, não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser [...]” (ARENDT, 2013a, p. 234). Nesse sentido, a educação em sua relação com o novo se desdobra em dois aspectos para aquele que educa; a criança “[...] é nova em mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação” (ARENDT, 2013a, p. 234-235). O motivo de a criança ser nova reside no fato de ela ter adentrado um mundo já existente e que provavelmente continuará a existir

depois de sua morte.

Os pais humanos, contudo, não apenas trouxeram seus filhos à vida mediante a concepção e o nascimento, mas simultaneamente os introduziram em um mundo. Eles assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e pelo desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo (ARENDT, 2013a, p. 235).

De acordo com Arendt, os novos seres humanos que chegam ao mundo por meio do nascimento não estão familiarizados com o mundo e por isso devem ser introduzidos aos poucos, “[...] deve-se cuidar para que essa coisa nova chegue à fruição em relação ao mundo como ele é” (ARENDT, 2013a, p. 239). Da mesma maneira, deve-se cuidar para que esse novo ser humano se desenvolva livremente, em sua singularidade que possa distingui-lo de todas os seres humanos. Arendt enfatiza que essa responsabilidade não é exclusiva dos educadores, mas sim de todos em razão do mundo e da natalidade. Portanto, o que nos diz respeito é “[...] nossa atitude face ao fato da natalidade: o fato de nós virmos ao mundo constantemente renovado mediante ao nascimento [...]” (ARENDT, 2013a, p. 247).

Assumindo a natalidade como a condição humana que permite a vinda do ser humano a um mundo preexistente, Arendt aponta que a ação possui características análogas com a natalidade. Através de palavras e atos nos inserimos no mundo humano, inserção esta que Arendt compreende ser similar a um nascimento, pois através de palavras e dos atos afirmamos o nosso aparecimento físico – o primeiro nascimento. O aparecimento através de atos e palavras pode até ser estimulado pela presença de outras pessoas, porém jamais é condicionado pela presença de outros. O próprio impulso que nos leva a agir advém do mundo ao nascermos. Em busca dos primeiros termos a darem significado para ação, Arendt expõe que,

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘conduzir’ e finalmente, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (ARENDT, 2010, p. 221-222).

O ser humano estabelece novos nascimentos ao dar início a cada nova ação. Juntamente com o nascimento do homem, foi dado a ele o princípio do começar, o princípio que oferece condições de agir e desencadear novas ações. Assim como a

origem da vida é uma improbabilidade, algo que não se encontra no campo das probabilidades, a capacidade de agir remete ao inesperado, que o homem é capaz de realizar o infinitamente improvável. Portanto, faz parte essencial do início que algo novo suceda. A impresciência está presente em qualquer início ou origem (ARENDT, 2010, p. 222).

Para a filósofa, a ação é efetivação da condição humana da natalidade e do discurso, a efetivação da condição humana da pluralidade. Ação e discurso são inseparáveis, pois viver significa sempre viver entre homens, entre iguais. Em vista disso, quando nos inserimos no mundo, é em um mundo onde outros distintos e iguais já estão necessariamente presentes. Essa inserção só pode acontecer porque a cada nascimento alguém singularmente novo e único é trazido ao mundo (ARENDT, 2010, p. 223). A própria inserção no mundo não é condicionada, não é imposta por qualquer tipo de necessidade. O impulso da ação que advém da natalidade só é possível devido ao fato de que todo agente é portador de liberdade e isso se traduz em afirmar que, assim como o princípio do começar vem ao mundo com o princípio do homem, o princípio da liberdade também o vem (ARENDT, 2010, p. 222). Adiante se relacionará como a noção de os seres humanos serem portadores de liberdade é decisiva para a construção da articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade.

Diante da natalidade e da pluralidade como condições, Arendt concebe que a revelação do quem alguém é está implícita em seus atos e em suas palavras. Distinguir é revelar quem alguém é. O discurso permite que o autor da ação seja identificado e revelado de acordo com a anunciação do que se faz, fez e pretende fazer, sem o discurso a ação perderia o seu caráter revelador e o seu sujeito, de modo a ser um acontecimento inexpressivo. “A ação e o discurso estão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’” (ARENDT, 2010, p. 223). Dizer quem alguém é não significa dizer o que alguém é, mas sim dizer “[...] os dons, qualidades, talentos e defeitos que podem se exibir ou ocultar [...]” (ARENDT, 2010, p. 224). Ação sem discurso não revela um autor e, aquele “quem” realizador de feitos, só é possível de existir se for também um “quem” pronunciador de palavras. O discurso pode desempenhar um papel não muito significativo para as demais atividades da vida ativa, visto que elas podem se efetivar no silêncio, entretanto, para a ação o discurso é essencial. A pensadora

afirma que:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz (ARENDT, 2010, p. 224).

Em contraposição ao que a capacidade de agir revela – o quem; o caráter –, a possibilidade do ocultamento do ser e da identidade se dá no completo silêncio e privacidade. O “quem” capaz de ser desvelado só o é para outras pessoas; a revelação do “quem” só é passível de realização na companhia de outros, companhia que se encontra no domínio público; o “quem” é apreendido pela outra pessoa que testemunha a ação e o discurso daquele que age e, portanto, se revela. Além de inserir no convívio com outros, a “[...] palavra e ação manifestam o ser, que de outra forma permaneceria restrito ao interior de cada um” (SCHIO, 2006, p. 176). Se não houver o desvelamento do autor do ato, a ação perde seu caráter e a sua própria razão de ser, torna-se apenas um feito arbitrário. Arendt enfatiza que o desvelamento de quem alguém é dificilmente pode acontecer caso haja um propósito deliberado de se apresentar ao mundo, na verdade, o “quem” permanece oculto para a própria pessoa (ARENDT, 2010, p. 224). Ainda que não se saiba quem está se revelando, é necessário que se esteja disposto ao desvelamento de alguém quando se está com outras pessoas. “Dada sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (ARENDT, 2010, p. 225). A ação não adquire sentido quando não se tem um “quem” a quem atribuí-la.

Ao caracterizar a ação, Arendt ressalta a possibilidade de compreensão do “quem” e a impossibilidade de definição e filosófica especulação sobre o que é o homem. Para justificar essa distinção, se pode elencar dois argumentos presentes em *A condição humana*. O primeiro argumento diz respeito à expressão verbal que sucede de modo falho ao tentar expressar algo intangível como o “quem”. Nosso vocabulário nos leva a descrever o que alguém é através de induzir o falante a tentativa de descrever o “quem”. A incapacidade verbal se relaciona com o questionamento filosófico sobre a essência humana do “o que” alguém é, visto que as definições do homem são apenas interpretações de suas qualidades semelhantes

com outros indivíduos: para Arendt, a “[...] sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de ‘quem’ ele é” (ARENDT, 2010, p. 227).

O segundo argumento está atrelado ao primeiro, consiste na intangibilidade da essência de uma pessoa. As manifestações desenvolvidas pelo ato e pela fala não proporcionam que o “quem” seja solidificado em palavras, ao contrário, elas são incertas e incapazes de nomeação e manejo. A condição da natalidade e da pluralidade permitem que os seres humanos revelem no mundo quem são de forma livre e espontânea através da ação e da fala e, apesar de visível, a “[...] manifestação de quem o falante é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal [...]” (ARENDT, 2010, p. 226).

2.2.2 O Domínio dos Assuntos Humanos e Suas Fragilidades

A intangibilidade permeia o desvelamento daquele que fala e age e, não faz parte das ações genuínas que se possa manejar os assuntos humanos na tentativa de solidificar em palavras o desvelamento de uma essência humana. Segundo Arendt, a manifestação do “quem” ocorre de maneira incerta, para ilustrar isso, a autora traz como exemplo e semelhança as manifestações dos oráculos, que de acordo com Heráclito, “[...] ‘não revelam nem escondem palavras, apenas sinalizam’” (ARENDT, 2010, p. 227). A incerteza consiste em uma enfática característica dos assuntos humanos, sobretudo de assuntos políticos, ou seja, a incerteza acompanha todos os assuntos que ocorrem diretamente entre os homens.

Ação e discurso são dirigidos para homens, seu conteúdo se fundamenta em questões objetivas do mundo e questões não objetivas - mesmo as questões objetivas podem desvelar o agente -; torna-se conteúdo do discurso e da ação aquilo que interessa aos homens. Para Arendt, o interesse tem o sentido literal do termo, “[...] algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDT, 2010, p. 228). Essa relação entre homens que acontece no espaço físico e mundano juntamente com a ação e o discurso origina outro fenômeno: o espaço-entre constituído por atos e palavras. O discurso e a ação que se volta a esse espaço-entre refere-se, normalmente, a alguma realidade objetiva mundana e dizem respeito a cada grupo de pessoas em particular.

A esse fenômeno intangível, porém real, Arendt intitula de “teia” das relações

humanas. A teia de relações abarca os espaço-entre que surgem, mas ainda assim se vincula ao mundo objetivo. “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 2010, p. 230). Dizendo de outra maneira, uma teia de relações humanas é algo urdido pelos feitos e palavras de inumeráveis pessoas, tanto vivas quanto mortas.

A ação e o discurso sempre se inserem em uma teia de relações já existente, por isso, o desvelamento de um agente e um novo início se dão sempre em teias que já possuíam existência no mundo. No entanto, ao inserirem-se, ação e discurso, iniciam um novo processo e este não pode se manter restrito confiavelmente a apenas duas pessoas, muitos outros processos são afetados quando um novo processo é deflagrado, além daqueles com quem um agente mantém contato direto (ARENDT, 2005, p. 192). Na medida em que adentra esse domínio humano juntamente com o caráter da imprevisibilidade, as consequências de novos inícios são vivenciadas e a ação dificilmente atinge o seu objetivo inicial, visto as inúmeras vontades distintas e intenções conflitantes existentes em uma teia de relações humanas (ARENDT, 2010, p. 230). Mas é por meio dessa inserção que a ação atinge sua realidade e produz *estórias*⁸. Embora cada indivíduo seja o autor de suas próprias ações e o responsável por sua inserção no mundo humano, a sua *estória* de vida só pode ser contada por um narrador/espectador, ou seja, o autor não é o produtor de sua *estória*. De acordo a pensadora, pode-se apontar o sujeito que dá início à *estória*, mas não podemos apontá-lo como autor final, pois a história real não é criada, não é inventada e o único alguém que ela revela é o “quem”. Para que uma

⁸ O termo “estória” é uma forma de grafia arcaica da Língua Portuguesa que se encontra em desuso desde que, em 1943, a Academia de Letras de acordo com a vigência do sistema gráfico eliminou a distinção entre “estória” e “história”. Maria Cristina Müller assevera que as traduções brasileiras utilizam os termos “estória” e “história” para manter a distinção conceitual que Arendt estabelece entre “*story*” e “*history*” (MÜLLER, 2010, p. 80). Nesse sentido, em *A condição humana*, Arendt utiliza o termo “estória” para se referir àquilo que revela o agente como resultado da ação e do discurso, e que pode ser contado sobre ele, distinguindo este termo de “história”. A “Estória” é algo similar a um “produto” da atividade da ação que se desenrola sob o olhar do espectador, é a narração que revela o agente do processo da ação. Cada vida individual pode ser narrada por meio de uma estória com começo e fim, pois por meio do nascimento já começa a emergir a estória de vida. A “história” também resulta da ação, no entanto, ela não possui um começo e um fim definidos como a estória; significa a reunião de estórias e tem a própria estória como condição (ARENDT, 2010, p. 230). A *history* (história) se dá quando a narração de uma *story* (estória) de determinado evento demarcado por um início e um fim pode ser narrada por um historiador, possibilitando a compreensão. Müller ainda afirma que, tão importante quanto saber que certa *story* se dá no seio da história, é saber que a cada *story* determinada, uma nova se inicia, e que a *history* mesma, “[...] abarca vários começos, mas nenhum fim” (MÜLLER, 2010, p. 80).

história seja narrada, Arendt afirma que o autor necessita de coragem⁹ – uma virtude política –, sentimento que o move a abandonar a privacidade de modo a desvelar-se e exhibir-se a si próprio (ARENDT, 2010, p. 233).

Arendt concebe a ação como a atividade que pressupõe a presença de semelhantes, não há capacidade de agir no isolamento, logo, a presença de outros é obrigatória e isso requer que ação e discurso estejam constantemente circundados pelas teias de relações humanas de outros homens. Esquemáticamente falando, a ação pode ser explicada através de dois momentos: o começo, feito por um só indivíduo, e a realização, que depende da adesão de outros indivíduos que se associam para conduzir, levar a cabo a ação. Nesse sentido, existe um elemento na natalidade que é sozinho, isto é, “eu nasci”; uma pessoa pode ser identificada como autor dos feitos¹⁰. A filósofa recorre a conceitos de duas diferentes línguas para explicitar essas duas fases:

Aos dois verbos gregos *archein* (‘começar’, ‘liderar’ e, finalmente, ‘governar’) e *pratein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘pôr em movimento’, ‘liderar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’) (ARENDT, 2010, p. 236).

Dar início a uma ação é análogo ao ato de governar e cabe ao governante a força que impulsiona a ação e a força para arcar com as consequências ilimitadas que a ação venha a produzir. Embora claras em suas raízes, ambas as palavras que designavam a segunda parte da ação passaram a designar a ação como um todo; *archein* tornou-se o mero governar ou liderar, enquanto *agere* resumiu-se ao liderar. Para Arendt, isso demonstra como tudo se resumiu ao governo; a função de dar ordens passou a ser prerrogativa do governante, enquanto a função de executar tais ordens passou a ser o dever dos súditos, distorcendo dessa maneira a função do

⁹ Arendt insere a figura do herói para melhor exemplificar a virtude da coragem. De acordo com ela, só podemos saber do *quem*, se também conhecermos a estória da qual esse *quem* é o herói, isso explica porque conhecemos muito melhor quem foi Sócrates do que quem foi Platão ou Aristóteles. “O herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra ‘herói’ não era mais do que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma história própria” (ARENDT, 2010, p. 233).

¹⁰ Esse elemento da natalidade significa apenas começar sozinho e não estar isolado da presença de outros. Quando a prerrogativa de governar passou a ser dar ordens, o governante se encontra só, “[...] isolado contra os demais por sua força [...]. Contudo, a força do iniciador e líder mostra-se apenas em sua iniciativa e nos riscos que assume, não na efetiva realização” (ARENDT, 2010, p. 237).

agente que lidera uma ação, bem como a própria ação, moldando-a segundo as características da atividade da fabricação (ARENDT, 2010, p. 237).

Entretanto, Arendt concebe que o ator nunca se traduz em um simples agente. “Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes” (ARENDT, 2010, p. 238). Ou seja, o ator não é apenas agente, ele é também paciente. A ação se realiza de forma ilimitada devido à pluralidade e às teias de relações humanas que possuem interesses e vontades diversos, conflitantes; a ação se dirige a seres capacitados para produzir suas próprias ações e reações como uma resposta a ações de outros; e isso tudo cria novas ações. Todo novo processo é causa de novos processos imprevisíveis e essa ilimitabilidade dos atos é inevitável, independente do tamanho da ação realizada. Sônia Maria Schio enfatiza que “[...] a confluência das diversas ações forma os assuntos humanos, conhecidos em seu ponto de partida, mas imprevisíveis, e até inesperados quanto ao seu final” (SCHIO, 2006, p. 170). A ilimitabilidade não é uma propriedade apenas da ação política; ação e reação não se restringem absolutamente mesmo que aconteça apenas entre duas pessoas, qualquer ato que pareça de tamanho insignificante ou uma única palavra portam a ilimitabilidade e podem alterar toda uma teia ou grupo. Ao agir nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo e isso explica a fragilidade e a falta de confiabilidade nos assuntos humanos.

Além disso, seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras. [...] A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro dos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, como a tentação política por excelência é realmente a *hubris* (como sabiam tão bem os gregos, com sua grande experiência com as potencialidades da ação), e não a vontade de poder, como somos inclinados a acreditar (ARENDT, 2010, p. 238-239).

Cerceando o espaço da aparência em que as ações podem se efetivar, existem limitações e fronteiras; como leis e afins, estas criam uma estrutura para o domínio dos assuntos humanos, entretanto, não são plenamente resistentes contra a ilimitabilidade. São ainda totalmente ineficazes em relação a uma outra característica da ação; a imprevisibilidade, que se relaciona intimamente com o seu

poder de desvelamento. Como mencionado anteriormente, ao revelar o “quem”, aquele que age não conhece aquilo que revela e por isso não há como se ter previsão daquilo que seu ato irá produzir. Aquilo que decorre da atividade da ação é imerso em uma teia de relações humanas, isso significa que ao dar início a uma ação não se pode prever nem controlar o que vai desencadear do próprio ato e também aquilo que vai ser gerado no contato com outras ações. Cada nova ação deflagra outros processos ao entrar em contato com uma teia de relações já existente, que por sua vez, vão afetar outros processos sem nenhum tipo de previsão. Por esse motivo, a ação produz estórias com ou sem intenção (ARENDT, 2005, p. 192).

Desta maneira, Arendt afirma que o pleno significado da ação só pode ser acessado pelo contador de estórias, ou seja, por quem observa o processo da ação terminado, pois os participantes de uma estória não têm pleno conhecimento do que realmente acontece, enquanto o espectador, com seu olhar retrospectivo, consegue visualizar e, de certa forma, compreender melhor os fatos. Não a natureza humana, “[...] nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória” (ARENDT, 2010, p. 242).

O “quem” revelado só se torna tangível após o fim da vida do indivíduo, passando a existir através da estória deixada para trás em forma de essência reconhecível. Nesse sentido, Jerome Konh salienta que,

[...] a maioria e possivelmente os únicos e confiáveis guardiões dos fatos e eventos desse mundo não são aqueles que os encenam, mas os espectadores, com certeza os poetas e, também os historiadores e todos os que os julgam. Que os seres humanos nasceram para a liberdade significa que suas ações estão sujeitas a estórias, que por si só dão medida de sua contingência, espontaneidade e imprevisibilidade (KOHN, 2002, p.117, tradução nossa).

O ator tem de possuir desejo de autodesvelamento suficientemente grande para transcender a própria vida e agir de modo que suas ações adquiram fama imortal. Entretanto, esse eu a ser revelado se mantém oculto para aquele que age, sendo percebido e narrado pelo contador de histórias, aquele que observa. Arendt assume que esse conceito de ação é altamente individualista, pois visa o desvelamento do eu, a exibição de si mesmo, como o era na Grécia (ARENDT, 2010, p. 243).

Arendt concebe que a incerteza seja a propriedade mais decisiva para o caráter dos assuntos humanos do que a própria fragilidade, justamente devido ao fato de que a ação desencadeia processos dos quais não se pode saber nada ao certo, ou seja, os resultados das ações são imprevisíveis. Em conexão com o desencadeamento de novos processos pela ação encontra-se outra característica da atividade da ação; a irreversibilidade do processo. As consequências de um ato não podem ser previstas e não podem ser desfeitas, não há autor que possa destruir ou desfazer o que fez, mesmo que as consequências dos atos sejam desastrosas. Os seres humanos são capazes de destruir coisas que são produzidas por suas mãos, mas não são capazes de desfazer um ato iniciado, pois o processo dos atos são irreversíveis e podem perdurar por um longo tempo. Isso significa que não se pode desfazer o que um único indivíduo desencadeia e nem mesmo aquilo que é gerado no contato com outras ações (ARENDT, 2005, p. 193). A irreversibilidade e a imprevisibilidade estão intimamente ligadas, isto é, a incapacidade de se desfazer “[...] o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos” (ARENDT, 2010, p. 290).

De acordo com Arendt, a justificação do porquê da imprevisibilidade e da irreversibilidade dos assuntos humanos reside no fato de que a ação não possui fim. A força do processo que se cria através do desencadeamento de um ato não se esvai em apenas um ato; existe a possibilidade de que essa força cresça através das consequências do primeiro ato. O que sobrevive no domínio dos assuntos humanos consiste nesses processos desencadeados e que são, eles mesmos, de perduração ilimitada, “[...] tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a perduração da própria humanidade” (ARENDT, 2010, p. 290-291). Arendt assevera que é impossível que os seres humanos suportem os ônus da atividade da ação no tempo, e se assim o fosse, isso seria motivo de grande orgulho.

2.2.3 A Busca Pela Certeza e os Remédios da Ação

Apesar das distinções entre as atividades da vida ativa, a tradição é permeada por tentativas de substituição de uma atividade por outra. Devido à futilidade da ação e às suas frustrações, – a imprevisibilidade dos resultados, a

irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores antes que o processo termine –, os homens são tomados pelo desejo de fugir da fragilidade dos assuntos humanos. Em meio a tentativa de fuga, os homens buscam substituir os acidentes da ação por algo que possam dominar do início ao fim. “De modo geral, redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação em uma atividade em que um homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim” (ARENDT, 2010, p. 275). Isso ocorre, por exemplo, quando se busca a monarquia como forma de governo em detrimento da democracia. Ao governo se atribui a execução de ordens e consequentemente se exclui a ação, tornando a política algo meramente espelhado na fabricação de acordo com o saber e o executar com o objetivo de conquistar solidez para o domínio dos assuntos humanos. Arendt entende que isso significa uma tentativa de substituir uma atividade humana por outra; a ação pela fabricação. A autora ainda identifica que os argumentos contra a democracia contém exatamente esse tipo de tentativa de substituição e, ainda que sejam argumentos razoáveis e plausíveis, estes transfiguram-se em argumentos que se encontram em fundamental oposição em relação aos elementos essenciais da política.

Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Consequentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público (ARENDT, 2010, p. 275).

A fragilidade e a futilidade dos assuntos humanos estão diretamente ligadas à condição humana da pluralidade da qual, desde Platão, os seres humanos procuram esquivar-se. Segundo Arendt, poderíamos, de modo geral, interpretar grande parte da filosofia política que dispomos como “[...] uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política [...]” (ARENDT, 2010, p. 277), para o sólido mundo da quietude e da ordem. A característica fundamental dessas tentativas se condensa no conceito de governo pelo qual só se poderia conceber legítima e politicamente a convivência de inúmeros seres humanos por meio da estrutura hierárquica de mando e obediência. O que unifica essas tentativas em Platão e Aristóteles, por exemplo, não reside no desprezo pelos homens a serem governados, mas sim na desconfiança para com a atividade da ação que dá vasão à procura por sua substituição, para que se possa

enfim, voltar para a privacidade e quietude (ARENDT, 2010, p. 277).

Para Arendt, “A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio de atingir um fim supostamente ‘superior’ [...] são tão antigas quanto a tradição da filosofia” (ARENDT, 2010, p. 286). Mesmo se deparando com uma tradição filosófica permeada por tentativas de substituição da atividade da ação pela obra, Arendt demonstra que o caráter da ação não abarca a capacidade de desfazer ou de controlar seguramente os atos humanos e que, entretanto, as fragilidades da ação são remediáveis.

Arendt propõe dois “remédios” às fragilidades decorrentes do processo da ação, estes são alguns recursos disponíveis para minimizar as características da ação – imprevisibilidade dos resultados e irreversibilidade do processo. Tais vicissitudes provêm da própria capacidade humana de agir, em outros termos, de sua própria potencialidade, não de qualquer outra atividade humana ou faculdade. A redenção da irreversibilidade da ação, incapacidade de desfazer o ato, consiste na faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade da ação, incapacidade de se prever o futuro, consiste na faculdade de prometer e cumprir promessas.

As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmoques sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através das promessas, serve para instaurar o futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens (ARENDT, 2010, p. 295).

O perdão age como uma forma de liberação das consequências da ação e visa que não se fique estagnado nas consequências, assim, ele funciona como um retorno ao passado, já que não é possível desmanchar o que foi feito, é “[...] preciso encerrar a cadeia de acontecimentos iniciada pela ação incorreta [...]” (SCHIO, 2006, p. 171). A promessa faz com que a identidade de quem age seja conservada dos equívocos e contradições, pois ao aparecer no domínio público, nossa identidade se confirma entre aquilo que prometemos e cumprimos. Ambas as vicissitudes se associam a condição humana da pluralidade, dependem do estar entre homens para adquirir realidade e significado. Na política, estas faculdades desempenham o papel de princípios orientadores; um tipo de código moral que leva em consideração a existência e a presença de outras pessoas. Portanto, assim como a própria atividade

da ação, essas faculdades correspondem intimamente à condição humana da pluralidade (ARENDT, 2010, p. 296).

Arendt atribui a descoberta do perdão à figura de Jesus de Nazaré e, mesmo que ele o tenha descoberto em meio a uma conjuntura religiosa, não significa que não se deva valorizá-la. De acordo com ela, no domínio dos assuntos humanos, Jesus de Nazaré experienciou a política autenticamente e inseriu a noção de que não é somente Deus que possui o poder de perdoar, mas sim que todos os homens estão imbuídos deste poder e o devem praticar justamente pelo fato de não saberem o que estão fazendo¹¹. Os homens só podem ser livres quando são desobrigados do que fazem, quando o são, eles podem mudar suas ideias e recomeçar novamente.

O que foi feito é irreversível. Nesse sentido, Arendt fundamenta a importância da faculdade de perdoar na esfera pública. Perdoar não significa esquecer o que foi feito, ignorar ou se conformar com os acontecimentos, não é uma atividade sem reflexão. Diferenciando-se do compreender, o perdoar também está vinculado com o lidar com a realidade, em meio à impossibilidade de reverter a ação (OLIVEIRA, 2011, p. 210).

O perdão não funciona como uma espécie de reação, ele não pode ser previsto, carrega consigo a imprevisibilidade da ação, ao contrário da vingança como uma possível reação que pode ser previamente calculada. O perdão reside em uma nova ação, pois “[...] age de novo e inesperadamente, sem ser condicionado pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDT, 2010, p. 300).

Aqui a liberdade é aplicada em seu sentido de libertação, pois Jesus de Nazaré a menciona em seus ensinamentos sobre o perdão como libertação da vingança, visto que a vingança pode aprisionar ambos; o agente e o paciente. O ato de perdoar leva em consideração o indivíduo que comete o equívoco e é capaz de pôr um fim a ação, não através do esquecimento ou da extinção, mas através da anulação da culpa. “Também no perdão as pessoas dependem umas das outras, não há como se autoperdoar” (OLIVEIRA, 2011, p. 211). Segundo Arendt, o perdão

¹¹ Arendt faz ressalva aos raros casos extremos do crime e do mal voluntário de acordo com a figura de Jesus de Nazaré. “O motivo da insistência sobre um dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’, e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal voluntário, pois do contrário não teria sido necessário ensinar que, ‘se ele te ofender sete vezes no dia, e sete vezes no dia retornar a ti, dizendo ‘me arrependo’, tu o perdoarás’. O crime e o mal voluntário são raros, mais raros talvez que as boas ações; segundo Jesus, Deus se encarregará deles no Juízo Final, que nenhum papel desempenha na vida terrena e tampouco se caracteriza pelo perdão, mas pela justa retribuição (*apodounai*)” (ARENDT, 2010, p. 299).

e a ação encontram-se “[...] tão intimamente ligados quanto destruir e produzir resulte daquele aspecto do perdão no qual a ação de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito” (ARENDT, 2010, p. 301). O perdão pode estabelecer relações e estas são de cunho pessoal, de modo que “[...] o *que* foi feito só é perdoado em consideração a *quem* o fez” (ARENDT, 2010, p. 301, grifo da autora).

Por outro lado, Arendt concebe a punição como uma alternativa do perdão no domínio dos assuntos humanos, já que os dois dispositivos pretendem dar um fim a um processo que poderia se seguir infinitamente. Desse modo é assaz significativo “[...] um elemento estrutural do domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável [...]” (ARENDT, 2010, p. 301).

Em contraposição ao perdão, a promessa como remediadora da imprevisibilidade humana sempre esteve presente na tradição político-filosófica, verifica-se sua presença nos antigos acordos e tratados romanos, nas alianças bíblicas, por exemplo, e também nas várias teorias contratuais. O fato é que a promessa sempre foi central no pensamento político. A promessa atua trazendo garantia para a inconfiabilidade de homens que não podem assegurar aquilo que são no presente e nem o que serão futuramente, e concomitante a isso, alcança certa garantia para a impossibilidade de se prever as consequências dos atos que se inserem nas teias de relações humanas.

A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos (ARENDT, 2010, p. 304).

Nesse sentido, Schio afirma que a promessa “[...] origina-se da liberdade individual em meio a outras liberdades” (SCHIO, 2006, p. 171), isso significa que para viver conjuntamente, a instabilidade e a insegurança precisam ser superadas para que os seres humanos possam agir tranquilamente. Portanto, a função da faculdade de prometer reside na dominação de ambas obscuridades dos assuntos humanos – inconfiabilidade dos homens e impossibilidade de se prever as

consequências. Para Arendt, a faculdade de prometer está em correspondência com a existência de uma liberdade que foi dada aos humanos sob uma condição de não soberania e, desta forma, a promessa consiste em ser a única alternativa a uma supremacia que se baseia na dominação de si-mesmo e no governo dos outros, mantendo então intactas a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens. A promessa é capaz de instaurar algumas ilhas de previsibilidade e erigir alguns marcos de confiabilidade (ARENDT, 2010, p. 304-305).

A ação se redime a partir de si própria, em suas potencialidades. Sem sermos perdoados, provavelmente estaríamos confinados a um único ato, permanecendo vítimas de suas consequências por tempo indeterminado ou, sem sermos obrigados a cumprir promessas, seríamos incapazes de atingir um grau de identidade e continuidade significativo, a ponto de construir um “quem”, uma identidade subjetiva; “[...] cada um de nós estaria condenado a vagar desamparado e sem direção na escuridão de seu próprio coração solitário, enredado em suas contradições e equívocos e em seus humores sempre em mudança” (ARENDT, 2005a, p. 194).

O perdão e a promessa são mecanismos da atividade da ação, contidos na faculdade de iniciar processos novos. Esse poder iniciar, condicionado pela natalidade está impreterivelmente vinculado à liberdade. A vida – lapso de tempo entre o nascimento e a morte – foi dada ao homem sob a condição da mortalidade, porém, Arendt explicita que os homens não nasceram para morrer, mas sim, para começar algo novo. Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo, a capacidade de iniciar algo novo com um segundo nascimento e isso significa dizer que, com a criação do homem, o princípio da liberdade foi criado.

A liberdade como princípio criado junto à ação e como princípio da ação, exige independência. Mas a liberdade não é apenas estar desimpedido. A independência “[...] é pensar por si mesmo, levando em conta as opiniões dos outros, sem submeter-se a elas [...]” (SCHIO, 2006, p. 154). Deste modo, a liberdade só é vivenciada na ação. A liberdade é a possibilidade de trazer algo novo por meio da ação, independentemente de algum motivo necessário. Sua manifestação se dá no ato praticado. Ser livre e agir estão unidos de forma indissolúvel. Para Arendt, o “milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente” (ARENDT, 2010, p. 308). Vanessa Sievers de Almeida assevera que Arendt “[...] afirma com convicção que a natalidade é o pressuposto

ontológico [...] que possibilita a ação” (ALMEIDA, 2011, p. 125). Isso não parece significar que, da capacidade de agir que pressupõe a liberdade, sempre decorra feitos positivos.

Apostar nos seres humanos e em sua capacidade de fazer o inesperado é arriscado. Condena-nos a esperar o desconhecido, e, ao irromper o novo, não sabemos quais serão suas consequências. Assim, o dom da liberdade é também uma ameaça: seu desfecho pode ser adverso e seus desdobramentos estão fora de controle (ALMEIDA, 2011, p. 130).

Em suma, se pode conceber que a proposta de encontrar a articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade envolve a interligação entre a dimensão interior e a dimensão ativa, visto que a atividade da ação pertence ao modo de vida ativo e a atividade do querer pertence ao modo de vida contemplativo. A atividade da ação corresponde às características humanas da natalidade e da pluralidade, ou seja, ao fato que os seres humanos chegam ao mundo por meio do nascimento e por isso são dotados com o poder de agir livremente – iniciar –, bem como se inserem em mundo em que outros iguais e distintos também estão presentes. A construção da própria realidade depende da inserção humana e um mundo comum – esfera pública –, na medida em que ser e aparecer coincidem. É por meio do par ação e fala, assim como pelas condições da natalidade e da pluralidade que os indivíduos constroem sua identidade no mundo público e revelam quem são. A noção de articulação é proposta na medida em que a vontade pode ser dotada de alguma relação com essa concepção de ação. Entretanto, antes de evidenciar essa articulação se faz necessário compreender os próprios objetos de investigação, isto é, a liberdade da ação e a liberdade da vontade. Portanto, o próximo capítulo visa examinar o que é a liberdade e como esta faz parte dos aspectos da construção da política.

3 A LIBERDADE DA ESPONTANEIDADE E A CONSTRUÇÃO POLÍTICA

3.1 LIBERDADE E POLÍTICA

3.1.1 A Experiência Política da *Pólis*

Até o momento, preocupou-se em apresentar a atividade da ação e a sua inerência à condição humana; especificamente como atividade da vida ativa que se desenvolve diretamente no mundo. Nesse contexto a liberdade se apresentou como potência do agente manifestando-se no ato praticado. Também se pode enxergar que Arendt concebe a política como um espaço construído entre os homens quando esses agem em comum no espaço público do mundo, ou seja, a política pode ser vislumbrada quando do exercício da atividade da ação. Ainda que a questão da liberdade e da política tenham sido mencionadas, nos detivemos com maior ênfase na atividade da ação. Para que se compreenda a liberdade é necessário que se compreenda não só a atividade da ação, mas também a relação de identidade construída entre os conceitos de ação, liberdade e política. As questões que surgem a partir disso se dão da seguinte forma: pode-se dizer que tais conceitos são idênticos? A liberdade se manifesta exclusivamente no espaço público? Se a política é construída no espaço público, então qual é o sentido da política para Hannah Arendt? De antemão, já se tem em conta que se está abordando uma filosofia que compatibiliza a liberdade e a política. Arendt está se referindo à fenômenos cujo a realidade é por ela identificada e, nesse sentido, a *pólis* grega é uma das principais referências de liberdade e política.

Para Arendt, a *pólis* é o melhor exemplo de experiência política que se pode elencar, porém, o modelo da *pólis* não funciona como um paradigma. No texto *O que é liberdade?*, a autora afirma que a menção às experiências da Antiguidade, em especial as experiências gregas e romanas, se dão “[...] pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade ao seu âmbito” (ARENDT, 2013e, p. 201). A *pólis* é um dos exemplos mais significativos porque ela não é simplesmente uma cidade-Estado em sua determinada localização. Na *pólis* grega, era clara a divisão entre o domínio público e o domínio privado, entre aquilo que devia ser mantido em âmbito privado e aquilo que devia ser levado ao conhecimento

público.

A fundação da *pólis* foi a forma construída pelos gregos para curar a futilidade da ação; foi “O remédio grego original e pré-filosófico para essa fragilidade foi a fundação da *pólis*” (ARENDT, 2010, p. 245). Utilizando-se de palavras os homens se reuniam na *ágora* em busca de garantir a singularidade própria de cada um. Vale ressaltar que a *pólis* era destinada aos homens livres, aqueles que não eram escravos e nem se sujeitavam aos trabalhos impostos pelas necessidades da vida. Além de não ser uma simples cidade-Estado, a *pólis* grega é considerada um modelo de local em que se partilhavam atos e palavras; sua fundação se justificava na convivência entre homens. Por isso, Arendt concebe uma dupla função para a *pólis*. A *pólis* permitia que cidadãos livres se distinguissem e era a testemunha dos grandes feitos, assim como atribuía permanência aos atos e palavras dos homens e lhes dava a possibilidade de garantir a fama imortal através dos mesmos. A futilidade da ação era remediada na medida em que seus feitos podiam ser lembrados por muitos (ARENDT, 2010, p. 246). A *pólis* permitiu que os atos e palavras dos homens livres se tornassem grandes feitos corriqueiros.

Em outras palavras, a convivência dos homens nos moldes da *pólis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem, os efeitos e as estórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis. A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível –, é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* só podiam assistir à curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de ‘outros do mesmo ofício’ para apresentá-los aos que estavam presentes (ARENDT, 2010, p. 247).

A cidade-Estado não é a *pólis* em seus limites físicos. Para os gregos nem mesmo as leis eram resultados da ação, pois elas resultavam da fabricação e funcionavam tal como funcionavam os muros erigidos por um construtor; “[...] as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas um produto da fabricação” (ARENDT, 2010, p. 243). A *pólis* é aquilo que resulta da organização da ação e do discurso como verdadeiro espaço entre as pessoas que vivem juntas, espaço este que possui a mesma realidade em qualquer outro local

físico. A esse espaço em que os indivíduos aparecem uns aos outros, como já vimos, Arendt denomina espaço da aparência. Os atos e palavras compartilhados criam também o domínio político, portanto, este reside na consequência da ação em conjunto e, a ação é a atividade que exerce o papel mais preponderante nesse espaço.

A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso (ARENDT, 2010, p. 247).

De acordo com Arendt, o espaço da aparência existe em potência nas localizações em que as pessoas se reúnam, entretanto, ele não existe necessariamente quando as pessoas se reúnem, pois ele deixa de existir quando as atividades que o constroem são suspensas assim como quando se exauri a companhia entre as pessoas. Este espaço precede as organizações formais do domínio público e todas as formas de governo. Na verdade, as pessoas só se organizam politicamente devido ao fato de criarem esse espaço entre elas. Nesse sentido, assim como na *pólis*, constituir leis não era um ato político, a política não encontra-se nas instituições do Estado. Isto é, ainda que o Estado represente os interesses dos cidadãos não significa que ele detenha ou promova a política, pois ela é gerada quando as pessoas se reúnem ou se juntam em teias de relações através da capacidade de agir e trazer o novo ao mundo.

É claro para Arendt que o espaço da política não tem existência a todo momento, na verdade, se nos voltarmos para nossa realidade atual, não seria errado inferir que esse espaço quase nunca existe. Assim como esse espaço não existia para os escravos, bárbaros, estrangeiros, ou seja, para todos aqueles que não eram livres na Antiguidade, também não existia para os trabalhadores e artesões antes da idade moderna ou para os empregados e homens de negócios na atualidade (ARENDT, 2010, p. 248). E aqui se restringe aos exemplos da própria Arendt, visto que se poderia mencionar uma série de pessoas, que se identificam em grupos ou não, dotadas do poder de agir, e que são excluídas do espaço público. Também é claro para Arendt que ninguém possa viver permanentemente nesse espaço, porém ser privado dele é privar-se não só do aparecimento individual, mas também ser

privado da realidade. O fato é que a experiência política da *pólis* demonstra a antiga estima pela política. Para os antigos, a ação e o discurso não eram meramente fúteis, ainda que deles não resultassem produtos finais, era deles que provinha a realidade do mundo; constituída de seres distintos e únicos se associavam construindo um mundo comum a todos.

A *pólis* não foi, obviamente, a única organização em prol da convivência humana. Todavia, ela é a primeira organização da história humana em que a coisa política surgiu e é idêntica à liberdade. Como organização de convívio humano, a *pólis* foi exemplarmente determinante e decisiva para aquilo que atualmente entendemos por política, inclusive para os termos que usamos para designá-la (ARENDT, 2013c, p. 45). O que distingue a *pólis* de outras formas de convívio humano era a liberdade, e isso era algo conhecido pelos gregos. A política não era um meio de garantir a liberdade, “Ser-livre e viver-numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (ARENDT, 2013c, p. 47). Num certo sentido, porque para ser livre era necessário se encontrar antes na situação de um cidadão grego, ou seja, devia ser livre e, desse modo, não estar subordinado a nenhuma necessidade ou coação, todos deviam se encontrar nessa mesma situação, assim a política, nesse sentido grego

[...] está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais (ARENDT, 2013c, p. 48).

Para Arendt, isso significa que o objetivo da política não era pura e simplesmente o alcance da liberdade, “[...] mas sim a libertação pré-política para a liberdade da *pólis*” (ARENDT, 2013c, p. 48). Portanto, Arendt ressalta que a política não era exatamente um objetivo nesse contexto, o seu sentido residia em os homens terem relações entre si em liberdade, sem nenhum tipo de coação, domínio ou força para que posteriormente se alcançasse então o objetivo, o sentido positivo da liberdade. Além do pressuposto da *isonomia*, entendido não simplesmente como igualdade de todos perante as leis, mas como o direito de todos à atividade política, diferente da ideia de justiça, também era decisivo na sociedade grega que a liberdade política fosse vinculada espacialmente. Deixar a *pólis* significava deixar a companhia de seus iguais, logo se perdia o único espaço em que se podia ser

realmente livre e coincidentemente, a coisa política também se exauria.

Em contraposição à ideia de política como uma necessidade, a política não era necessária nem mesmo como uma instituição, ela só surgia quando as necessidades cessavam. Arendt entende que a política não é necessária de modo absoluto, ou seja, não é necessária no sentido de ser uma necessidade natural do ser humano e nem mesmo no sentido de ser uma instituição indispensável para os seres humanos (ARENDT, 2013c, p. 50). Mais do que a liberdade de ir e vir, a liberdade dos antigos era possibilitada pelo distanciamento de todas as obrigações do âmbito privado, incluindo a casa e a família sobre a qual possuíam domínio, ainda que o dominar não fizesse parte da liberdade, era em função dele que podiam abandonar suas casas e arriscar suas vidas. A política só surge quando não há nenhuma necessidade como em poucos e decisivos momentos da história, assim como primariamente se deu na *pólis*, e o seu surgimento não dá necessariamente vasão à construção de uma outra *pólis* histórica.

Segundo Arendt, a ideia de a política ter algo em comum com a liberdade perdurou por milênios após seu nascimento na *pólis*, transformando-se de forma enriquecedora ao longo dos anos. Originalmente na *pólis*, liberdade continha a possibilidade de ir e vir sem nenhum impedimento, de não haver nenhum tipo de obrigação ou coação, mas para além disso, continha também a possibilidade de distanciar-se de sua própria casa ou família, e aventurar-se na distância do local de onde provinha todo o aparato legado a satisfazer suas necessidades físicas. “Portanto, só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida [...]” (ARENDT, 2013c, p. 53).

De acordo com Arendt, a ideia de expor-se ao risco nunca desapareceu de nossa consciência. A coragem é um dos princípios da política e concomitantemente, uma virtude política que permite o distanciamento da existência privada a fim de chegar no mundo público e político, espaço palpável que possa sobreviver aos feitos e aos autores memoráveis. Arendt cita o poema de Homero ao elencar as características gregas de liberdade. Com Homero não ocorre separação entre agir e falar, na medida em que um autor de grandes feitos deve ser também um orador de grandes palavras, não porque as grandes palavras devem acompanhar os grandes feitos, mas sim porque os feitos seriam esquecidos pelo fato de o próprio falar ser uma espécie de ação. A ação e a fala se realizam em um espaço público de aventura que perde a existência quando a aventura chega ao fim. Em Homero, isso

significa que o acampamento do exército se desfez e que os heróis – os homens livres – retornaram às suas casas. Sendo assim, como se eterniza ou se dá durabilidade a esse espaço público?

Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes memoráveis dos autores, e possa ser transmitido à posteridade na sequência das gerações. Essa cidade a oferecer aos homens mortais e a seus feitos e palavras passageiros um lugar duradouro constitui a *pólis* – que é política e, desse modo, diferente de outros povoamentos (para os quais os gregos tinham uma palavra específica), porque originalmente só foi construída em torno do espaço público, em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora (ARENDT, 2013c, p. 54).

O surgimento da *pólis* pode ser entendido como uma resposta às experiências gregas dos homens livres que aventuraram-se entre os iguais. Arendt compreende isso em dois sentidos, um negativo e outro positivo. O primeiro sentido se dá através da necessidade de fundar a *pólis* para resguardar a grandeza do falar e do agir humano de forma mais segura que a memória que o poeta podia assegurar no poema. O segundo sentido Arendt atribui a Platão quando este afirma que o nascimento da *pólis* se deu através dos acontecimentos das guerras e em outros feitos que já eram estes oriundos das próprias atividades políticas e de sua grandeza (ARENDT, 2013c, p. 55).

A política e a liberdade eram evidentes na *pólis* e se deve a importância que é atribuída até hoje à essas noções à *pólis* grega. Retomar o antigo sentido grego nos proporciona vislumbrar experiências bastantes distintas com as quais nos deparamos em nossa contemporaneidade. A questão sobre o sentido da política possui uma imensa relevância e emergência para a filosofia de Arendt, principalmente devido aos problemas que surgiram no século XX. Entretanto, “A pergunta sobre o sentido da política e a desconfiança em relação à política são muito antigas, tão antigas quanto a tradição da filosofia política” (ARENDT, 2013c, p. 45). Tais questões, segundo Arendt, nos levam a Platão e talvez até mesmo a Parmênides; e elas surgiram das experiências vividas com a própria *pólis* (ARENDT, 2013c, p. 45).

3.1.2 O Sentido da Política

Certamente não se deixará de mencionar a atividade da ação e a *pólis* grega; o que foi colocado até agora sobre o conceito de ação e sobre a ideia da *pólis* não esgotou totalmente o sentido atribuído a eles, pois o conceito de ação e a experiência política da *pólis* complementam juntamente com a ideia de política a construção da filosofia arendtiana acerca da liberdade e são de extrema importância para a presente pesquisa. Portanto, tais conceitos e ideias continuarão a ser mencionadas no decorrer das próximas sessões. Arendt encontra na *pólis* grega os fundamentos da política, mas o que a conduz até a Grécia não reside em uma saudosa lembrança daquilo que não se viveu, mas sim as questões consideravelmente urgentes que a conjuntura de seu século proporcionaram. A pensadora questiona qual o sentido da política em sua contemporaneidade de modo que essa questão torna-se a norteadora de alguns de seus importantes textos como o artigo *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?* e os fragmentos reunidos no texto *O que é política?*.

No primeiro texto Arendt evidencia como a pergunta sobre o sentido da política pode se colocar de maneira tão radical que se passe a indagar não apenas sobre a definição do sentido da política, mas sim sobre a possibilidade de ainda haver algum sentido para a política. Já de antemão, no início do texto, talvez até ironicamente, Arendt deixa claro que a resposta para a pergunta acerca do sentido da política é tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia imaginar que qualquer outra resposta que se apresente seria desnecessária; o sentido da política é a liberdade (ARENDT, 1993, p. 117). Contudo, se olharmos superficialmente para aquilo que enxergamos hoje como política, provavelmente não a conceberemos como liberdade. Se nos voltarmos para as experiências políticas que se destacam entre as mais recentes, provavelmente não nos deparemos com nenhum resquício de liberdade. A resposta consiste em ser simples porque ela é tão antiga quanto a existência da esfera pública, mas não é uma resposta mais antiga que a questão, pois esta surgiu motivada por desconfianças. Portanto, a resposta já não é mais conclusiva em si mesma. Arendt volta seu olhar para as reais e mais recentes experiências políticas de sua época e questiona se é possível que haja algum sentido para a política. Arendt explica que a radicalidade da pergunta se dá devido às experiências desastrosas vivenciadas no século XX que se dividem em dois

elementos centrais.

Em primeiro lugar se tem a experiência com as formas totalitárias de Estado que subjugaram toda e qualquer vida humana, politizando-as e levando a se resultar disso “[...] o fato de nelas não haver mais liberdade alguma” (ARENDT, 1993, p. 117). Das condições caracteristicamente modernas das formas de governo totalitárias desponta a questão da compatibilidade entre política e liberdade, ou seja, se a linha que as separa não se dá de forma tão evidente a ponto de a liberdade só existir exatamente onde não há política; se uma não começa onde a outra termina. Seria de se imaginar que vivemos em um mundo tão distinto da evidência entre liberdade e política – Antiguidade, que as condições modernas exijam que a liberdade e a política sejam separadas uma da outra (ARENDT, 1993, p. 118). O segundo elemento, tão importante quanto o primeiro, demonstra a necessidade de que a pergunta seja colocada dessa forma diante das possibilidades de aniquilação surgidas também das condições modernas e que são de controle dos Estados e que, sem eles não teriam nem mesmo surgido, além de poderem ser empregadas no âmbito político.

Aqui não se trata apenas de liberdade, mas sim da vida, da continuação da existência da humanidade e, talvez, de toda vida orgânica sobre a Terra. A questão aqui surge torna toda política questionável; ela torna discutível o problema de saber se, em condições modernas, política e preservação da vida são conciliáveis entre si; e ela espera, sub-repticiamente, que os homens possam ter discernimento e eliminar a política antes que todos tenham sucumbido na política (ARENDT, 1993, p. 118).

Para Arendt, essas são as experiências políticas fundamentais de nossa época, entretanto, existe uma diferença significativa entre elas. Ainda que tenha havido a politização de todas as esferas nos governos totalitários e que destas tenha surgido o questionamento, tem-se também que o sentido da política não era mais entendido como liberdade desde a Antiguidade, como também é factual que na modernidade a esfera política é considerada como um meio de garantir a vida da sociedade e o livre desenvolvimento social. A questão para Arendt é que na contramão do questionamento acerca da esfera política nas formas de governo totalitária, existe a possibilidade de uma retirada em direção a um prisma anterior à essas próprias formas de governo que demonstram que as formas de governo totalitárias não exibiram algo de melhor com relação ao nível de razão conservador

ou liberal do século XIX. Isso aponta algo de paradoxal com a esfera política dos governos totalitários.

O que é embaraçoso no aparecimento de uma possibilidade física absoluta de aniquilação no interior da esfera política é justamente o fato de que tal retirada é simplesmente impossível. Pois o que aqui ameaça a esfera política é exatamente aquilo que, na opinião da modernidade, legitima essa esfera em sua existência, ou seja: a mera possibilidade da vida, e, mais precisamente, a possibilidade da vida do todo da humanidade. Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido (ARENDT, 1993, p. 119).

De acordo com esse argumento, a política se torna algo ainda mais radicalmente sem sentido e todas as possíveis questões políticas particulares caminham para o mesmo fluxo da falta de sentido. Arendt assume a problemática da falta de sentido da política diante das genuínas questões que nascem das desastrosas políticas modernas e passa a refletir sobre o que é a política, a compatibilidade entre política e liberdade. Nos cabe adiante entender como a política pode ser o sentido da liberdade.

A política e a atividade da ação estão intimamente ligadas. O domínio político consiste no resultado da ação conjunta, ou seja, é constituído quando os homens agem em conjunto; quando compartilham palavras e atos que dizem respeito aos assuntos humanos. A ação não só constitui esse domínio como é também a atividade política por excelência. A política está totalmente aliada a ação, na medida em que essa atividade cria o espaço entre os homens e precede qualquer forma de governo. A este espaço entre-os-homens Arendt também intitula espaço público, espaço em que a política se desenvolve e abrigo da ação. Consiste no espaço mundano do aparecimento dos homens, onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante. O espaço público representa a objetividade do mundo que se complementa com a condição humana, pois a vida ativa só é possível na medida em que está interligada a um mundo de homens ou de artefatos produzidos por eles. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens (ARENDT, 2010, p. 26). O espaço entre os homens é o mundo e este não pode de modo algum existir sem eles, enquanto

que um mundo sem homens, seria uma contradição em si,

Pois o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realizam os assuntos humanos não são a expressão – a impressão como que formada para fora – da natureza humana, mas sim o resultado de algo que os homens podem produzir: que eles mesmos não são, ou seja, coisas, e que os pretensos âmbitos espirituais ou intelectuais só se tornam realidades duradouras para eles, nas quais se podem mover, desde que existam objetivados enquanto mundo real (ARENDT, 2013c, p. 36).

No primeiro fragmento do texto *O que é política?*, Arendt evidencia que a política se baseia na pluralidade dos homens e é a ela que deve sua existência. O trato da política refere-se à convivência entre diferentes, isso significa que o princípio da diversidade rege os assuntos públicos. Infere-se disso, que se fossemos todos iguais, a política não adquiriria existência. A política funciona como uma organizadora das diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas (ARENDT, 2013c, p. 24). A convivência entre atores e a possibilidade da existência da política possuem o mesmo significado, inclusive, ambos são condicionados pela pluralidade. A política não é algo inato ao ser humano, a política é algo que está fora do homem e se situa, na verdade, no espaço “entre-os-homens” e se estabelece como relação. A política não está na “essência” do homem, não existe algum tipo de substância política original, portanto, o homem é a-político. Arendt vai obviamente contra o conceito aristotélico de *zoon politikon*. O campo da política é o campo do diálogo que se institui de palavras e ações.

Arendt reconhece que conceber a política dessa maneira não é algo fácil devido às nossas experiências políticas mais recentes, mas em *O que é política?* ela traz um outro elemento. De acordo com ela, os preconceitos que temos para com a política também agravam o entendimento dessa concepção, preconceitos estes que são algo político em si mesmos e que poderiam levar ao fim da política. Na medida em que se entende a política como uma relação entre dominadores e dominados, encontra-se por trás dos preconceitos o medo de a Humanidade ser destruída em vista da política e através dos meios de violência empregados por ela. O desejo de que um suposto governo mundial administre os então vigentes conflitos políticos para que a destruição não ocorra, intensifica ainda mais a relação entre dominadores e dominados. Junto a esses preconceitos se soma o desejo de que a

Humanidade elimine de uma vez a política, antes que ela elimine a si mesma. Entretanto, um dos principais pontos que provoca preconceito contra a política é a fuga à impotência, o desesperado desejo de ser livre na capacidade de agir (ARENDT, 2013c, p. 28). Os preconceitos não são meros boatos, neles sempre se oculta um pedaço do passado e isso os torna perigosos, pois eles são compartilhados entre as pessoas e por isso, desempenham um papel no espaço público-político (ARENDT, 2013c, p. 83).

Para Arendt, independente de como se coloque a questão sobre quem corre risco em meio a crise atual – crise política, se o mundo ou o homem, é fato para ela que a resposta que leva à mudança não se encontra no homem ou em uma possível modificação de sua essência, ainda que seja claro para ela não duvidar que o homem tenha “saído dos trilhos” (ARENDT, 2013c, p. 35). O espaço entre os homens é o mundo, portanto, os seres humanos agem nesse mundo real e por ele são condicionados, de modo que as mudanças que ocorrem no mundo, sejam elas catástrofes ou não, refletem diretamente nos homens, passando a condicioná-los. Sendo assim, as mudanças dependem desse espaço entre os homens.

Pois, no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem – e, na verdade, a preocupação com um mundo assim ou com um mundo arranjado de outra maneira, sem o qual aqueles que se preocupam e são políticos, julgam que a vida não vale a pena ser vivida. E modifica-se o mundo tão pouco, modificando-se os homens dele – abstraindo-se a impossibilidade prática de tal empreendimento – quanto se muda uma organização ou uma associação, começando-se a influenciar seus membros, de uma maneira ou de outra. Se se quer mudar uma instituição, uma organização ou entidade pública existente no mundo, então só se pode renovar sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que tudo mais se produza por si mesmo. Isso está relacionado com o fato de que em toda parte em que os homens se agrupam – seja na vida privada, na social ou na público-política -, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estruturabilidade que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se todos os assuntos humanos (ARENDT, 2013c, p. 35-36).

Política e ação possuem íntima conexão. Os seres humanos são do mundo e agem conjuntamente nesse mundo e não em outro, criando o espaço da política. As ações genuínas dizem respeito aos assuntos humanos, de forma que ocorrem em

vista do mundo, nunca em vista de interesses privados. As ações humanas ocorrem no mundo e podem ser transformadoras desse mundo. Arendt concebe que a liberdade e a espontaneidade também estão correlacionadas à ação e à política. Diante dos monstruosos acontecimentos advindos das formas de governo totalitárias e da possibilidade de aniquilação em massa, é praticamente impossível se imaginar uma solução satisfatória para os problemas políticos.

Se partirmos da lógica inerente a esses fatores e se admitirmos que nada além do que é hoje em dia conhecido determina ou determinará o curso do mundo, podemos apenas dizer que uma mudança decisiva para a salvação só pode ocorrer por algum tipo de milagre (ARENDT, 1993, p. 119).

Retomando, a vida foi dada ao homem e com ela o poder de ser um iniciador, o homem é um começo e com ele se estabelece no mundo o próprio princípio do começar e isso significa dizer que o princípio da liberdade surgiu quando o homem foi criado (ARENDT, 2010, p. 222). Para entender a ideia de milagre é primordial que se esqueça, antes de mais nada, a ideia que o milagre implicou na superstição ou na crença. O fenômeno do milagre não desempenha papel exclusivo no âmbito religioso, pois a existência – *Exiztenz* – da Terra e da vida orgânica sobre ela e a existência – *Dasein* – do gênero humano, sustenta-se em algo como um milagre. O surgimento da Terra e o surgimento da espécie humana através da vida orgânica são “impossibilidades infinitas” sob o prisma dos fenômenos universais e das probabilidades que os dirigem (ARENDT, 1993, p. 120). A liberdade está ligada ao milagroso fato de existirmos e à nossa possibilidade de fazer milagres, ou seja, à nossa capacidade de trazer o inesperadamente novo e improvável através da ação.

O milagre da liberdade está inserido nesse poder de iniciar, que, por sua vez, está inserido no fato (*Faktum*) de que todo homem, ao nascer, ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é, ele mesmo, um novo início (ARENDT, 1993, p. 121).

Quando algo novo acontece, ele traz consigo o inesperado e o imprevisível, impossibilitando que se explique o acontecimento de acordo com as leis da causalidade; o novo acontecimento pode ser entendido como um milagre diante da conexão com outros acontecimentos e sua previsibilidade. O milagre sob qual se apoia a existência da Terra e a existência humana não são iguais aos milagres resultantes das ações humanas, pois há uma diferença significativa: no âmbito das

ações humanas os seres humanos são os fatores de milagres. O ser humano é dotado de um dom maravilhoso e misterioso de fazer milagre, “No uso idiomático habitual e comum, nós chamamos essa aptidão de agir” (ARENDT, 2013c, p. 43). O início carrega consigo a possibilidade de trazer ao mundo algo inteiramente novo e inesperado, que não tenha ocorrido antes, bem como a capacidade de desencadear novos processos. O nascimento traz ao mundo um ser único e novo que, como portador da capacidade de agir, pode realizar o inesperado e o improvável, ou seja, pode realizar milagres. Nesse sentido, devido a essa improbabilidade, o novo aparece em forma de milagre.

E a liberdade humana é justamente isso, ou seja, agir livremente é o fato de ser capaz de iniciar algo inteiramente novo e espontâneo. O milagre da liberdade reside no poder começar algo novo, e este poder-começar reside no nascimento, pois cada ser humano é em si um novo começo. Faz parte da liberdade política a liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões de outros e de também ser ouvido. “Essa liberdade consiste naquilo que chamamos de espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar uma série de novo por si mesmo” (ARENDT, 2013c, p. 57). A liberdade de agir possui valor idêntico a estabelecer-um-início-e-começar-alguma-coisa; os gregos sabiam disso como pudemos vislumbrar. A filósofa assevera que o mundo se renova frequentemente por meio do nascimento e pela espontaneidade dos recém-chegados, de forma que o comprometimento com o imprevisível e inevitável, sendo que, o mundo só poderia ser determinado e previsto, se os recém-chegados fossem privados de sua espontaneidade. Segundo Arendt, parece que só agora nos deparamos com o real significado político de poder-começar, visto que as formas de dominação contemporâneas não apenas puseram um fim na liberdade de externar opinião, como também encontraram meios de banir a espontaneidade humana em toda e qualquer área (ARENDT, 2013c, p. 58).

A liberdade de externar opinião, determinante para a organização da *pólis*, distingue-se da liberdade característica do agir, do fazer um novo começo, porque numa medida muitíssimo maior não pode prescindir da presença de outros e do ser-confrontado com suas opiniões. É verdade que o agir também jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem. Nesse sentido, todo agir é um agir *in concert*, como Burke costumava dizer: ‘é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança’ (Platão, 7ª

Epístola 325d), ou seja, impossível no sentido grego, do executar e do concluir (ARENDT, 2013c, p. 58).

É necessário que haja adesão de outros para que uma ação iniciada seja levada a cabo. Nesse sentido, a liberdade da espontaneidade é de certa forma diferente da liberdade política. Para Arendt, a liberdade da espontaneidade pode ser definida como pré-política, mas sem ela a liberdade política perde o seu sentido devido à relação de identidade entre elas; mas ainda assim ela só depende da organização política na medida em que também pode ser externada do mundo para fora. Tal liberdade só consegue salvar-se e atingir sua forma em condições muito desfavoráveis, pois ela só nasce do indivíduo (ARENDT, 2013c, p. 59). A liberdade de falar um com outro, por meio da ação conjunta ou da adesão, só é possível com a presença de outros. A liberdade de expressar opiniões não significa o mero falar ou cada um poder dizer o que bem entende, significa que Arendt está se referindo à experiência de ninguém poder compreender por si mesmo e de maneira adequada, tudo o que é objetivo em sua plenitude, porque os fenômenos só se mostram e se manifestam numa perspectiva de acordo com adequada e inerente posição no mundo. Em outras palavras,

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é 'realmente', só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados (ARENDT, 2013c, p. 60, grifo da autora).

A liberdade de falar um com o outro é o que proporciona o nascimento do mundo sobre o qual se fala em sua objetividade visível. Viver no mundo real e falar sobre são a única e mesma coisa, e é essa experiência que determina o mundo de fato. Todavia, nem a liberdade de falar ou a liberdade de iniciar algo inédito, são objetivos alcançados pela política, são, na verdade, o conteúdo original da própria coisa política. É nesse sentido que Arendt concebe a identidade entre liberdade e política, não como o objetivo mais elevado dos meios políticos, mas sim como algo recíproco, onde não exista essa espécie de liberdade, tampouco existirá o espaço político em seu verdadeiro sentido.

A capacidade argumentativa, nesse sentido, é uma característica elementar da coisa política. A questão não é dar voltas a argumentos ou colocar afirmações de cabeça para baixo; o ponto central da característica da argumentação diz respeito a capacidade de ver, de enxergar as coisas por diferentes ângulos. De acordo com Arendt, isso significa abranger as muitas posições que os seres humanos ocupam no mundo, posições estas que possibilitam que diversos aspectos possam ser apresentados a partir de um mesmo objeto ou coisa.

Isso é muitíssimo mais que a eliminação do próprio interesse, na qual só se ganhou coisas negativas e, além disso, ainda existe o perigo de, com a interrupção do interesse, se perder a ligação com o mundo e a simpatia por seus objetos e as coisas que se passam nele. A capacidade de se ver a mesma coisa dos pontos de vista mais distintos permanece no mundo dos homens, apenas troca a sua própria posição natural pela posição dos outros, com os quais se está junto no mesmo mundo; consegue-se assim uma verdadeira liberdade de movimento no mundo espiritual, que corre em paralela exata com a liberdade de movimento físico. O persuadir-um-ao-outro e o convencer-um-ao-outro que era o verdadeiro modo do trato político dos cidadãos livres da *pólis*, pressupunha uma espécie de liberdade que não era ligada imutavelmente, em termos espirituais ou físicos, ao próprio ponto de vista ou posição (ARENDT, 2013c, p. 101).

Trocar sua própria posição com os quais se está junto no mundo não significa uma troca literal, significa estar junto ao outro e dialogar com o outro, dispondo-se a enxergar aquilo que o outro vê de modo a tentar compreendê-lo. Por isso, a característica e parâmetro específico da política reside na *phronesis*; consiste na sabedoria do *politikos* e não do estadista. A *phronesis* significa compreender dentro de um estado de coisas político a partir do qual se tem em conta o maior número possível de visão geral acerca das posições e pontos de vista, dos quais se pode posteriormente julgar (ARENDT, 2013c, p. 101). Arendt elenca a *phronesis* como a característica política *par excellence*, embora reconheça que ela tenha sido pouco mencionada durante a tradição. Para Aristóteles ela é a virtude cardinal da coisa política, já para Kant ela é “maneira de pensar ampliada”, definida como a capacidade de pensar no lugar de todos os outros, entretanto, Arendt avalia que ela não desempenha um papel próprio no desenvolvimento de sua filosofia política acerca do imperativo categórico. Na *pólis* grega, quando se desenvolvia a política em sua excelência, se era o ser humano mais livre, em razão de se ter “[...] a maior liberdade de movimento em virtude de sua compreensão, sua capacidade de tomar

em consideração todas as posições” (ARENDT, 2013c, p. 102).

A conclusão de Arendt sobre a resposta à pergunta sobre o sentido da política nos leva ao conteúdo original da própria política. A política não é uma necessidade primordial para a vida humana, pode-se inferir que ela é tampouco necessária. Ela não é necessária em absoluto, como no sentido da fome ou do amor, ou no sentido de uma instituição indispensável para o convívio humano. Ainda mais, a política só adquire realidade quando todas as necessidades estão satisfeitas (ARENDT, 2013c, p. 50). Se a liberdade consiste no conteúdo da política, esperar um milagre como resposta ao ponto em que o mundo chegou por meio da política, nos leva de volta ao âmbito político original.

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso ou não. A questão de se a política ainda tem de algum modo um sentido remete-nos necessariamente de volta à questão do sentido da política; e isso ocorre exatamente quando ela termina em uma crença nos milagres – e em que outro lugar poderia terminar? (ARENDT, 1993, p. 122).

Faz-se necessário ressaltar que a liberdade da coisa política na *pólis* dependia da igualdade entre os homens livres e das opiniões particulares de cada um, ou seja, dependia da presença física de muitos e da igualdade de direitos dos mesmos, pois algo só pode se revelar a partir de diferentes perspectivas e aspectos diante da presença de muitos. Nesse sentido, Arendt entende que a liberdade política em seu pleno exercício coincide com a compreensão. Isso a leva a inferir que ninguém pode ser livre no isolamento.

Seu local de origem jamais está situado num interior do homem, não importa com que forma, em sua vontade ou em seu pensamento ou em seu sentir, mas sim no interespço que só surge quando muitos se reúnem e que só pode existir enquanto ficarem juntos. Existia um espaço da liberdade e era livre aquele nele admitido, e não-livre aquele dele excluído. O direito de admissão e, portanto, de liberdade era um bem para o indivíduo que sobre o destino de sua vida não decidia de maneira diferente da riqueza e da saúde (ARENDT, 2013c, p. 103).

Essa afirmação de Arendt é de extrema importância para o problema que norteia essa dissertação. No trecho retirado dos fragmentos escritos na década de

1950, a filósofa concebe que a liberdade só existe no espaço público e depende intrinsecamente da presença de outros. Mais tarde, na *Vida do espírito*, sua última obra infelizmente inacabada, Arendt reflete sobre as atividades do espírito e insere a ideia de liberdade ao discorrer sobre a atividade do querer. Se a política é uma construção própria do espaço público, não existe política – ao menos não essa forma genuína de política – na vida privada. Da concepção do ser humano como um ser apolítico e da política construída no espaço-entre, depreende-se que o querer é uma atividade apolítica. No entanto, isso não quer dizer que não se possa indagar acerca de um papel político no querer, afinal o ser humano possui a dimensão espiritual e a dimensão ativa, não deixando de ser um ser único que vive nesse mundo.

Para elucidar as indagações se faz importante entender a ideia de liberdade na atividade do querer e as semelhanças entre a liberdade política e a liberdade da vontade, bem como investigar qual a influência do exercício da vontade sobre a atividade da ação. Isso justifica porque a tentativa de tratar o conceito de liberdade política exaustivamente, ou seja, a fim de que nenhuma minúcia nos escape. Portanto, se voltará adiante para as principais ideias de um de seus artigos contido em um livro que a própria Arendt julgava ser um dos seus trabalhos mais importantes, e um dos primeiros textos em que a questão da vontade fora mencionada.

3.1.3 O Que é Liberdade?

Em *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?* (ARENDT, 1993, p. 121) e *O que é política?* (ARENDT, 2013c, p. 44), Arendt menciona que a liberdade da política não é igual ao livre-abrítio, pois não é uma simples questão de escolha. No ensaio *Que é liberdade?* essa ideia aparece de forma mais incisiva. As dificuldades e confusões de compreensão entre os modos de vida ativo e contemplativo se estendem à compreensão do conceito de liberdade, tanto no que concerne à elevação do modo de vida contemplativo pela tradição, quanto ao entrelaçamento entre as atividades humanas que conturba o discernimento entre elas. Arendt ressalta que, de forma mais simples e elementar, a maior dificuldade encontra-se na contradição entre a nossa consciência, nossos princípios morais e nossa experiência no mundo: o primeiro nos diz que somos livres e

consequentemente responsáveis; o segundo nos diz que nos orientamos de acordo com o princípio da causalidade (ARENDT, 2013e, p. 188-189).

Essa dificuldade se estende sobre o discernimento da liberdade como elemento da vida e do mundo fenomênico, e o livre-arbítrio como elemento da vida contemplativa ligado ao campo da percepção interior. O conceito de liberdade está usualmente ligado à faculdade da vontade, ou seja, à atividade do querer. De acordo com a autora, isso se justifica na medida em que há a compreensão de que os princípios morais estão enlaçados ao princípio da causalidade. Em geral, quando pensamos na possibilidade de sermos agentes livres, logo nos deparamos com a suposição de campo teórico e científico de que tudo, inclusive a nossa vida, está sujeito a causação e que, no entanto, esse agente livre não aparece no mundo fenomênico impossibilitando sua verificação e sua previsibilidade prática de modo a não se identificar as causas do agente. A causalidade dificilmente pode ser empregada no domínio dos assuntos humanos e da conduta humana.

Aceitando-se ou não a lei da causalidade, “[...] o fato é que ela constitui uma categoria do espírito para ordenar todos os dados sensoriais, qualquer que possa ser sua natureza, tornando assim possível a experiência” (ARENDT, 2013e, p. 190). Deste modo a liberdade é entendida como algo causado pela vontade interior ou pelo princípio causal que governa o mundo exterior. Arendt afirma que a liberdade não é produto absoluto do pensamento ou da vontade, ela não reside no domínio interno da vida contemplativa e também não é vivenciada no diálogo comigo mesmo que essa vida proporciona (ARENDT, 2013e, p. 191).

A liberdade e a política exercidas na ação são o oposto de algo como uma liberdade interior, aquele sentir-se livre que tem morada no íntimo dos homens que não se submetem a coações externas.

O ponto de vista das considerações que seguem é que o motivo para essa obscuridade está em que o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas, e que a tradição filosófica, [...] destorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (ARENDT, 2013e, p. 191).

De acordo com o que a pensadora discorre no ensaio, essa liberdade interior é algo tardio que surgiu do resultado de um estranhamento do mundo no qual as experiências se transformavam em experiências com o próprio eu (ARENDT, 2013e, p. 192). Estranhamento que acontecia quando as pessoas não possuíam lugar próprio no mundo, fato que as faziam voltar-se para sua interioridade tornando-a domínio da liberdade humana, local em que se vive como se quer. Liberdade política e liberdade interior não são apenas distintas e opostas, elas possuem seu *locus* em sentidos contrários, pois a liberdade política aflora no mundo constituído por pessoas; no entre-os-homens que se pode aparecer e agir, enquanto o sentir-se livre interior não se manifesta externamente, prescinde da solidão e da retirada do mundo público para a região da interioridade à qual nenhum outro tem acesso; e isso não tem nenhuma significação política.

Apesar de essa ideia de liberdade interior situada na vida contemplativa ter se tornado bastante influente para a tradição filosófica, Arendt afirma que ela só pode ser conhecida através do contato com a liberdade mundana. “Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos” (ARENDT, 2013e, p. 194). Antes de se tornar atributo da interioridade, a liberdade era entendida na capacidade de locomover-se e sair para o mundo ao encontro de outras pessoas em palavras e ações. É claro para Arendt, como já o sabemos, que nem todas as formas de inter-relacionamento humano se caracterizam pela liberdade, também é claro que essa liberdade era precedida pela liberação de todas as necessidades vitais.

A liberdade política não é uma capacidade da vontade e nem mesmo a ação é designada pela vontade. Essa liberdade não se assemelha ao *liberum arbitrium*, ela não arbitra em função de escolhas entre coisas boas e ruins. Uma ação livre e genuína não deve comportar motivos ou intencionar um fim previsível. A ação só é livre quando é capaz de transcender qualquer motivo ou objetivo que possa ser determinante. “O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado” (ARENDT, 2013e, p. 198). A vontade consiste em uma faculdade independente que, seguida pelo juízo, comanda determinadas execuções. “O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza” (ARENDT, 2013e, p. 198). Qual é então a relação entre a liberdade da vontade e a liberdade da ação? Brevemente, pode-se dizer que a vontade não

comanda completamente a ação, portanto, não obedecem às leis da causalidade, tampouco o intelecto é capaz de comandá-la.

A ação não é inspirada por algo anterior a ela mesma. A partir de sua leitura de Maquiavel, Arendt concebe que a inspiração da ação são os princípios – como a honra, a virtude, a distinção, a excelência, o medo, a desconfiança ou o ódio – que só se manifestam, como também se exaurem, no próprio ato. Nesse sentido, pode-se elencar que a coragem é uma das principais virtudes políticas considerada por Arendt, pois a coragem não diz respeito à preocupação individual com a própria vida; ela floresce do próprio âmbito público. “A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (ARENDT, 2013e, p. 203). Os princípios, distintamente dos motivos, não residem na interioridade; eles inspiram externamente e são demasiadamente gerais para estabelecerem metas particulares, “[...] embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato” (ARENDT, 2013e, p. 199). O princípio que inspira a ação não perde seu vigor após a execução da ação; também não perde sua validade; é universal e pode se repetir inúmeras vezes, sendo deste modo, inexaurível.

[...] a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais. [...] A liberdade ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização. Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser livre e agir* são uma e mesma coisa (ARENDT, 2013e, p. 199).

É difícil entender que a liberdade pode ser concebida como inerente à política, uma vez que foi pensada por muito tempo como atributo da vontade – interioridade – ou como um acessório do fazer e do agir (ARENDT, 2013e, p. 213). A ideia de que a liberdade está relacionada diretamente com a política nunca foi articulada com tanta clareza como na Antiguidade, pois nesse período, a experiência de ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidiam; “[...] a liberdade era vivenciada na espontaneidade” (ARENDT, 2013e, p. 214). Somente aqueles que se encontravam saciados de todas as necessidades vitais e que podiam governar sobre suas famílias podiam começar algo novo e levar a cabo com a adesão de outros. As qualidades de um homem livre – capacidade de começar, conduzir e governar – residiam nos

indivíduos liberados das necessidades. A liberdade era exclusivamente política, devido a isso, a ideia de liberdade não desempenhou nenhum papel na Filosofia antiga (ARENDT, 2013e, p. 204-205).

Entretanto, a teorização da ideia de liberdade como derivada de experiências políticas normalmente soa de modo estranho, visto que todas as teorias a esse respeito estão imbuídas da noção de que a liberdade consiste em um atributo do pensamento e da vontade. Isso não se dá apenas por meio da dissolvida noção de que a todo agir antecede um movimento cognitivo e uma ordem da vontade, pois se faz decisivo para o estranhamento, o argumento de que ‘a perfeita liberdade é incompatível com a existência da sociedade’ e que, portanto, a liberdade só pode existir com excelência fora do campo dos assuntos humanos (ARENDT, 2013e, p. 202).

Todavia, a ideia de que há articulação entre liberdade e política foi desprezada na era cristã, justamente no momento da tradição em que o conceito de liberdade torna-se uma questão. Arendt assevera que a questão da liberdade empregada por Agostinho de Hipona (354–430), foi precedida pela tentativa de divorciar a política e a noção de liberdade, de modo que se pudesse ser livre ao estabelecer a liberdade interior e, ao mesmo tempo, ser escravo no mundo (ARENDT, 2013e, p. 193). Logo, “[...] o conceito cristão de liberdade política surgiu da desconfiança e hostilidade que os cristãos primitivos tinham contra a esfera pública enquanto tal, e de cujos encargos reclamavam isenção para serem livres” (ARENDT, 2013e, p. 197). Motivada pela desconfiança e hostilidade, a era cristã postulou a equivalência entre liberdade e livre-arbítrio.

A tradição cristã concebeu o livre-arbítrio e a liberdade como ideias idênticas, vivenciadas na interioridade e em solitude, tornando decisivo o que entendemos por liberdade desde então. E a liberdade só pôde se tornar questão filosófica quando a era cristã a percebeu como uma noção que não possuía relação alguma com a política. Anteriormente a isso e pelo fato de a liberdade ser exclusivamente política na Antiguidade, os gregos entendiam que a liberdade “[...] não podia ter acesso ao quadro da Filosofia grega” (ARENDT, 2013e, p. 205), pois o modo de vida do filósofo era visto em oposição ao modo de vida político da *pólis*. Ao defender a existência característica da liberdade política na *pólis*, Arendt afirma que “Se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade” (ARENDT, 2013e, p. 204).

A liberdade tornou-se problema quando fora entendida como algo que se vivencia na interioridade, ou seja, no relacionamento entre mim e mim mesmo. Entretanto, o dois-em-um presente na faculdade da vontade trazida por Agostinho, paralisa e encerra a vontade dentro de si mesma, ele não a põe em movimento; pois “[...] o querer solitário é sempre *velle* e *nolle*, querer e não querer ao mesmo tempo” (ARENDT, 2013e, p. 206). Voltar-se-á para essa questão no próximo capítulo, mas é importante entender até o momento que, essa noção dual da vontade se manifestou diante da experiência do quero-e-não-posso – impotência. E essa experiência não fazia sentido algum para os antigos, visto que o quero-e-posso eram evidentes; não havia conflito visto que o quero e posso coincidiam. Após tornar-se um problema filosófico, a liberdade tornou-se também um problema político; a liberdade foi convertida em livre-arbítrio, deixando de lado o virtuosismo e dando lugar à soberania.

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 (ARENDT, 2013e, p. 213).

Pode-se dizer que, para Arendt não faz sentido a vontade comandar soberanamente a ação. Já nos antecipados argumentos do artigo *Que é liberdade?*, Arendt deixa claro que a vontade não determina a ação. Se a vontade exerce algum tipo de influência sobre a ação, esta só pode ser de outro cunho. Se a vontade for livre, essa liberdade teria algo de semelhante com a liberdade política?

Para Arendt os homens são livres enquanto agem, de forma que agir e ser livre são a mesma coisa, portanto, os indivíduos possuem o dom da liberdade; isso é, se entendermos como dom uma dádiva natural dada individualmente ao homem. Pois a liberdade só se efetiva na presença de outros iguais munidos das mesmas capacidades, quais sejam; agir e discursar. O espaço político é aquele que proporciona o aparecimento da liberdade como algo concreto por meio de ações e palavras. Nos raros âmbitos políticos, a liberdade é um fato cotidiano. Apesar do divórcio entre liberdade e política na era cristã, e da falta de sentido da política propiciada pela própria política do século XX, a teoria de Arendt não só compatibiliza a existência entre política e liberdade, como demonstra que a razão de ser da política é a própria liberdade.

A política só é possível porque os indivíduos são livres. No entanto, isto não significa que a política decorre da liberdade ou vice-versa, como causa e efeito. De acordo com a pensadora, os indivíduos só se organizam politicamente motivados pela existência da liberdade. O fato de a liberdade ser o motivo e preceder qualquer organização política evidencia a sua importância. Entretanto, a presença dessa liberdade não parece ser óbvia e nem constante no mundo contemporâneo. Em geral, entendemos a política como mera administração e, concomitante a isso, não possuímos muitos espaços de convivência que possibilitem a efetivação da espontaneidade humana que possam criar esse verdadeiro espaço político.

Seria a liberdade algo tão raro e frágil a ponto de só existir na Antiguidade? A própria Arendt tinha ciência de quão raros são os momentos de liberdade ao afirmar, por exemplo, que a liberdade só se torna alvo de ações políticas em “[...] épocas de crise ou de revolução [...]” (ARENDT, 2013e, p. 192). Se a pura capacidade de começar estiver oculta e não se tornar uma realidade concreta, significa que não há política. Se um milagre irrompe em meio às infinitas improbabilidades e interrompe os processos automáticos estabelece-se uma nova realidade histórica e se desvela o autor dos milagres. “São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito” (ARENDT, 2013e, p. 220).

Mas a liberdade não existiu apenas na Antiguidade. A revolução é um exemplo de busca e importância da liberdade política e da interrupção de processos. A capacidade de aparecer no âmbito público-político garantiu o sucesso da revolução americana na busca por liberdade, em detrimento da revolução francesa, que ficou presa na resolução de questões imediatas. Ambas as revoluções do século XVIII trazem importantes características sobre o sentido da política contemporânea e a construção do espaço da liberdade. Mesmo considerando todos os aspectos da identidade entre liberdade e política, a linha que separa a liberdade política da liberdade das necessidades imediatas vitais parece ser razoavelmente tênue, a ponto de podermos colocá-la em dúvida.

A articulação entre a liberdade da ação – liberdade política – e a liberdade da vontade exclui a possibilidade de articulação via causalidade e via determinação direta da vontade. Os argumentos de Arendt acerca da vontade e da liberdade que lhe é pertinente serão melhor delineados e analisados nos capítulos posteriores. Por hora, será analisado na próxima seção, o ponto de separação entre a liberdade e

libertação, isto é, entre a liberdade e as necessidades, sob a luz das revoluções, na medida em que essa análise auxilia na concepção de que tanto a liberdade da ação quanto a liberdade da vontade não relacionam-se com as necessidades.

3.2 A DIFERENCIAÇÃO ENTRE LIBERDADE E POLÍTICA E ESTAR LIVRE DAS NECESSIDADES

3.2.1 Liberdade e o Significado de Revolução

Nas seções anteriores, apresentou-se a ideia de liberdade em sua íntima conexão com a capacidade humana de iniciar, bem como a compatibilidade entre a liberdade e a política que se dá por meio de atos espontâneos. O esforço se deu no sentido de demonstrar que a compatibilidade entre liberdade e política é pensada em um contexto em que a falta de sentido se faz presente, portanto, em um contexto exasperador no qual a urgência de se repensar o sentido de conceitos tradicionais sob novas categorias se faz necessário. A reconsideração da liberdade e da política surge diante de experiências no mundo moderno no qual a própria liberdade é extinta e a espontaneidade suprimida; a política passa a ser definida de modo cada vez mais evidente em torno do mero governar.

Considerando a liberdade e o poder de iniciar como temas centrais, se conclui que a liberdade não corresponde a um acessório da vontade ou à capacidade de escolhas. A análise do conceito demonstra que a liberdade é uma capacidade humana que só se efetiva mediante a presença de um mundo público composto por seres humanos plurais e espontâneos. Tal efetivação se realiza por meio da atividade da ação – condicionada pela pluralidade –, quando o indivíduo se insere no mundo por meio de atos e palavras; semelhante a um novo nascimento.

Ao inserir-se espontaneamente, movidos simplesmente pelo agir e não impelidos por necessidade alguma, os indivíduos criam o espaço da política, espaço erigido anteriormente a qualquer instituição pública ou forma governamental que se possa elencar. Na realidade, a reunião dos atos livres cria o domínio público que precede as instituições políticas, logo, liberdade e política não são compatíveis apenas no sentido de que a existência de uma não exclui a existência da outra ou, no sentido de que uma é garantia da outra, mas sim, são compatíveis porque na política reside o sentido da liberdade.

Feita a reconstrução do conceito de liberdade como espontaneidade idêntica

ao iniciar e fundamento necessário da política como um todo, percebe-se que um indivíduo só é considerado livre na acepção arendtiana, quando todas as necessidades vitais foram antes saciadas. Assim, a separação entre liberdade política e estar livre das necessidades parece não ser tão nítida. A linha que as separa é tênue e se observarmos o que concebemos por política na atualidade, talvez essa linha nem mesmo exista. Todavia, Arendt pretende demonstrar que essa separação subsiste. A filósofa então nomeia a liberdade das necessidades de libertação.

Em vista disso, considerando principalmente as dificuldades de visualizar a separação entre liberdade política e liberdade das necessidades, esta seção se propõe a demonstrar a questão da diferenciação entre liberdade e libertação em meio às revoluções, intuindo esclarecer essa diferenciação. Além disso, é de interesse demonstrar outro exemplo arendtiano para o aparecimento da liberdade e da novidade que vai além do resgate da genuína liberdade encontrado na *pólis*. No mais, interessa que o esclarecimento da distinção forneça fundamentos para responder se a vontade foi necessária aos homens das revoluções.

O texto em que Arendt traça as distinções entre liberdade e libertação é o *Sobre a Revolução*, uma análise de um fenômeno político de grande alcance e influência, mas também são de grande importância para a análise o livro *Ação a busca pela felicidade*, reunião de ensaios que têm como tema as revoluções, a busca pela felicidade e a ação e a liberdade; e o livro *Liberdade para ser livre*, que também tem a revolução como ponto de partida para a reflexão sobre a liberdade. Portanto, os três textos serão utilizados ao longo de toda essa seção. Arendt toma a Revolução Francesa e a Revolução Americana no que concerne ao seu ideal de liberdade, como os principais objetivos de sua análise; as características da ação apareceram de forma marcante e extraordinária nas revoluções americana e francesa. Por isso, devemos prestar atenção a esses eventos, pois neles conseguimos compreender melhor o espaço da política como o espaço entre-os-homens e, conseqüentemente, a própria política. No entanto, mesmo que uma só causa seja o impulsionador das revoluções, a saber, a causa da liberdade em oposição à tirania (ARENDT, 2011, p. 35), cada um desses eventos tiveram suas motivações e especificidades.

De maneira geral, liberdade e libertação não são noções equivalentes. A libertação pode ser condição necessária da liberdade, mas não leva a ela, nem

mesmo o desejo de liberdade e o de libertação são desejos idênticos (ARENDT, 2011, p. 57). Os frutos da libertação são a “[...] ausência de restrição e a posse do ‘poder de locomoção’ [...]” (ARENDT, 2011, p. 61), isso também significa estar livre do medo e da fome. No sentido revolucionário, a libertação

[...] veio a significar que todos aqueles, não só no presente, mas ao longo de toda história, não só enquanto indivíduos, mas como integrantes da imensa maioria da humanidade, os humildes e os pobres, que sempre tinham vivido na obscuridade e na sujeição ao poder vigente, iriam se levantar e se tornar os soberanos supremos da terra (ARENDT, 2011, p. 69-70).

As ideias de liberdade e libertação não podem ser confundidas, pois a primeira se configura em um fenômeno político. Segundo Maria Cristina Müller, “[...] a ideia de libertação relaciona-se com a ânsia de se estar livre de qualquer forma de tutela, especialmente a da religião e a de governos absolutistas” (MÜLLER, 2013, p. 66). Os frutos da libertação se afiguram como condições da liberdade. Nesse sentido, compreender o significado de revolução se faz premente para a compreensão da diferenciação entre liberdade e libertação. Apesar de surgirem apenas na era moderna, “[...] as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de maneira frontal e inescapável [...]” (ARENDT, 2011, p. 47), pois elas não são simples mudanças, nem simples meios de contestações de um governo. As revoluções nos colocam diante da questão do início em razão de serem eventos políticos que interrompem o curso da história e estabelecem algo inteiramente novo.

Pensando a partir das condições políticas do século XX, especialmente na Guerra Fria e na eventualidade da eclosão de uma nova guerra, bem como na possibilidade de aniquilação total, Arendt infere a existência de um raio de esperança sob as sombrias possibilidades que demonstra que quase todos possam concordar que haja uma única justificativa possível para a guerra, qual seja, a liberdade.

E a liberdade não é apenas um dentre os muitos fenômenos da esfera política, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, embora só possa ser o objetivo direto da ação política em tempos de crise, guerra ou revolução, é na verdade, a razão pela qual os homens vivem juntos em organização política. A *raison d'être* da política é a liberdade, e sem ela a vida política não teria sentido (ARENDT, 2018a. p. 167).

Embora a liberdade só possa ser objetivo direto da ação política em tempos de crise, guerra ou revolução, isso não significa que guerra e revolução sejam uma só coisa, ainda que a confusão entre elas exista. A inter-relação entre guerra e revolução é profunda, mas a revolução “[...] que conhecemos a quase duzentos anos, tem sido mais intimamente identificada com a liberdade do que qualquer outro fenômeno ou ocorrência política” (ARENDT, 2018a, p. 171-172). De acordo com Arendt, Condorcet resumiu aquilo que se sabia na França do século XVIII; que o termo revolucionário só pode ser utilizado para designar as revoluções que objetivavam a liberdade (ARENDT, 2018a, p. 172). Objetivar não significa exercer a atividade do querer. Essa inter-relação entre a guerra e a revolução não reside em algo recente, é um fenômeno tão antigo quanto o próprio fenômeno das revoluções, “[...] que foram precedidas e acompanhadas por uma guerra de libertação, como a Revolução Americana, ou levaram a guerras de defesa e agressão, como a Revolução Francesa” (ARENDT, 2018a, p. 172).

Central é a questão de que nos exemplos da Revolução Americana e da Revolução Francesa, foram as revoluções que desencadearam as guerras, enquanto no século XX, o que ocorreu foi justamente o contrário (ARENDT, 2018a, p. 172-173). Nesse momento, Arendt não pretende dar uma resposta à questão da guerra¹², o que importa de fato é que por mais que haja a íntima conexão entre guerra e revolução, a revolução continuará a ser um fenômeno recorrente mesmo que o século XX deixe de fazer guerras (ARENDT, 2018a, p. 175).

Se compararmos as revoluções com as guerras, as revoluções são um fenômeno relativamente novo, tanto que, a palavra revolução estava ausente do vocabulário usado pela teoria política antes das duas grandes revoluções do século XVIII (ARENDT, 2011, p. 176). O termo revolução está indissociavelmente em conexão com a ideia de que uma nova história se inicia, de que o curso da história se inicia de novo dando lugar a uma história totalmente nova, jamais narrada ou conhecida antes, porém, não só o termo, mas essa ideia era desconhecida antes das grandes revoluções da era moderna no século XVIII. Somente após engajar de fato nas revoluções, os atores obtiveram consciência acerca da novidade da história

¹² Sobre a questão da guerra, nos textos *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?* e no ensaio *Revolução e liberdade*, por exemplo, Arendt insere em suas reflexões que diante do desenvolvimento técnico e da possibilidade de aniquilamento total não só de um país, mas do mundo; a única opção com relação à guerra parece ser a abolição antes que a humanidade seja destruída (ARENDT, 2018a, p. 174).

e do significado da trama em procedimento, antes disso, nenhum ator possuía previsão dos resultados ou do enredo a ser desenvolvido. Segundo Arendt (ARENDT, 2011, p. 56), o enredo com absoluta certeza era o surgimento da liberdade. Nas revoluções é nítida a convergência entre liberdade e novo início. Arendt afirma com bastante clareza que o objetivo da revolução é a liberdade, por isso sua definição de revolução também é bastante precisa. Não obstante, os agentes responsáveis pela inserção das revoluções no meio político, não ansiavam pelas novidades, por coisas novas, eles nem mesmo esperavam novidades (ARENDT, 2011, p. 71-72).

O termo revolução adquiriu seu sentido revolucionário moderno apenas durante a própria revolução, de modo que os homens que fizeram as revoluções foram

[...] nas palavras de Jhon Adams, ‘chamados sem expectativas e obrigados sem inclinações prévias’; e o que era verdade para a América o foi igualmente para a França, onde, nas palavras de Toqueville, ‘poder-se-ia ter acreditado que a finalidade da revolução vindoura não era a derrubada do antigo regime, mas sua restauração’ (ARENDT, 2018a, p. 176).

Associa-se normalmente a restauração como o exato oposto de revolução, entretanto para Arendt, a palavra restauração estaria muito mais próxima ao significado original de revolução. Revolução consiste em um termo astronômico introduzido por Copérnico na linguagem científica e usado para designar exatamente aquilo que o seu significado latino demonstra; o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, este movimento irresistível encontrava-se fora do alcance dos seres humanos, portanto “[...] certamente não se caracterizava pela novidade ou pela violência. Muito pelo contrário, a palavra indica com toda clareza um movimento cíclico e recorrente [...]” (ARENDT, 2011, p. 72). Não fora muito diferente quando a palavra revolução foi usada para descrever metaforicamente o que acontecia entre os homens na Terra, pois ela é encontrada já no século XVII designando o movimento de regresso a um ponto estabelecido de modo a indicar uma oscilação que torna a uma ordem preordenada, como na Revolução Gloriosa. Primariamente, a metáfora da revolução trazia consigo dos céus a ideia de deslocamento eterno, irresistível e repetitivo (ARENDT, 2018a, p. 177-178).

O fato de a metáfora da revolução indicar a restauração não é simplesmente uma peculiaridade semântica, pois é essencial para a compreensão das revoluções

o fato de as primeiras revoluções eclodirem justamente na busca por restauração. Segundo Arendt, tem-se a propensão de desconsiderar essa questão porque não há nada de mais expressivo do que a ênfase na novidade. A história de ambas as revoluções – a Americana e a Francesa – foi iniciada com o intuito de se restaurar a velha ordem das coisas que haviam sido violadas pelos poderes então existentes. A novidade que se estabelecia, aquilo que Arendt chama de *pathos* de uma nova era, “[...] do *novus ordo saeculorum*, que ainda está inscrito nas notas de dólar, só ganhou proeminência depois que os atores, muito contra a própria vontade, chegaram a um caminho sem volta” (ARENDT, 2018a, p. 179).

Embora a ênfase da revolução não se encontre na restauração, Arendt aponta a existência de algo irresistível e irreversível que fora vislumbrado inicialmente. À multidão de pessoas pobres oprimidas que estrearam o seu aparecimento sob a luz do dia, como nas ruas de Paris, tornou-se irreversível – e fora de imediato reconhecido pelos atores e espectadores da revolução – a noção de que o mundo público a partir de então, deveria necessariamente oferecer o seu espaço e luz a grande maioria que não é livre devido às suas necessidades diárias e, portanto, não seria mais reservado apenas aos seres humanos livres, ou seja, aqueles desobrigados com todas as preocupações e inquietações concernentes às necessidades da vida ou às necessidades corporais (ARENDT, 2018a, p. 183-184).

Arendt afirma que a humanidade sempre teve em conta que existiam dois aspectos distintos da liberdade “[...] sendo um negativo, isto é, ser livre de restrições vindas de outros, e outro positivo, o de ser livre em seus atos, de realizar não tanto o *eu-quero*, mas o *eu-posso* [...]” (ARENDT, 2018a, p. 184). Os seres humanos também sempre souberam aproximadamente, que as duas liberdades eram interconectadas e que, conseqüentemente, não se pode ser livre para agir sem antes ser livre de restrições. Nesse sentido, Arendt interpreta que os homens da revolução ainda munidos com a sabedoria antiga, viram que o caminho que levava a liberdade parecia ser dividido em duas etapas a se atravessar; a etapa negativa da liberação de qualquer tipo de restrição e por conseguinte a etapa positiva da construção do espaço em que a liberdade poderia despontar por meio da ação e do discurso de homens livres.

A primeira etapa era caracterizada pela violência da tirania, com a violação dos direitos e potenciais humanos. Todavia, a segunda etapa deveria ser livre de violência. O estabelecimento de um novo governo, ainda que se apresentasse como recuperação de antigos

privilégios, que só poderia ser assegurada pela transformação destes em liberdades constitucionais, estando, portanto, destinado a começar uma história totalmente nova, parecia ser uma questão de deliberação e aplicação de sabedoria e prudência, não de violência (ARENDT, 2018a, p. 185).

Nesse sentido, a liberdade passou a identificar-se desde as revoluções do século XVIII, com a igualdade completa. Pois deparou-se com a evidência de que é preciso passar pela primeira etapa, a etapa negativa da liberdade para se alcançar a etapa positiva da liberdade e, a irreversibilidade se encontra no fato de aqueles que se dedicaram à liberdade não mais puderam se reconciliar com um retorno ao momento em que ser livre da necessidade pudesse ser apenas um privilégio de poucos. A identificação entre liberdade e igualdade completa se baseou na evidência daquilo que os antigos já sabiam, ou seja, que não se pode ser livre se não se estiver na presença de iguais (ARENDT, 2018a, p. 187).

A revolução sempre esteve relacionada tanto com a liberdade quanto com a libertação. As dificuldades de discernimento entre elas residem justamente nisso, pois a libertação é uma condição da liberdade, de modo que a liberdade não poderia ser alcançada sem a condição de libertação, fato que torna a linha que as separa praticamente invisível, ainda assim, Arendt inicia e termina seus textos defendendo a separação entre liberdade e a libertação, uma ser pré-condição da outra não implica que ambas sejam iguais. A filósofa argumenta que a libertação pode ser efetivada em um governo monárquico, enquanto a liberdade só pode ser atendida em uma nova forma de governo como na constituição de uma república, no caso das revoluções (ARENDT, 2011, p. 61). Os agentes da revolução tinham o direito de não estarem conscientemente plenos da diferença entre os fenômenos,

[...] pois foram suas ações e realizações, exigidas pela libertação, que os lançaram aos assuntos públicos, onde começaram a construir de maneira deliberada ou, na maioria das vezes, inesperada aquele espaço de aparecimento onde a liberdade pode exhibir seus encantos e se converter numa realidade visível e tangível (ARENDT, 2011, p. 62).

Nesse sentido, a Revolução francesa foi muito mais decisiva para a nova compreensão do termo revolução do que a Revolução Americana. Entretanto, a luta da Revolução Francesa para desvencilhar-se das necessidades primordiais – como a fome e a pobreza – foi perdida, com ela também o foi o objetivo original da

revolução, ou seja, “[...] o estabelecimento e a constituição da liberdade” (ARENDT, 2018a, p. 193). A Revolução Americana não precisou se ocupar da mesma forma com as necessidades vitais, por isso foi mais bem sucedida. Sob a questão da distinção entre a liberdade e a libertação, segue-se alguns aspectos acerca das Revoluções Americana e Francesa que dizem respeito ao seu percurso e aos seus objetivos, não deixando de lado de forma alguma, como o *phátos* de novidade intrinsecamente ligado a ideia de liberdade nos autoriza a falar em revolução.

3.2.2 As Revoluções: O Ideal de Liberdade e a Necessidade de Libertação

Para compreendermos a revolução e suas implicações para o homem como agente, para a política e para a liberdade em detrimento da libertação, temos de nos ater a alguns aspectos das Revoluções Francesa e Americana, momentos históricos, segundo Arendt, em que a revolução “[...] fez uma aparição completa, assumiu uma espécie de forma definida e começou a exercer seu fascínio no espírito dos homens [...]” (ARENDT, 2011, p. 74). Em suas fases iniciais, ambas as revoluções foram intentadas com a convicção de que iriam apenas restaurar a ordem com o intuito de voltar aos velhos tempos, ordem essa violada e abalada por um governo colonial abusivo ou por uma monarquia absolutista (ARENDT, 2011, p. 74). No caso da Revolução Americana, aquilo que foi movido pelo intuito da restauração se converteu em uma revolução que teve por resultado uma declaração de independência. Durante o processo, ambas as revoluções perceberam que a restauração de uma época anterior em que possuíam direitos e liberdades seria impossível, em consequência disso, a consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político foi tomada, algo inexistente no início das revoluções.

Todavia, Arendt aponta a existência de uma questão que levou o objetivo da revolução – nesse caso a Revolução Francesa - a ser substituído pela busca da libertação: a questão social. Havia uma realidade social de pobreza e miséria que colocou a necessidade em evidência na história. As necessidades biológicas são vitais e recorrentes, as mudanças que elas proporcionam são constantes e automáticas, são de urgência dominadora. Isso exerceu papel preponderante na Revolução Francesa, no momento em que os pobres foram levados a cena, impelidos por suas necessidades. A questão social corresponde a existência da pobreza, segundo Arendt, a pobreza não é simplesmente uma privação, pois ela

coloca “[...] os homens sob o ditame absoluto dos seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação” (ARENDT, 2011, p. 93). A questão social liga-se a necessidades que não podem simplesmente serem deliberadas; sentir fome não é escolha.

A questão social que caracterizou a busca pela libertação, foi responsável por conduzir a Revolução Francesa à ruína. Esta se manteve presa na busca de soluções imediatas que respondessem aos problemas sociais, ao passo que a necessidade se inseriu na política, levando a liberdade a se render às necessidades. A revolução alterou seu rumo, não devido à tirania, mas devido a motores muito mais fortes; a necessidade e a pobreza (ARENDT, 2011, p. 94). A inclusão de problemas sociais denota que aquilo que devia fazer parte do ambiente privado eclodiu no domínio político. O impasse concernente a isso reside na impossibilidade de os problemas sociais serem resolvidos no domínio público, menos ainda por meio da liberdade, mesmo tendo ingressado nela, os problemas sociais são questões administrativas (ARENDT, 2011, p. 130). Ao passo em que a necessidade irrompeu o domínio público nas revoluções do século XIX e XX, podemos acrescentar que esse quadro se tornou ainda mais grave no século XX, pois,

[...] com a sociedade de consumo a ideia de satisfação das necessidades vitais foi ‘aperfeiçoada’, passando a ser entendida como satisfação dos desejos e não das necessidades, em um quadro no qual o ideal passou a ser o consumo ilimitado e dispendioso (MÜLLER, 2013, p. 68).

Diferentemente da Revolução Francesa, a Revolução Americana obteve sucesso não apenas pela sabedoria e pelas ações dos fundadores da república, o fator indispensável ao sucesso reside na ausência da pobreza no cenário político americano, mesmo que ela estivesse presente em todas as outras partes. A oposição entre pobres e ricos, trabalhadores e não trabalhadores obviamente residia no cenário político, entretanto os trabalhadores pobres não eram miseráveis, por isso, a revolução não foi dominada por eles. A instauração da liberdade não foi substituída pelos problemas sociais, o problema era político, pois se referia à forma de governo. A participação efetiva dos trabalhadores era excluída do governo, ainda que pudessem ser representados, eles não apareciam sob a luz da esfera pública (ARENDT, 2011, p. 103-104). A liberdade não se efetivava para esses

trabalhadores, eles não adentraram o domínio público como agentes, tampouco adentraram como uma questão social.

Em outros termos, não havia uma questão social a ser resolvida. Nem mesmo a escravidão era uma questão para os americanos. Pode-se dizer que a Revolução Americana foi bem sucedida pelo fato de os homens da revolução haverem se tornado posteriormente os Pais Fundadores da República Americana. O sucesso da Revolução Americana pode ser atribuído praticamente de forma inteira, de acordo com Arendt, à falta de pobreza, miséria e infelicidade no cenário pré-revolucionário; deixando de lado, o fator de abundância e prosperidade da América. Portanto, a Revolução Americana não foi bem sucedida por sua competência em solucionar a questão social, pois ela nem mesmo existia (ARENDT, 2018a, p. 195-196).

A Revolução Francesa, quando mudou o sentido da instauração, passando “[...] da liberdade para a libertação humana do sofrimento, derrubou as barreiras do suportar e liberou inversamente, por assim dizer, as forças devastadoras do infortúnio e da miséria” (ARENDT, 2011, p. 154). A força que impulsiona a revolta dos pobres contra os ricos é muito maior do que a força que impulsiona a busca pela instauração da liberdade, pois essa força objetiva a vida e a felicidade. “Quando a necessidade penetrou no domínio político, não deixou espaço para mais nada, pois a vida é sempre mais urgente que o discurso e ação” (MÜLLER, 2013, p. 68). Com relação às urgências da necessidade de libertação, qualquer deliberação sobre qual a melhor de forma de governo lhes pareciam fúteis, pois a libertação era compreendida como satisfação das necessidades vitais, isto é, a abolição daquilo que se conhecia como infelicidade (ARENDT, 2018b, p. 191).

Os homens da Revolução Francesa e da Revolução Americana possuíam algo em comum antes dos acontecimentos das revoluções propriamente ditas: o interesse pela liberdade pública. Porém, os americanos conheciam concretamente a liberdade pública enquanto vivenciavam a “felicidade pública”, tinham em mente que a participação nos assuntos públicos lhe proporcionavam um sentimento único de felicidade. Os americanos gostavam de discutir, deliberar e de tomar decisões, ou seja, gostavam de participar efetivamente dos assuntos públicos e por isso as pessoas iam às assembleias. Eles ingressavam na esfera dos assuntos públicos porque o mundo e o interesse público da liberdade os interessava, assim unidos, os homens se distinguiram (ARENDT, 2011, p. 163). Por sua vez, os franceses tinham apenas o interesse teórico, não eram regidos pela experiência, eram apenas

inspirados por ideais advindos das teorias e de princípios da Antiguidade; a liberdade pública era uma paixão, mas ainda assim era algo a ser conquistado. O mundo dos assuntos públicos era desconhecido pelos franceses; um mundo praticamente invisível em meio ao absolutismo. Arendt afirma que

A liberdade pública ou política e a felicidade pública ou política foram os princípios inspiradores que prepararam o espírito daqueles que, então, fizeram o que jamais tinham esperado fazer, e na maioria das vezes foram levados a ações pelas quais não sentiam nenhuma inclinação prévia (ARENDR, 2011, p. 168).

Essa felicidade pública está estritamente ligada ao acesso à esfera pública e não se assemelha aos direitos pela busca de uma felicidade privada em função do abrigo de um governo. Arendt compreende que a felicidade pública e a liberdade pública passaram a ser princípios inspiradores similares à coragem, confirmando a sua ideia de que os novos atos não são diretamente causados por uma vontade, a não ser por princípios. Enquanto os americanos eram iluminados por sua experiência real de liberdade pública como a maior felicidade a ser conquistada, os franceses que “[...] buscavam sair da obscuridade e participar da tomada de decisão, equivocavam-se entre o ideal de liberdade, o ódio pelos senhores e o intenso desejo de libertação” (MÜLLER, 2013, p. 69). Entretanto, durante o percurso da Revolução Americana houve conflito entre a felicidade privada, tornando-se questão o papel do governo em proporcionar a esfera própria para a felicidade pública ou garantir a busca pela felicidade privada. Ainda que a fundação da liberdade e a construção de instituições duradouras tenham sido conservadas, o significado da busca pela felicidade passa a ser a busca pela felicidade individual (MÜLLER, 2013, p. 67). A Revolução Francesa se deparou com impasse semelhante; a questão era se o governo revolucionário em defesa da liberdade pública deveria ser permanente ou se o fim do governo revolucionário deveria ser a garantia das liberdades e direitos civis, levando a cabo a felicidade pública (ARENDR, 2011, p. 180).

Do conflito entre o público e o privado durante o curso das revoluções gerado pela preocupação com a tirania que privava os indivíduos tanto da liberdade pública quanto dos direitos civis, a liberdade civil é endossada. De modo consequente, o gosto pela liberdade pública desaparece e os interesses pessoais tomam o seu lugar. No entender de Arendt, quando a busca pela felicidade individual e pelo bem-estar invadiu a Revolução Americana, a busca pela felicidade adquiriu duplo sentido,

de modo que a expressão empregada na *Declaração da Independência* [busca da felicidade], “[...] tornou imprecisa a distinção entre direitos particulares e felicidade pública [...]” (MÜLLER, 2013, p. 70). Desse modo, a busca original foi ignorada.

Para Arendt, o ideal da revolução seria a criação de um corpo político que assegurasse o espaço da efetivação da liberdade. Logo, o fim das revoluções “[...] sempre foi o delineamento de uma Constituição, ou seja, o ato de instituição da liberdade é a elaboração de uma Constituição” (MÜLLER, 2013, p. 70). Com a pertinência das mudanças, os revolucionários passaram a almejar um governo limitado. Sobre as constituições recaiu o encargo de proteger e defender os direitos civis em primeira instância. Segundo Arendt, a Constituição dos Estados Unidos é a verdadeira culminação do processo revolucionário, embora haja pouco de novo e revolucionário nas constituições revolucionárias que se resumem a salvaguardar as liberdades civis e limitar o governo por leis (ARENDT, 2011, p. 190); tal Constituição foi entendida como a mais nobre e suprema das ações revolucionárias, pois os homens da Revolução Americana se portaram como agentes durante toda a revolução, do começo ao fim, desde a Declaração da Independência até a montagem da Constituição (ARENDT, 2011, p. 135).

De acordo com Arendt, ao agir, os homens das revoluções, tanto da Revolução Americana quanto da Revolução Francesa, se espelhavam e eram conduzidos por exemplos da Antiguidade romana. Para John Adams (1735-1826) – um dos pais fundadores da América -, a Constituição romana organizou o povo mais nobre que existiu, inspirado em John Adams, Saint-Just (1767-1794) – político e revolucionário francês – exclamou que a memória do povo romano era uma profecia de liberdade (ARENDT, 2011, p. 253). Diante da atenção voltada para a Antiguidade romana durante as revoluções, Arendt infere que extinguido-se o exemplo clássico “[...] reluzindo pelos séculos, nenhum dos homens das revoluções dos dois lados do Atlântico teria tido a coragem para aquilo que se demonstrou ser uma ação sem precedentes” (ARENDT, 2011, p. 235). A noção de fundação da Revolução Americana que coincide com o ato de iniciar algo novo e com a preservação deste novo começo, se encontrava em consonância com o espírito romano, isto porque

Quando [os homens das revoluções] recorriam aos antigos, era porque viam neles uma dimensão que não fora transmitida pela tradição – nem pelas tradições dos costumes e instituições, nem pela grande tradição do pensamento e do conceito ocidentais. Assim, o que os leva aos inícios da história ocidental não era a tradição e sim,

ao contrário, suas experiências pessoais, para as quais precisavam de modelos e precedentes (ARENDT, 2011, p. 254).

Assim como a liberdade não é consequência da libertação, o fim não é consequência necessária de um novo início (ARENDT, 2011, p. 263). Os revolucionários aprenderam a lidar com o milagroso início inspirados na antiguidade romana. A fundação de Roma faz parte central da história romana, assim como a Constituição foi venerada na Revolução Americana por lembrar o momento da fundação e a constituição de um corpo político. As ações que levaram ao fundamento proporcionaram que o ato de iniciar fosse algo concreto e milagroso no curso da história.

Faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade. Não só o início não está ligado a uma sólida cadeia de causa e efeitos, uma cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada, por assim dizer, a que ele possa se assegurar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço. Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade (ARENDT, 2011, p. 264).

Para a pesquisa a questão da fundação romana não se apresenta tão premente, mas importa o fato de que, inspirados na Antiguidade romana, os revolucionários americanos perceberam que podiam criar um novo início por serem seres natais imbuídos da capacidade de agir. Os americanos tiveram a percepção da novidade histórica que se efetivou. A novidade se tornou realidade, porque os homens de ação da revolução eram livres. A própria constituição do novo corpo político era capaz de prover a efetividade da liberdade.

Além da precisa análise filosófica sobre as Revoluções Francesa e Americana, Arendt acompanhou com entusiasmo as Revoluções Húngara e Cubana, revoluções que brotaram do pós-guerra. Pode-se ressaltar alguns aspectos do prisma arendtiano sobre a Revolução Húngara, pois “[...] as chamadas da Revolução Húngara iluminaram, por longos doze dias, a imensa paisagem do totalitarismo do pós-guerra [...]” (ARENDT, 2018a, p. 23), e mesmo que a revolução tenha ocorrido em circunstâncias bastante significativas, porém não determinantes o suficiente a ponto de dar início a um processo automático;

O que aconteceu na Hungria não se passou em nenhum outro lugar, e os doze dias da revolução contiveram mais história do que os doze anos desde a 'libertação', pelo Exército Vermelho, do domínio nazista sobre o país (ARENDT, 2018a, p. 24).

Segundo Arendt, independentemente de haver dado certo ou não, foi um privilégio testemunhar um povo oprimido levantar-se repentinamente em nome da liberdade. A espontaneidade do povo húngaro foi excepcionalmente genuína, a ponto de o levante não ser precedido pelo caos da derrota militar e isento de técnicas de golpes de estado, de aparato coeso de organizadores ou conspiradores e de propaganda debilitante de algum partido revolucionário. A filósofa tende a concordar com um professor húngaro que veio a declarar perante as Nações Unidas que, “[...] ‘Foi único na história que a Revolução Húngara não teve líderes. Ela não foi organizada, não foi centralizada. O desejo de liberdade era a força motivadora de toda ação’” (ARENDT, 2018a, p. 31).

Quando o secretário do Partido Comunista da União Soviética, Nikita Khrushchev, discursou no 20º Congresso do Partido com o seu famoso discurso secreto¹³, foi recebido de forma chocante, todavia, quando o discurso tornou-se público para o mundo ocidental e para os demais países comunistas; afloraram rebeliões abertas na Polônia e na Hungria como não havia acontecido antes. Para Arendt, a questão central nesses acontecimentos reside em o povo ter despertado através de palavras claras e não por manobras silenciosas, independente da má-fé por trás do discurso. “[...] Não foram atos, mas ‘meras palavras’ que obtiveram grande sucesso em quebrar o feitiço fatal de apatia impotente lançado pelo terror totalitário e pela ideologia sobre as mentes dos homens” (ARENDT, 2018a, p. 64).

Outro fato concernente às rebeliões na Hungria e na Polônia consiste em terem sido iniciadas por intelectuais e estudantes universitários; a geração mais nova de parte da população para a qual a preocupação com o bem-estar material e com a doutrinação ideológica estava voltada a atenção do regime. Nesse sentido, a iniciativa não foi tomada pelas pessoas que encontravam-se subjugadas pelas necessidades e pela miséria, mas sim pelos superprivilegiados da sociedade comunista, motivados apenas pela liberdade e pela verdade. É claro que não se pode deixar de ter em conta que tais rebeliões aconteceram em países satélites em

¹³ Discurso proferido em 25 de fevereiro de 1956; reafirmando suas crenças nos ideais comunistas, reafirmou as ideias de Lenin e fez críticas ao regime de Stalin.

que a experiência totalitária havia durado pouco, isso significa que provavelmente não aconteceria com outros países cuja experiência com o domínio total fora maior (ARENDT, 2018a, p. 66-67).

A partir dessa motivação surgiu uma manifestação estudantil desarmada e inofensiva em sua essência que, cresceu de forma espontânea e repentina tornando-se uma multidão imensa da qual a primeira tarefa posta pelos estudantes era derrubar a estátua de Stalin de uma das praças públicas de Budapeste, logo depois, a próxima tarefa foi persuadir uma rádio a transmitir o manifesto dos estudantes. Perante isso, a multidão aumentou cada vez em tamanho quando a polícia que protegia os prédios da estação de rádio disparou alguns tiros contra a multidão, de modo que a revolução estourou. Dessa forma, as massas conseguiram suas primeiras armas e, em pouco tempo, os trabalhadores deixaram as fábricas e juntaram-se à multidão, bem como o exército convocado para defender o regime juntou-se também ao povo, assim tornando a multidão armada. A partir de então,

[...] nenhum programa, ponto ou manifesto exerceu qualquer função. O que conduziu a revolução foi o ímpeto provocado pela ação conjunta de toda a população, cujas demandas eram tão óbvias que dificilmente precisavam de concepções elaboradas: as tropas russas deveriam deixar o território, e eleições livres estabeleceriam um novo governo. Não era mais uma questão de quanta liberdade conceder à ação, à expressão e ao pensamento, mas de como institucionalizar uma liberdade que já era fato consumado. Pois, se deixarmos de lado as intervenções externas das tropas russas – primeiro, daquelas estacionadas no país e, depois, dos batalhões regulares que deixavam a Rússia completamente preparados para a guerra -, podemos dizer que uma revolução nunca atingiu seus objetivos tão rapidamente, completamente e com tão poucas perdas. O mais incrível sobre a Revolução Húngara é que não houve uma guerra civil. Pois o exército húngaro se desintegrou em uma questão de horas, e a ditadura foi destituída de todo o seu poder em alguns dias. Nenhum grupo, nenhuma classe na nação se opôs ao desejo do povo, uma vez que este foi revelado e que sua voz foi ouvida na praça pública; pois os membros da ÁVH que permaneceram leais até o fim não formavam nenhum grupo ou classe, já que os escalões mais baixos haviam sido recrutados dentre a escória da população – criminosos, agentes nazistas, membros do partido fascista húngaro de baixa reputação e altamente comprometidos com ações duvidosas –, sendo que os postos superiores eram ocupados por agentes de Moscou, húngaros que adotaram a nacionalidade russa sob as ordens dos oficiais do Comissariado de Assuntos Internos da URSS (NKVD) (ARENDT, 2018a, p. 73-74).

Talvez a Revolução Húngara seja um dos exemplos mais rápidos e claros de Arendt sobre ação genuína, sobre política e liberdade. Diferentemente da Revolução

Francesa, não havia questão social para se solucionar, o objetivo da revolução não tornou-se em liberdade pública no meio do caminho; a liberdade pública era o objetivo desde o início. Assim como na Revolução Americana, mesmo que em conjunturas bastante distintas, a Revolução Húngara experimentou a liberdade pública durante a própria revolução. A multidão deu início a algo inteiramente novo de forma espontânea e livre; desse modo também constituiu o espaço do aparecimento bem como o espaço público.

A revolução causou efeito de mudança na realidade. A Revolução Húngara foi iniciada por comunistas, porém estes não mantiveram a iniciativa e nem mesmo receberam a fúria dos não comunistas ou se voltaram contra o povo. Arendt considera que a ausência de disputas ideológicas é notável, pois não havia fanatismo, mas sim um espaço constituído por fraternidade surgido conjuntamente com a primeira manifestação que veio a perdurar até o fim da revolução. Foi como se a ideologia que vigorava por toda a parte, em diferentes tons e estilo, houvesse “[...] simplesmente sido apagada da existência e da memória no momento em que o povo, intelectuais e trabalhadores, comunistas e não comunistas, viram-se juntos, lutando nas ruas por liberdade” (ARENDT, 2018a, p. 75).

Arendt indica que um dos atributos mais excepcionais da Revolução Húngara foi a ausência de caos de uma multidão sem liderança alguma. Não houve saques, invasão de propriedade e nenhum crime contra a humanidade foi cometido. Habitualmente espera-se descontrole da falta de domínio das massas, porém o que se deu foi justamente algo pelo qual Arendt mostrou muito apreço desde suas reflexões sobre as revoluções: praticamente ao mesmo tempo em que a revolução estourou, apareceram os Comitês Revolucionários e os Conselhos do Trabalhadores (ARENDT, 2018a, p. 77). Para Arendt, ambos dizem respeito a uma nova forma de exercer a política; o sistema de conselhos, para o qual não é necessário governo ou sistema partidário para o seu pleno exercício. Na Revolução Húngara, a empreitada imediata dos conselhos era evitar o caos e a expansão dos crimes. É pertinente que os conselhos sejam separados, pois os conselhos das revoluções eram uma resposta à tirania política, enquanto os conselhos operários eram uma reação contra os sindicatos que não eram capazes de representar os trabalhadores (ARENDT,

2018a, p. 78-79)¹⁴.

Uma importante lição que se seguiu da Revolução Húngara está intimamente conectada com o surgimento de inúmeros conselhos; o exército russo demorou cerca de três semanas para pacificar o país e o primeiro golpe da opressão russa foi de forma direta contra os Conselhos Revolucionários, por conseguinte dirigiu-se aos Conselhos Operários, deste modo, a nação foi reduzida novamente à impotência e a liberdade de pensamento fora erradica.

Se traduzirmos para uma teoria essa ordem de prioridade dado ao extermínio da revolução, vamos descobrir que a liberdade de ação foi considerada como o maior perigo para a dominação total, seguida pela liberdade de pensamento (ARENDT, 2018a, p. 87).

A representação de interesses obtida através dos conselhos contém um elemento de ação, portanto também deve ser descartado; as concessões temporárias apenas foram cogitadas acerca dos conselhos de cunho econômico (ARENDT, 2018a, p. 87-88). Dentre as revoluções mencionadas, a revolução mais recente, a Revolução Húngara, parece ser o exemplo mais evidente de ação espontânea e livre.

3.2.3 O Legado da Liberdade dos Revolucionários e a Efetivação da Liberdade

Apresentou-se o ideal de liberdade concernente à Revolução Americana, à Revolução Francesa e à Revolução Húngara. Os homens das revoluções buscavam libertação e aos poucos descobriram a liberdade política que o espaço construído poderia proporcionar. As revoluções foram capazes de proporcionar a experiência da novidade no mundo público. O que fundamentava essa consideração é a ideia de liberdade ligada à ideia de mudança presente nas revoluções, patente que em uma

¹⁴ Para Arendt, o sistema de conselhos consiste na melhor alternativa de representação democrática eleitoral com relação ao sistema partidário, inclusive, o sistema de conselhos é mais antigo que o próprio sistema partidário. “[...] Enquanto a origem histórica do sistema partidário está no parlamento, os conselhos nasceram exclusivamente das ações e demandas espontâneas do povo, e não foram deduzidos de uma ideologia, e tampouco previstos, muito menos pré-concebidos, por nenhuma teoria da melhor forma de governo. Onde quer que aparecessem, tais conselhos se deparavam com a hostilidade extrema dos burocratas e líderes de partido, tanto da direita quanto da esquerda, e com a negligência unânime dos teóricos e cientistas políticos. A questão é que os conselhos sempre foram inquestionavelmente democráticos, mas de uma forma nunca antes vista e jamais pensada [...]” (ARENDT, 2018a, p. 80-81). Os sistemas de conselhos controlariam os partidos e não o seu contrário. Arendt aponta também a grande flexibilidade dos sistemas de conselhos, pois não há nenhuma condição especial para o seu estabelecimento, a não ser as condições da própria ação humana, como a reunião e ação conjunta de pessoas de modo temporário (ARENDT, 2018a, p. 82-83).

a ideia esteve mais presente do que na outra revolução. Desse modo, a revolução Húngara se mostrou ser a mais óbvia em relação à livre espontaneidade de poder iniciar algo novo no mundo. As conclusões mais relevantes residem na distinção existente entre liberdade e libertação; e na capacidade humana de se trazer a novidade ao mundo através do recente fenômeno da revolução.

A partir do momento mais longínquo que Arendt pôde determinar, a Grécia Antiga, a liberdade foi entendida como realização entre seres plurais; iguais e ao mesmo tempo distintos que se relacionavam entre si no trato de assuntos humanos que lhe interessavam, sem qualquer tipo de dominação e em busca de distinção e singularidade. O domínio público criado pelas ações espontâneas e ao mesmo tempo mantido por elas, é o que permite a construção do espaço da aparência, onde a liberdade pode se efetivar cotidianamente. No decorrer das revoluções Americana e Francesa, a falta de clareza se fez presente e a ideia de liberdade e libertação se confundiram. Todavia, a libertação se condensa no desejo de livrar-se das necessidades vitais ou da obediência a um governo, isto é, a libertação refere-se a qualquer tipo de amarra ou de necessidade; significa libertar-se da tutela seja do que for, sem estar subordinado a nada. Ainda que a confusão entre liberdade e libertação estivesse presente na Revolução Americana, esta foi capaz de gerar frutos. O nascimento da república americana se deu por meio da fundação da liberdade através dos atos revolucionários. Mesmo que o espírito revolucionário tenha se perdido posteriormente a Revolução Americana, deste ainda restou “[...] as liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária” (ARENDT, 2011, p. 281).

Em *Liberdade para ser livre*, texto em que as revoluções mais recentes de sua época estão presentes em suas reflexões, Arendt aponta que existe um número muito alto de revoluções fracassadas, todavia, existe também um inerente potencial de estabilidade futura nos novos corpos políticos que são formados de forma consciente, como a república americana. A pertinência da raridade das revoluções bem-sucedidas continua a ser o maior impasse. Ainda assim, referindo-se aos americanos, Arendt sugere que seria mais sábio e relevante afirmar o desfrute da estabilidade proveniente da fundação da república como produto direto da revolução, do que afirmar-se como a principal potência da Terra (ARENDT, 2018b, p. 19-20).

Arendt ressalta que a livre-iniciativa era algo extremamente positivo nos

Estados Unidos pós revolução, por outro lado, a confusão de identidade entre liberdade e livre-iniciativa é algo negativo, de modo que a liberdade da vida privada passa a ser evidenciada. Os americanos passaram a afirmar que a riqueza e a satisfação econômica eram propiciadas pela liberdade, como que um fruto direto. Entretanto, munida da diferenciação entre liberdade e libertação, Arendt concebe que a livre-iniciativa é de segunda ordem em relação às “[...] verdadeiras liberdades políticas, como a liberdade de expressão e pensamento, de reunião e associação [...]” (ARENDT, 2014, p. 276-277). Nas primeiras revoluções – Americana e Francesa –, estavam em questão os direitos civis que se ligam ao governo constitucional, porém nesses não houve a inclusão do direito político de participação ativa nos assuntos públicos.

Nenhum desses outros direitos, mesmo o de ser representado para finalidades tributárias, era, nem na teoria nem na prática, o resultado da revolução. Não ‘vida, liberdade e propriedade’, mas sim a reivindicação de que seriam direitos inalienáveis de todas as criaturas humanas – sem importar onde viviam ou que tipo de governo possuíam – é que era revolucionária. E mesmo nessa nova e revolucionária ampliação para toda a humanidade, a liberdade não significava mais do que a libertação de limitações injustificáveis, ou seja, alguma coisa essencialmente negativa. Liberdades no sentido dos direitos civis resultam da libertação, mas não são de modo algum o conteúdo real da liberdade, cuja essência é a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos. Se as revoluções aspirassem apenas a garantir os direitos civis, teria sido suficiente a libertação de regimes que tinham exacerbado seus poderes e infringido direitos bem estabelecidos (ARENDT, 2018b, p. 25).

Para Arendt, se faz correto afirmar em termos esquemáticos, que cada revolução passa por duas etapas. A primeira etapa consiste na libertação, como os franceses descobriram através de sua experiência que “[...] não apenas a liberdade, mas a liberdade para ser livre, sempre tinha sido um privilégio de poucos” (ARENDT, 2018b, p. 33-34). A segunda etapa é decisiva e consiste na fundação de um corpo político e de uma nova forma de governo (ARENDT, 2018b, p. 34-35). A libertação da pobreza era essencial na Revolução Francesa, já a libertação da opressão política o era na Revolução Americana e, por isso, ambas as revoluções tiveram fins consideravelmente distintos. A experiência das primeiras revoluções demonstra que derrotar a pobreza é impreterível para a conquista do espaço de liberdade e de ação, demonstra também que “[...] a libertação da pobreza não pode ser tratada da mesma maneira que a libertação da opressão política” (ARENDT, 2018b, p. 41).

De acordo com Arendt, libertar-se economicamente não leva diretamente à conquista da liberdade. Libertar-se das necessidades que podem ser solucionadas economicamente ou mesmo o crescimento econômico, pode conduzir a diversos caminhos, entretanto, não pode determinar a melhor forma de governo entre uma tirania e uma república livre (ARENDT, 2011, p. 277). Vale ressaltar que a democracia como uma forma de governo, faria com que o espírito público fosse dominado pela opinião pública, isto é, pela opinião da maioria. O governo de uma opinião pública é incompatível com a liberdade de expressar opinião, “[...] pois a verdade é que nem sequer é possível formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornaram iguais” (ARENDT, 2014, p. 286). A unanimidade de uma só opinião não admite a opinião da minoria; ela perde a força e a consistência e portanto, exclui a possibilidade de distinção. Na medida em que a política comporta e é constituída pela espontaneidade e pela pluralidade, a vontade geral ou a unanimidade de opinião exclui os indivíduos e a apresentação de sua singularidade da participação política e conseqüentemente, destitui o sentido da política.

As opiniões não pertencem a grupos e por isso não devem ser unânimes; estas pertencem aos indivíduos que exercem a liberdade ao se comunicarem espontaneamente e expressam suas opiniões em meios a outras pessoas e assim adentram as teias de relações. As opiniões se formam e são avaliadas em processos permeados de reflexão que envolvem a troca de opiniões contrárias e distintas. A Revolução Americana e a Francesa descobriram o valor da opinião em seu curso, porém, apenas a primeira “[...] soube construir uma instituição duradoura para a formação das posições públicas dentro da própria estrutura da república” (ARENDT, 2011, p. 289). Enquanto a Revolução Húngara pretendeu abarcar essas opiniões por meios dos diversos conselhos.

Arendt aponta que, após a constituição da república, o projeto político de Thomas Jefferson (1743-1826) – pai fundador da nação americana e principal autor da declaração de independência - ressaltava que o país – o poder – deveria ser dividido antes que a existência da república fosse ameaçada. Por meio da análise de suas propostas, Arendt acredita que o próprio Jefferson foi capaz de antecipar os conselhos que vieram a se formar nos séculos XIX e XX (ARENDT, 2011, p. 313). A pensadora considerava que o sistema de conselhos era o melhor exemplo de espaço de efetivação da liberdade em sua época.

Sempre que apareciam, elas brotavam como órgãos espontâneos do povo, não só fora de todos os partidos revolucionários mas também de maneira inesperada para eles e seus dirigentes. Assim como as propostas de Jefferson. Elas foram completamente negligenciadas por políticos, historiadores, teóricos políticos e, mais importante, pela própria tradição revolucionária. Mesmo aqueles historiadores cujas simpatias se alinhavam nitidamente ao lado da revolução e não podiam deixar de incluir o surgimento dos conselhos populares no registro de suas histórias, tratavam-lhes como meros órgãos essencialmente passageiros na luta revolucionária pela libertação, isto é, não entendiam em que medida o sistema de conselhos lhes mostrava uma forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço público para a liberdade que se constituía e se organizava durante o curso da própria revolução (ARENDT, 2011, p. 313-314).

Jefferson só concebeu o sistema distrital como a melhor alternativa para a república ao final da Revolução Americana. O intuito desse sistema era a preservação daquele espírito revolucionário, de modo que os cidadãos dessem seguimento ao que haviam feito durante a revolução como agentes revolucionários; ou seja, agir livremente e participar dos assuntos públicos (ARENDT, 2011, p. 315). De acordo com Arendt, o principal pressuposto do sistema distrital era que todos deviam possuir uma parcela na felicidade pública para serem felizes, isto significa que, “[...] ninguém poderia se dizer livre, sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público” (ARENDT, 2011, p. 320).

Apesar da espontaneidade do sistema de conselhos nas primeiras revoluções principalmente na Revolução Húngara pós-guerra, e de sua capacidade em comportar a liberdade em sua exímia excelência, Arendt não buscou estabelecer uma nova e melhor forma de governo ou regime que possa proporcionar a liberdade. Provavelmente isso seria incompatível com a sua filosofia que gira em torno da preocupação com o mundo e que evidencia a necessidade de se pensar sem corrimão, isto é, por si só; e que evidencia também a ideia de que os seres humanos são capazes de serem espontâneos e livres. Não interessa a ela conceber um rompimento com toda e qualquer instituição governamental ou criar uma nova e melhor forma de governo, pois governo não é idêntico à política. Interessa sim, demonstrar o quão limitadas são as nossas possibilidades de participação políticas genuínas. Para além de qualquer forma de governo, a liberdade concebida por Arendt, efetivou-se em momentos históricos: na Grécia Antiga, nas revoluções do século XVIII e de forma especial na Revolução Húngara. O uso da palavra de modo

dialógico foi o possibilitador do espaço de aparência e da constituição do domínio político.

Em suma, o espaço da aparência surge quando os homens convivem entre si e manifestam suas opiniões, de modo que ao manifestar espontaneamente sua opinião individual, cada um pode aparecer no mundo público. Esse espaço coincide com o espaço da liberdade; espaço que não permite domínio ou subordinação. No espaço exemplar da *pólis* a liberdade se efetivava cotidianamente no mundo. O segundo momento – momento de situação extrema – em que a liberdade efetivou-se, foi nas revoluções, principalmente na Revolução Americana e na Revolução Húngara, mesmo no curto espaço de tempo. A revolução trouxe a liberdade e a novidade ao âmbito político e esta se tornou a marca registrada do mundo que lhe era atual. “De todo modo, a cadeia de revoluções, [...] sempre e de novo desvela para nós a erupção de novos inícios dentro da continuidade histórica e temporal” (ARENDT, 2018b, p. 44). Além da efetivação da liberdade, as ações dos revolucionários foram capazes de construir um legado para posteridade.

Os legados da Revolução Americana residem na fundação da República, na criação de uma Constituição e no exemplo do sistema de conselhos. Todavia, o maior legado transmitido pelas revoluções, de maneira geral, é o gosto pela liberdade e a experiência da novidade. Nos termos da revolução francesa, o gosto pela liberdade pública, nos termos da Revolução Americana, o gosto pela felicidade pública. No ensaio *Ação e a busca pela felicidade*, Arendt ressalta que, para Jefferson, a felicidade pública significava uma participação direta na gestão do governo, “[...] isto é, no poder público enquanto direito distinto do direito comumente reconhecido de proteção de sua vida privada pelo governo, mesmo contra o poder público” (ARENDT, 2018a, p. 140). Os americanos estavam autorizados a falar em felicidade pública por haverem experimentado a liberdade pública por meio das assembleias das cidades e dos distritos antes mesmo da revolução, ligando então o sentimento de felicidade a essa participação. Já os franceses, imbuídos de teoria e não de experiência, foram encorajados a retirar-se da sociedade por sua própria iniciativa; ocupando assim uma posição bastante parecida com a dos americanos (ARENDT, 2018a, p. 143-146).

A possibilidade da distinção entre a liberdade política e a liberação das necessidades já havia sido antecipada por Benjamin Constant (1767-1830). Ele distinguia duas formas de liberdade, quais seja, a liberdade dos antigos e a

liberdade dos modernos. A liberdade dos antigos reside em exercer a coletividade diretamente, isto é, exercer “[...] várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar leis, em pronunciar julgamentos [...]” (CONSTANT, 1980, p. 2). Isso significa que há limitação nos assuntos privados, visto que se exige a submissão completa do indivíduo segundo a autoridade do todo.

A liberdade dos modernos pode ser resumida nas liberdades civis, excluindo-se dela o direito de expressar opinião, pois, Constant a compreende como se submeter apenas às leis, “[...] de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos” (CONSTANT, 1980, p. 2), como também seria “[...] para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, [...]” (CONSTANT, 1980, p. 2). O direito de reunir-se a outros também faz parte desta, bem como o direito de

[...] influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração (CONSTANT, 1980, p. 2).

Fundamenta-se essa distinção no fato de os limites territoriais das repúblicas serem estreitos, enquanto os territórios concernentes à contemporaneidade de Constant não viabilizarem a construção dos espaços de aparecimentos (CONSTANT, 1980, p. 3). Outro argumento atrelado a este consiste na questão da escravidão, visto que os trabalhos necessários a sobrevivência humana eram realizados pelos escravos (CONSTANT, 1980, p. 4). O apreço de Arendt pelos sistemas de conselhos parece ser uma alternativa à questão territorial, afinal, a política pode surgir onde quer que os seres humanos se reúnam livre e espontaneamente. Infere-se também que Arendt não preocupava-se em resgatar a política da *pólis* ou a liberdade dos antigos, sua preocupação destinava-se ao

sentido da política e em distingui-la da liberdade dos modernos¹⁵.

A necessidade de se resgatar o sentido da política parece ser tão preeminente atualmente quanto o fora para Arendt. No caso dos países que vivem sob ditaduras – para mencionar apenas um caso – a liberdade política não adquire realidade, ao passo que nem mesmo as liberdades civis, pois são restritas. Inclusive o âmbito privado em que a liberdade individual pode se desenvolver é regulamentado por ditadores e suas vontades arbitrárias. Outro aspecto que implica o resgate do sentido da política reside na confusão entre política e administração, em que muitas vezes a política funciona como uma tentativa de salvaguardar a liberdade individual. Longe de negar que as liberdades individuais existam ou sejam importantes, a questão é que o que está em jogo no espaço público é o aparecimento que não só garante a realidade como também proporciona a individuação – singularidade – humana.

É nesse espaço da aparência – que não precisa ser tomado necessariamente por uma revolução –, que os indivíduos conseguem alcançar o duplo aspecto da pluralidade – distinção e igualdade –, através do compartilhamento das diversas opiniões entre os que falam e ouvem. Na medida em que o mundo contemporâneo não constitui espaços em que essa liberdade da espontaneidade se efetive, é do próprio âmbito da ação, assim como as revoluções demonstram, que os milagres podem suceder. Na medida em que nos auxilia a sintetizar as ideias, as primeiras conclusões de Jerome Kohn sobre a questão da liberdade afirmam, após uma análise da falta de pluralidade nos regimes totalitários e portanto – falta também de

¹⁵ Arendt apresenta contundentes críticas ao liberalismo em *A condição humana*, quando em vários trechos trata do domínio do social – a invasão das características do domínio privado no domínio público – e da atividade do trabalho e suas ascensões na modernidade. Rodrigo Ribeiro Alves Neto sintetiza que com a moderna ascensão da sociedade, “[...] a esfera pública se tornou função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens. No mundo moderno, a mais privada de todas as atividades humanas, o trabalho, tornou-se pública e estabeleceu sua própria esfera comum, embora apolítica. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade, destinada a proteger o lado produtivo e social do homem, mediante a administração do governo” (ALVES NETO, 2009, p. 198). A ascensão do social se deu de forma concomitante à expropriação dos bens individuais e o crescimento do acúmulo de riqueza social, de modo que unidas formaram as condições para o surgimento da mentalidade capitalista e da radical alienação do mundo. Em *Sobre a revolução*, Arendt menciona tanto a democracia liberal quanto a tradição marxista, no sentido de que elas não compreenderam o real sentido da revolução. De acordo com Albrecht Wellmer, “Ambos, os liberais e os marxistas abrigavam uma concepção de política segundo a qual o objetivo final da política era algo além da política – seja essa a busca irrestrita de felicidade privada, a realização da justiça social ou a livre associação dos produtores em uma sociedade sem classes” (WELLMER, 2002, p. 220, tradução nossa). A ideia de conselhos de Arendt seria uma alternativa à concepção de estado destes (WELLMER, 2002, p. 221).

liberdade – que,

[...] a capacidade humana da liberdade pode tornar a vida extremamente digna de ser vivida. Esse é o transparente significado da conclusão do estudo de Arendt sobre as revoluções que marcam a humanidade com suas tentativas, que talvez ainda não tenham sido bem-sucedidas, em constituir e estabelecer a liberdade no mundo. Nesse estudo, ela cita palavras escritas por Sofócles no final de sua vida, palavras que evocam ‘com pura precisão’ a sensação original de liberdade: que quando experimentada politicamente – experimentada como ação – a liberdade pode ‘dotar a vida de esplendor’. Essa é apenas uma, mas talvez a maneira mais marcante pela qual o domínio do político, como concebido por Arendt, tem precedência sobre todos os outros domínios da atividade humana. Uma terceira resposta, ainda preliminar, ao desafio da liberdade humana pode ser que, na liberdade, homens e mulheres apareçam como uma pluralidade de seres únicos, irreduzíveis a concreções repetíveis de qualidades, mas quando privados de liberdade, embora vivos e pensantes, diferem apenas a um respeito significativo das multiplicidades de outras espécies animais: solidão, desespero, desejo perdido de ‘não pertencer ao mundo’; conceber a liberdade como um direito humano inalienável é, do ponto de vista político, compreendê-la erroneamente, e que discurso e ação realizam a liberdade no mundo sem reificá-la (KOHN, 2002, p. 119-120, tradução nossa).

Em suma, diante da proposta em compreender como se dá a articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade na medida em que ambas as atividades portam a característica da natalidade, preocupou-se até agora em elucidar a ideia de liberdade em sua íntima conexão com questões político-filosóficas. Considerando as reflexões de Arendt, buscou-se compreender a liberdade em relação à condição humana e em relação ao espaço de aparência, bem como compreender a íntima conexão entre a liberdade, a atividade da ação e o sentido da política. Para exemplificar e tornar a compreensão da ideia de liberdade ainda mais contundente, buscou-se apresentar as minúcias da exemplaridade da *pólis* grega e a capacidade sem igual das revoluções em trazer novidade ao mundo. Os exemplos das revoluções também asseveram a ideia de que a liberdade política não comporta a ideia de necessidade nem de causalidade, uma vez que a liberação das necessidades vitais não causam a liberdade política.

Considerando o rompimento com a tradição e as principais experiências totalitárias do século XX, Arendt propõe uma reflexão acerca do que os seres fazem no mundo e o quando querem que o mundo permaneça, concluindo que somos seres do mundo e não apenas estamos no mundo, e essa conclusão é de extrema

importância para a busca da articulação entre a ação e o querer. As atividades que compõem os dois modos de vida se dão em locais completamente distintos, as atividades do modo de vida ativo se dão no mundo, enquanto as atividades do modo de vida contemplativo se dão na interioridade. Eis uma justificativa para compreender as localizações de suas atividades: a atividade da ação pertence ao modo de vida ativo e a atividade do querer pertence ao modo de vida contemplativo, mas são de qualquer forma realizadas por um ser humano único.

Pode-se resumir que a liberdade é concebida como liberdade política quando efetiva-se e, que esta comporta a liberdade de expressar opiniões e garantir a singularidade no mundo público. Antes, se conclui que ser livre reside em agir espontaneamente e trazer a novidade ao mundo. A liberdade é um fenômeno do mundo público inspirado pelas virtudes políticas que não efetiva-se de modo determinado. Antes disso, ela é apenas potência. A partir disso, seguem-se outras questões. A liberdade como potência encontra-se na atividade do querer? Qual a relação da vontade com a ideia de natalidade? A liberdade se apresenta como ideia crucial. Na busca pela articulação, segue-se a apresentação da noção de liberdade da vontade, a segunda ideia da pretensa articulação.

4 A ATIVIDADE DO QUERER E A PROBLEMÁTICA DA VONTADE

4.1 A PROBLEMÁTICA DA ATIVIDADE DO QUERER

4.1.1 As Principais Dificuldades da Vontade: A Noção de Tempo na Antiguidade e na Era Moderna

Diante do desafio de discorrer sobre a vontade, Arendt afirmara em vida que não tinha muita certeza sobre a atividade do querer, por isso, foi ao encontro dialógico de Mary McCarthy, J. Glenn Gray e Heidegger. Segundo Bethania Assy, “[...] o volume dedicado à vontade possui o caráter mais experimental” (ASSY, 2015, p. 111). A questão maior levantada pela pensadora diz respeito a investigar se a vontade pode ou não ser fonte da ação. Arendt ambicionava compreender se a faculdade da vontade pode ocasionar algo novo no mundo das aparências. Partiu da seguinte questão: o que permitiu que os seres humanos se conscientizassem de que eram aptos a estabelecer volições? A filósofa também pretendia analisar a relação antagônica entre o espaço de pensar e o reino político – entre o pensar e o querer –, espaço da contingência e do inesperado, almejando a conquista de um tratado de paz entre o pensar e o querer (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 397). Nos termos de Arendt:

Iremos nos perguntar então se os homens de ação não estariam em melhor posição para aprender a lidar com os problemas da Vontade do que os pensadores, contemplados no primeiro volume deste estudo. O que estará em jogo aqui é a Vontade como fonte da ação, isto é, como um ‘poder para começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos’ (Kant). Sem dúvida todo homem, pelo fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder pode muito bem corresponder a este fato da condição humana [...]. A questão é como essa faculdade de ser capaz de ocasionar algo novo e, assim, ‘mudar o mundo’, pode funcionar no mundo das aparências, isto é, em um ambiente de factualidade que é velho por definição e que transforma inexoravelmente toda espontaneidade de seus recém-chegados no ‘foi’ dos fatos – *fieri; factus sum* (ARENDT, 2014, p. 267).

Este é um dos primeiros trechos do volume sobre a atividade do querer e nele já se pode visualizar que o problema da liberdade e a questão de iniciar estão em íntima relação com a vontade assim como estão com a atividade da ação. Por isso não interessa apenas reconstruir a reflexão de Arendt como resposta para a

indagação sobre a possibilidade de a vontade ser fonte da ação, interessa também compreender como tais ideias funcionam para a atividade da ação e para a atividade do querer. Para responder às suas inquietações, Arendt propõe uma nova abordagem em suas obras, qual seja, um resgate histórico da atividade da vontade¹⁶. Para Assy, o volume sobre a vontade em *A vida do espírito*, é o único texto de Arendt em que ela se dedica a uma investigação positiva da ideia de vontade (ASSY, 2015, p. 114-115). Quando Arendt insere a vontade no ensaio *Que é liberdade?*, como se sabe, a filósofa preocupava-se em distinguir de forma crítica a liberdade da ação e a faculdade da vontade em sua noção de livre-arbítrio. É bastante claro “[...] o esforço teórico da autora em ofertar uma noção de liberdade própria da teoria política, cujo vocabulário fosse da ordem da experiência da ação, e não como atributo da autonomia da vontade [...]” (ASSY, 2015, p. 112).

Portanto, Arendt foi em busca de uma vasta literatura em que se pudesse encontrar uma concepção de querer que não fosse autocrática ou dominante (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 384). A abordagem histórica de Arendt constrói o que a mesma entende por querer, mas antes de adentrar diretamente no resgate histórico, voltar-se-á para a apresentação do problema da vontade como Arendt o apresenta; já imbuída de sua pesquisa, a filósofa propõe a apresentação dos problemas e dificuldades preliminares no trato das volições.

É intrigante para o propósito desse trabalho que a primeira frase da introdução do volume do querer em *A vida do espírito* afirme que tratar a faculdade da vontade nos remete diretamente ao problema da liberdade. Para Arendt, os fenômenos com os quais se lida encontram-se em grande parte encobertos por argumentos que não intuem salvá-los, ainda que estes argumentos não sejam arbitrários ou desprezíveis. A questão principal da qual decorre essas dificuldades reside no fato de que a vontade fora ignorada na Antiguidade grega, sendo descoberta em meio à Era Cristã e provocando aos séculos seguintes a tentativa de conciliar a faculdade da vontade com os principais preceitos da filosofia grega (ARENDT, 2014, p. 263). Os problemas não são extinguidos com o término da Era Cristã, pois a principal dificuldade da Era Cristã, qual seja, a conciliação entre um Deus-todo-poderoso e a vontade livre, se traduz na Era Moderna com a tentativa de

¹⁶ Se faz importante ressaltar que, de acordo com a intenção da dissertação, ater-se-á à reconstrução que a Arendt faz de diversos pensadores em *A vida do Espírito*, sem ir diretamente a todos os textos dos autores mencionados por Arendt, a fim de centralizar a compreensão de Arendt acerca desses autores e argumentar acerca do que se pode extrair da sua reflexão própria.

compatibilizar a vontade livre e a causalidade ou em conciliar a vontade livre com as leis da História (ARENDT, 2014, p. 263-264).

Dentre todas, a maior dificuldade ao se colocar em discussão a faculdade da vontade concentra-se no fato de que ela é a capacidade do espírito mais questionada de forma bastante consistente sobre sua existência, sendo apontada como mera ilusão da consciência ou refutando-se a sua própria existência. Para Arendt, os argumentos que pairam em torno dessa crítica podem ter a sua origem no “[...] conflito básico entre as experiências do ego pensante e as do ego volitivo” (ARENDT, 2014, p. 265). O espírito que pensa e o espírito que quer são o mesmo, mas a avaliação do ego pensante não é claramente imparcial com relação às outras atividades do espírito. A vontade livre exerce papel fundamental na ética e nos sistemas de leis, assim como também persiste como um dado fundamental da consciência, como Bergson trouxe; e este é tão evidente quanto o *cogito* de Descartes ou o eu-penso de Kant, raramente questionados pela filosofia tradicional. Nesse sentido, o que arremata a desconfiança dos filósofos para com a faculdade da vontade é a sua relação inevitável com a liberdade.

A pedra de toque de um ato livre é sempre nossa consciência de que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos – algo que absolutamente não se aplica a simples desejos ou apetites, em que as necessidades corporais, as necessidades do processo vital ou a simples força de querer algo que está à mão podem sobrepor-se a quaisquer considerações, seja da Vontade, seja da Razão. A Vontade, ao que parece, tem uma liberdade infinitamente maior que a do pensamento, que mesmo em sua forma mais livre, mais especulativa, não pode escapar ao princípio de não contradição. Esse fato inquestionável jamais foi tido somente como uma benção. Os pensadores muitas vezes consideram-no uma maldição (ARENDT, 2014, p. 265).

Arendt parte da premissa de que a faculdade da vontade possui existência de acordo com a evidência interna do eu-querer, concomitante a isso, concorda que a faculdade da vontade foi descoberta tardiamente. De acordo com Theresa Calvet de Magalhães, Arendt propõe uma desconstrução fenomenológica ou desmantelamento da atividade do querer que só é possível a partir da aceitação da premissa de que o fio da tradição foi rompido, pois “A ruptura da tradição libera o olhar: não se trata de demolir, de quebrar, mas de mostrar, de manifestar, ou seja, de uma desconstrução ‘fenomenológica’ [...]”, que em outras palavras, “Trata-se, portanto de retirar o fenômeno do invólucro de teses herdadas que amalgamam o que temos de

distinguir” (MAGALHÃES, 2003, p. 371).

Arendt julga necessário iniciar a discussão sobre a faculdade da vontade contextualizando-a de acordo com a noção de tempo, pois a vontade “[...] é obviamente o nosso órgão espiritual para o futuro, do mesmo modo que a memória é o nosso órgão espiritual para o passado” (ARENDT, 2014, p. 273–274). De acordo com Magalhães, o tempo é o tema dominante da desconstrução arendtiana sobre a atividade do querer (MAGALHÃES, 2003, p. 373). Assim como o pensamento é capaz de fazer presente coisas que estão ausentes dos nossos sentidos, a vontade também o é capaz, no entanto, a vontade não lida apenas com o poder de representação do espírito, ela lida com visíveis e invisíveis, ou seja, lida também com coisas que nunca existiram. Isso significa que quando voltamos nosso espírito para o futuro não estamos mais lidando com objetos, mas sim com projetos, independentemente de como são formados, seja espontaneamente ou como uma reação que antecipa circunstâncias futuras. Portanto, a principal característica do futuro consiste na incerteza – como sabemos, uma característica também da ação –, ainda que as probabilidades acerca da previsão de qualquer projeto seja alta.

Em outras palavras, estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser. Nosso Testamento, nossa Última Vontade, preparado para o único futuro sobre o qual podemos estar seguros com razão, a saber, nossa própria morte, mostra que a necessidade da Vontade de querer não é menos forte do que a necessidade que a Razão tem de pensar; em ambos os casos, o espírito transcende suas próprias limitações naturais, seja por fazer perguntas irrespondíveis, seja por projetar-se em um futuro que, para o sujeito volitivo, jamais será (ARENDT, 2014, p. 274).

A partir de uma vontade livre, todos os atos voluntários poderiam ser definidos como atos que poderiam ter deixado de ser realizados e, de acordo com Arendt, pouca coisa seria mais contingente que isso. A vontade não é concebida como um órgão executivo que auxilia e obedece ao desejo ou a razão; a vontade é livre, logo, uma vontade que assim não fosse seria uma contradição em termos. Arendt assevera que Aristóteles, através da teoria das quatro causas, ofereceu as bases para que posições posteriores fossem tomadas acerca da vontade. As coisas que poderiam não ter acontecido, que podem ser ou não ser, são acidentes ou contingência. Os acidentes seriam tudo aquilo que é acrescentado ao acaso e que não pertencem à essência, “Os atributos que podem ou não se juntar ao que subjaz

a eles – seu *substrato* ou substância (as traduções latinas para *hypokeimenon*) – são acidentais” (ARENDT, 2014, p. 274-275). Entretanto, o próprio Aristóteles demonstrou haver uma exceção na esfera dos assuntos humanos. Essa exceção se dá na *poiein*, na fabricação, uma vez que o produto feito pelas mãos humanas não seria feito absolutamente do nada; tal composto de matéria e forma existiria potencialmente antes de ser feito.

Segundo Arendt, essa noção de que tudo é derivado de uma potencialidade preexistente é inspirada pelo funcionamento particular da natureza, onde as coisas vivas crescem e tornam-se um produto final. Essa noção é significativamente problemática, pois a potencialidade como uma das causas se contrapõe ao futuro como um tempo verbal autêntico, legando a ele o mero estado de consequência do passado. Esse *status* do futuro distorce a distinção entre aquilo que é natural e as coisas feitas pelos seres humanos, distinção esta que reside entre aquilo que potencial e necessariamente se transforma em atualidade e aquilo que pode ou não se atualizar. Em concordância com essas ideias, conceber a vontade como um órgão voltado para o futuro se faria completamente supérfluo; “[...] os gregos ‘sequer têm uma palavra para’ o que consideramos a ‘fonte principal da ação’” (ARENDT, 2014, p. 276).

O fato é que a falta de menção sobre a faculdade da vontade ou a problematização, tanto na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, encontra-se de acordo com a compreensão de tempo da Antiguidade. A temporalidade baseava-se no movimento cíclico identificado através dos movimentos circulares dos corpos celestiais e do movimento também circular da natureza; este era aplicado a todos os âmbitos, inclusive ao âmbito dos assuntos humanos. A interpretação do movimento cíclico não se detém aos eventos, para Aristóteles as opiniões (*doxai*) também se repetem com infinita frequência (ARENDT, 2014, p. 277). Em detrimento de nossa visão de tempo retilíneo que ressalta determinados momentos históricos, implica-se um estranhamento em relação à exaltação da grandeza do extraordinário e de sua tamanha importância, e a visão de tempo cíclico. Arendt infere que esse estranhamento não fazia sentido antes que a perenidade do Ser fosse descoberta. Mas após descoberto o Ser perene, destituído de mortalidade e natalidade, a inserção do tempo cíclico tornou-se inevitável diante da necessidade de explicar o movimento, a mudança e o constante ir e vir dos seres vivos (ARENDT, 2014, p. 278).

Não é portanto de estranhar que os gregos não tivessem noção da faculdade da Vontade, nosso órgão espiritual para o futuro, em princípio indeterminado, sendo, portanto, um possível anunciador de novidade. Estranho mesmo é verificar que uma tendência tão forte para denunciar a Vontade como uma ilusão ou como hipótese inteiramente supérflua depois da crença hebraico-cristã em um início divino – “No princípio Deus criou os céus e a terra” – tenha se tornado um pressuposto dogmático em filosofia. Especialmente quando esse novo credo também estabelecia que o homem era a única criatura feita à imagem do próprio Deus, dotada, portanto, de uma faculdade semelhante de começar. Ainda assim, de todos os pensadores cristãos, somente Agostinho, ao que parece, tirou a conclusão: ‘[Initium] ut esset, creatus est homo’ (‘Para que um começo fosse feito, o homem foi criado’) (ARENDT, 2014, p. 278–279).

A filosofia cristã abandonou o conceito cíclico de tempo da Antiguidade; a história dos acontecimentos que fundamentam a doutrina cristã são únicas e lineares, como a expulsão de Adão e Eva do paraíso e a morte e ressurreição de Cristo, que após isso nunca mais morreu. Ainda que a filosofia cristã deva muito de si à filosofia grega, a relutância em reconhecer a faculdade da vontade como um órgão do espírito autônomo se abrandou. A sequência da história conjectura uma compreensão de tempo retilíneo e, para além disso, o cristão concebia que havia um futuro para si além da mortalidade, e esse futuro deveria ser decidido durante o seu tempo de vida sobre a Terra. A vontade e a liberdade foram descobertas exatamente em conexão com a preparação para a vida futura (ARENDT, 2014, p. 279).

Para Arendt, a descoberta da faculdade da vontade em meio à teologia e à filosofia cristã consiste em uma outra grande dificuldade em se tratar das volições, pois para os antigos, como vislumbrou-se no capítulo anterior, a liberdade localizava-se no eu-posso, não no eu-quero, conforme a descoberta da Era Cristã. Liberdade significava não ser forçado por nada ou obedecer a qualquer tipo de necessidade; se sustentava na completa liberdade de movimento, ou seja, ir conforme eu queira (ARENDT, 2014, p. 280).

Embora a descoberta da vontade tenha sido suscitada em meio a Era Medieval, uma noção advinda da Era Moderna também vinculada a questão do tempo exerce um papel decisivo sobre as investigações acerca da faculdade da vontade. A noção inteiramente nova de Progresso como força que rege a história humana oriunda da Era Moderna implicou um destaque inigualável ao futuro, portanto também legou ênfase e maior interesse ao órgão espiritual próprio para o

futuro. A influência medievalista ainda era demasiada forte no início da Era Moderna, desse modo, a relutância para com a vontade subsistia. O peso do desprovemento de qualquer providência divina recaía sobre a responsabilidade pessoal por seus próprios destinos, oprimindo de tal forma que a substituição da razão pela vontade só acontece na última fase da Era Moderna. A vontade assumida como a mais alta faculdade do espírito coincidiu com a última era de pensamento metafísico autêntico, “[...] que começou com o equacionamento de Parmênides entre Ser e Pensar [...], de repente, logo depois de Kant, passou a ser comum equacionar Querer e Ser” (ARENDT, 2014, p. 280-281).

Dentre todos os filósofos posteriores à Kant, Arendt elenca Nietzsche para demonstrar a ascensão da vontade na Era Moderna, pois a vontade de potência é central na sua filosofia. Segundo a interpretação arendtiana, a maior parte dos trechos em que Nietzsche se refere à vontade se dá declaradamente de forma hostil em relação à teoria da liberdade da vontade, concebida como passível de ser refutada inúmeras vezes. A última refutação encontra-se na ideia de eterno retorno que conduz de volta à compreensão de tempo da Antiguidade, pois nega o conceito retilíneo de tempo e a progressão de seu curso, voltando-se para a concepção de tempo cíclico da Antiguidade. Dessa maneira, Nietzsche expressa o eterno retorno na forma de uma conversão religiosa, conversão que o levou ao eterno retorno na tentativa de alterar o conceito de ser para o conceito de ser dos antigos e negar a crença filosófica da Era Moderna (ARENDT, 2014, p. 282).

Arendt ressalta que depois de Nietzsche, nem Jaspers e nem Heidegger consideraram a vontade como principal faculdade do espírito. Em especial, Heidegger concluiu sua fase final da filosofia “[...] com a proposição aparentemente paradoxal do ‘querer-não-querer’” (ARENDT, 2014, p. 283) diante da constatação da dominação da vontade dentro da própria Era Moderna. Não nos interessa no momento a compreensão de tal colocação heideggeriana, interessa sim que, na fase final de sua filosofia, foi também uma espécie de conversão com a idêntica consequência de retornar aos primeiros pensadores da Antiguidade.

É como se, no final das contas, os pensadores da Era Moderna escapassem para uma ‘terra do pensamento’ (Kant) na qual as suas próprias preocupações especificamente modernas – com o futuro, com a Vontade como seu órgão espiritual para o futuro e com a liberdade como um problema – não existissem; na qual, em outras palavras, não houvesse qualquer noção de uma faculdade do espírito que pudesse corresponder à liberdade do mesmo modo que a

faculdade do pensamento correspondeu à verdade (ARENDT, 2014, p. 283).

4.1.2 Objeções à Vontade e o Problema do Novo

Intimamente relacionado com a questão da temporalidade, isto é, com a vontade como um órgão para o futuro, Arendt apresenta as três principais objeções feitas pela filosofia pós-medieval¹⁷, a saber, inexistência da vontade, inexistência da liberdade contida na vontade e inexistência de contingência na vontade livre.

A primeira objeção consiste na crença da não existência da faculdade da vontade. Hobbes e Espinosa representam a descrença de que a vontade seja mera ilusão, algum tipo de fantasma da consciência ou de que a consciência que os seres humanos têm por suas ações os levam a acreditar que são livres sem considerar a consciência das causas que determinam suas próprias ações. Ambos os filósofos reconhecem a existência da vontade como uma faculdade sentida apenas subjetivamente, da mesma forma ambos negam sua liberdade. Em outros termos, entende-se que há a liberdade de que se pode fazer o que quiser, mas dizer que se pode querer se se quiser se revela um absurdo. Eles assumem o posicionamento de que quando o impedimento de movimento está na constituição da coisa em si, não se diz dela que quer a liberdade, diz-se apenas que quer poder se mover. Para Arendt, essas reflexões de Hobbes e Espinosa estão em comum acordo com o posicionamento grego (ARENDT, 2014, p. 284-285). No entanto, a conclusão hobbesiana de que liberdade e necessidade são congruentes, de que todos os atos da vontade dos seres humanos procedem da necessidade ou que procedem de uma causa que por sua vez procedeu de outra causa, não está alinhada com a filosofia grega clássica (ARENDT, 2014, p. 285).

Desse modo, voltar a compreensão para as conexões causais evidenciaria a necessidade nas ações promovidas pela vontade dos seres humanos. Hobbes e Espinosa negam a vontade em suas filosofias, pois para Arendt, negar a liberdade da vontade significa negar a própria vontade. As distintas filosofias de Schopenhauer e John Stuart Mill também o fazem (ARENDT, 2014, p. 285-286). O que toma a

¹⁷ No decorrer do texto, Arendt julga importante ter em conta que a filosofia sobre a vontade é resultante da atividade do pensar – ego pensante – e não do ego volitivo. O ego pensante não é tomado pela imparcialidade quando solicitado para avaliar outras atividades do espírito, “[...] com certeza ficamos desconfiados quando encontramos pensadores com filosofias gerais bastante diferentes levantando argumentos idênticos contra a Vontade [...]” (ARENDT, 2014, p. 284).

atenção de Arendt reside no fato de que essas objeções contra a existência da vontade encontram-se pautadas na ideia de consciência; inexistente e tão ignorada pela filosofia antiga quanto a própria noção de vontade¹⁸. No mais, a mesma objeção em relação à existência poderia ser levantada contra o pensamento, embora o ego pensante quase nunca tenha sido questionado (ARENDT, 2014, p. 286).

A segunda objeção apontada por Arendt refere-se a inevitabilidade da conexão entre vontade e liberdade. Os filósofos de teorias voluntaristas que afirmaram o poder da vontade também permeavam o campo da dúvida despertada por essa conexão. Apropriando-se de um trecho de Agostinho, afirma-se mais uma vez que se a vontade é promovida pela necessidade, se se deve necessariamente querer, não há sentido em falar sobre vontade, pois uma vontade que não é livre é uma contradição em termos. A vontade não seria vontade se não estivesse em nosso poder e é livre justamente por estar em nosso poder (ARENDT, 2014, p. 287).

Como já disse mais de uma vez, a pedra de toque de um ato livre – desde a decisão de sair da cama de manhã ou de dar um passeio à tarde até as mais altas resoluções com as quais nos comprometemos para o futuro – é que sempre sabemos que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos. A Vontade, ao que parece, é caracterizada por uma liberdade infinitamente maior que o pensamento, e – para repetir mais uma vez

¹⁸ Arendt concebe que a *synesis* grega, “[...] poder compartilhar um conhecimento comigo mesmo (*syniemi*) sobre coisas que ninguém mais pode testemunhar [...]” (ARENDT, 2014, p. 286), seria a possível precursora da consciência moral, mas não daquilo que ela entende de fato como consciência. Segundo ela, consciência significa “saber comigo e por mim mesmo” e é um tipo de conhecimento caracterizado por sua atualização nos processos de pensamento (ARENDT, 2014, p. 20). Todavia, a consciência não consiste em ser uma atividade. A consciência pode ser compreendida também de acordo com o “eu penso” kantiano que acompanha as representações e a todas as atividades, embora se possa encontrar esquecida do próprio eu. “A consciência como tal, antes de efetivar-se no estar só, chega no máximo a perceber a igualdade uniforme do eu-sou – ‘Tenho consciência de mim, não de como apareço para mim nem de como sou eu em mim mesmo, mas somente que sou’ –, que assegura a continuidade idêntica de um eu por meio das múltiplas representações, experiências e memórias de uma vida” (ARENDT, 2014, p. 93). Portanto, a consciência de si mesmo, da qual se está “inconscientemente consciente” acompanha todas as atividades da vida do espírito, sendo garantia da existência do silencioso eu-sou-eu. Embora se possa estar esquecido do meu próprio eu, nunca se pode esquecer completamente de si devido à natureza reflexiva das atividades interiores. Isto é, “[...] toda volição é um *vollo me velle* [...]” (ARENDT, 2014, p. 93). Além disso, a consciência de que se está a exercer uma atividade interior se dá na própria efetivação da atividade; no eu quero – dado imediato da consciência. Embora a dualidade da consciência seja atestada de forma mais incisiva na atividade de pensar – o diálogo sem som comigo mesmo –, a atividade do querer, de certa forma, cria a pessoa – caráter – que aparecerá no mundo, de modo que a dualidade do pensamento não seja transportada para o mundo das aparências. A consciência não é igual ao pensamento (ARENDT, 2014, p. 209), mas a existência do dois-em-um reside em um fato da consciência que, no que concerne a atividade da vontade, encontram-se em permanente luta (ARENDT, 2014, p. 326-327). Em outro sentido, a questão da consciência também exerce uma certa relação com a questão da vontade na medida em que um ato livre só pode ser assim considerado se houver a consciência de que ele poderia não ter sido efetivado.

– este fato inquestionável jamais foi tido somente como uma benção. Assim, ouvimos de Descartes: ‘Sou consciente de uma vontade tão vasta que não se pode submeter limites (...). É somente a vontade livre (...) que encontro tão grande em mim que não consigo conceber qualquer outra ideia como maior do que ela; é (...) essa vontade que me faz saber que (...) trago comigo a imagem e semelhança de Deus’, e acrescenta imediatamente que essa experiência ‘consiste unicamente no fato de que (...) agimos de tal modo que não estamos minimamente conscientes de que qualquer força externa [nos] limite a capacidade de escolher o que vamos ou o que não vamos fazer’ (ARENDT, 2014, p. 287).

A terceira objeção diz respeito ao dilema existente entre o pensamento e o querer, visto que os pensadores que elevaram o ego pensante em detrimento das outras faculdades espirituais subjugaram a contingência dos assuntos humanos. Tal dilema levou alguns pensadores a conciliar liberdade e necessidade ou a teorizar vias de escape das contingências. Todavia, a Era Moderna moldada pela secularização e pelo progresso, com um olhar voltado para o futuro e exonerada de coisas necessárias e eternas, “[...] acabaria por expor os pensadores à contingência de todas as coisas humanas de uma maneira mais radical e impiedosa do que nunca” (ARENDT, 2014, p. 289). O problema da liberdade foi incorporado e adquiriu uma nova roupagem na Era Moderna; traduziu-se as decisões pessoais tomadas a partir de uma vontade livre não propiciada pelo desejo ou pela razão em acaso da história. Durante o século XIX, a solução encontrada para incorporar esse dilema em acaso da história se deu na filosofia da história, com uma teoria de maior expressão que afirma haver uma razão e um significado sob o curso dos acontecimentos, responsável por guiar as vontades do seres humanos para um objetivo final jamais pretendido por eles. Ao final da história, o filósofo com seu ego pensante compreenderia a falta de sentido e a necessidade dos acontecimentos, de modo que o pensamento alcançaria o autêntico ser; depurando a realidade do acidental ao lidar com aquilo que é que não poderia de outra maneira não-ser (ARENDT, 2014, p. 289).

Em suma, as objeções contra a vontade se dão contra a existência da própria faculdade da vontade, contra a ideia de liberdade contida na vontade e contra a contingência dos atos livres. Essas objeções foram propostas por diversos pensadores ao longo da tradição, mas elas quase nunca se aplicam ao livre-arbítrio. Esse fato implica que se considere uma distinção de extrema importância. Arendt adota que a tradição concebe o *liberum arbitrium* como a liberdade de escolha entre

dois ou mais objetos ou entre dois modos de conduta distintos, e a vontade como idêntica ao poder de começar algo novo – um órgão para o futuro (ARENDT, 2014, p. 290).

O liberum arbitrium decide entre coisas igualmente possíveis e dadas a nós, por assim dizer, em *statu nascendi*, como simples potencialidades; enquanto o poder de começar algo realmente novo não poderia propriamente ser precedido por qualquer potencialidade, que figuraria, nesse caso, como uma das causas do ato realizado (ARENDT, 2014, p. 290).

Como a atividade da ação, uma atividade da vida ativa tão única poderia partilhar do mesmo poder de iniciar algo novo no mundo com a faculdade da vontade? A atividade da ação só se realiza no mundo dos seres humanos, portanto o poder de iniciar algo espontaneamente só se efetiva no mundo. Então como esse poder de iniciar algo novo pode existir na vida do espírito e na vida ativa ao mesmo tempo? Nesse sentido, ele não existiria na faculdade da vontade como mera potência e só se efetivaria no mundo público? Arendt parece estar, ainda em suas indagações iniciais sobre a vontade, indo em direção oposta da concepção de vontade como potencialidade, mas vale ressaltar que essa potencialidade, no momento, é a potencialidade de ordem aristotélica. Na direção da independência da vontade, a questão é que a vontade não é causada e também não é um acessório causal, bem como já se tem em conta que a ação não é causada por nada além de ser inspirada por princípios. Deste modo, tais questões parecem ser sustentáveis e persistirem até o momento.

Arendt retoma a filosofia de Kant para discorrer sobre essa tão importante característica da faculdade da vontade: o poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos. Segundo Arendt, para sustentar sua teoria, Kant exemplifica que ao levantar-se da cadeira dá início a uma nova série que tem seu começo absoluto com tal acontecimento. A questão do absoluto é problemática porque o começo pode ser relativamente absoluto ao se considerar que um primeiro começo sempre é precedido por um outro estado de coisas. Arendt aponta que existe algo fundamentalmente errado no exemplo de Kant, pois um acontecimento só pode dar início a uma nova série espontaneamente se houver em mente que assim se deseja fazer, caso contrário, se o ato de se levantar objetivar alcançar algum objeto que se precise ou se ele for um hábito que se tem ao levantar naquela mesma hora todos os dias, ele não seria nada mais que a continuação de uma série

(ARENDT, 2014, p. 291). Mesmo que Kant tivesse apenas omitido essa questão, Arendt infere que a provável solução ao problema seria a distinção aristotélica entre ato e potência “[...] salvando-se a unidade do conceito de tempo e assumindo-se que a ‘nova série’ estava contida na ‘série precedente’” (ARENDT, 2014, p. 291). Para Arendt essa explicação não seria nenhum pouco suficiente. Ela questiona, “[...] pode alguém sustentar a sério que a sinfonia produzida por um compositor era ‘possível antes de ser real’?” (ARENDT, 2014, p. 291).

Por outro lado, de acordo com o ponto de vista da memória, um ato efetivado de forma livre perde seu ar de contingência quando realizado¹⁹. Com a realização cria-se um grande impacto diretamente na realidade, de forma que se torna impossível aos seres humanos esquecê-lo ou removê-lo de alguma forma do pensamento. Com isso, os atos aparecem aos seres humanos com o aspecto de necessidade. O olhar retrospectivo que adquire a relação de necessidade não o faz como uma ilusão da consciência ou como falta de habilidade para o uso da imaginação que poderia criar alternativas possíveis; pois os feitos, ações, acontecimentos ou produtos da fabricação tornam-se e ao mesmo tempo decidem a estrutura de nossa realidade (ARENDT, 2014, p. 291-292). Dessa maneira, da perspectiva do ego volitivo o que se parece com uma ilusão é a necessidade e não a liberdade; Arendt credits esse *insight* à Bergson.

A contingência não significava absolutamente nada para a filosofia antiga, mas floresceu na filosofia medieval em concomitância com a Era Cristã e desde então sobreviveu em sua “[...] inclinação original contra a contingência, a particularidade e a Vontade – e a predominância correspondente da necessidade, da universalidade e do Intelecto [...]” (ARENDT, 2014, p. 293). Seja a filosofia medieval e religiosa ou a filosofia moderna e secular, elas assimilaram a vontade de alguma forma em suas teorias da forma mais antiga, sem assimilar a característica da novidade e da imprevisibilidade. Nesse sentido, de acordo com as conclusões de Bergson, “Todo o determinismo será, pois, refutado pela experiência, mas toda a definição da liberdade dará razão ao determinismo” (BERGSON, 1988, p. 158). Se a discussão for posta atualmente, uma teoria determinista provavelmente terá mais

¹⁹ De acordo com Bergson, aqueles que defendem a liberdade compreendem que ter consciência da liberdade significa ter consciência de que antes de a escolha ser feita, ela poderia ter sido escolhida de forma distinta. A consciência seria invocada justamente para auxiliar a compreensão do ato efetivado, como para testemunhar “[...] o poder de optar pelo partido contrário” (BERGSON, 1988, p. 121).

crédito e parecerá ter mais razão do que a liberdade²⁰.

Do ponto de vista teórico, o problema sempre foi que a vontade livre – quer concebida como liberdade de escolha, quer como liberdade de começar algo novo – parece ser absolutamente incompatível não só com a divina Providência, mas também com a lei da causalidade; a liberdade da Vontade pode ser pressuposta pela força, ou melhor, pela fraqueza da experiência interior, mas não pode ser provada. A não plausibilidade do pressuposto ou Postulado da Liberdade deve-se às nossas experiências externas no mundo das aparências, onde, na verdade, a despeito do que disse Kant, raramente começamos uma nova série. Mesmo Bergson, cuja filosofia inteira baseia-se na convicção de que ‘cada um de nós tem o conhecimento imediato (...) de sua espontaneidade livre’, admite que, ‘embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto’. E: ‘Os atos livres são excepcionais.’ (Os hábitos tomam conta da maioria dos nossos atos, do mesmo modo como os preconceitos são responsáveis pela maioria de nossos juízos cotidianos.) (ARENDT, 2014, p. 294).

Arendt insere a indagação de que seria uma possibilidade que aos filósofos – pensadores profissionais – aprazia menos a liberdade do que a necessidade, pois fundamentavam suas especulações na experiência do ego pensante – um dado da consciência sem provas externas. Ao considerar as teorias que intuem negar a experiência da liberdade e conciliar a necessidade, evidencia-se que suas ideias são absolutamente especulativas, por conseguinte não podem recorrer a nenhuma experiência. Outro aspecto que demonstra essa suspeita reside na conexão dessas teorias com o problema do mal; ora se nega a existência do mal ou se atribui sua existência como uma deficiência do bem, ora o mal é descartado como se fosse apenas uma ilusão de ótica. Dessa forma, o mal não é distinto da liberdade na categoria de coisas sobre as quais nenhum ser humano pode saber de fato (ARENDT, 2014, p. 295).

3.1.3 Antagonismo Entre Pensamento e Vontade e a Solução Hegeliana

Considerando todas as dificuldades já apresentadas, Arendt aponta para a óbvia incapacidade dos filósofos em possuir habilidade para lidar com alguns fenômenos do espírito e com o seu arranjo no mundo, semelhante à inabilidade para

²⁰ “[...] Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade [...]” (BERGSON, 1988, p. 9).

lidar com o corpo; seja em Platão e sua hostilidade contra o corpo ou, seja a hostilidade cristã em relação à carne. Evidentemente, o antagonismo do qual a vontade faz parte é diferente deste, pois o conflito se dá entre duas atividades espirituais – pensar e querer – e não entre uma atividade espiritual e outra atividade do modo de vida ativo. O conflito nos leva a conceber que essas duas atividades não podem coexistir. Pensamento e vontade são duas faculdades espirituais que requerem a retirada do mundo das aparências, quando a vontade está em atividade, ou seja, quando nosso ego volitivo está ocupando-se de um projeto futuro, não nos retiramos em menor grau do mundo do que quando estamos exercendo a atividade de pensar. Existe apenas uma condição antagonista entre o pensamento e a vontade: a forma como afetam nossos estados psíquicos. As duas faculdades trazem ao espírito o que está ausente da realidade, entretanto, o pensamento torna presente durável aquilo que é ou aquilo que já foi, à medida que a vontade estende-se para o futuro e move-se em um campo de incertezas (ARENDT, 2014, p. 296).

De acordo com Arendt, nossa alma, isto é, nosso aparato psíquico que existe em contraposição ao espírito, tem a capacidade de lidar com o que a vontade traz da região do desconhecido através da expectativa, “[...] cujas modalidades principais são esperança e medo”²¹ (ARENDT, 2014, p. 296-297). Esses sentimentos relacionam-se entre si porque ambos possuem a propensão de saltar ao encontro de seu aparente oposto, ou seja, a esperança traz consigo o medo enquanto o medo se cura tornando-se esperança que a ele corresponde. Lançadas as incertezas dessa região, as mudanças são praticamente automáticas; tamanha é a mutabilidade, a instabilidade e a inquietação desses sentimentos, que foram inclusos dentre os males da caixa de Pandora. “O que a alma exige do espírito, nessa situação desconfortável, não é tanto um dom profético para prever o futuro, e, assim, confirmar a esperança ou o medo” (ARENDT, 2014, p. 297). O fatalismo como uma teoria popular, não defendida ou atacada por nenhum filósofo, desempenhou um papel fundamental para acalmar os ímpetos da ação ou os impulsos do eu-quero, de modo que as afirmações fatalistas obtêm êxito em dissipar o tempo verbal futuro ao assimilar este ao passado. Arendt cita Leibniz para exemplificar: “O que será ou poderá ser ‘era para ser’, pois ‘tudo o que será, se vai mesmo ser, não pode ser

²¹ A esperança e o medo não são meros sentimentos. Se pensarmos na questão da libertação, existe correlação entre ela e esses sentimentos, pois o medo, por exemplo, impede a realização da libertação. Em relação à vontade, tais sentimentos também podem coibi-la, pois, em certo sentido, a vontade é cativa.

concebido como se fosse para não ser' [...]” (ARENDT, 2014, p. 297-298).

A questão de negar o futuro está, em certo sentido, deslocada de seu lugar. Pois não é o futuro enquanto ele mesmo que é negado, mas sim o futuro enquanto projeto da vontade que nega o que é dado. Isso significa que, o projeto da vontade nega o agora e o passado, de modo que o agora do ego pensante se vê ameaçado. Quando o espírito retira-se do mundo das aparências e traz presente para si aquilo que está ausente que já não é mais ou aquilo que não é ainda, o passado e o futuro juntam-se como se pudessem se unir em um único denominador capaz de juntos salvarem-se do fluxo do tempo. Entretanto, a lacuna entre o passado e o futuro – o *nunc stans* – que também não pode ser pensado como o presente – onde se localiza o ego pensante, pode absorver aquilo que não é mais sem perturbar-se, mas não pode absorver em igual forma aquilo que ainda não é. Os projetos que a vontade concebe para o futuro, mesmo que sejam produzidos por uma atividade do espírito, relacionam-se com o mundo das aparências no qual estes projetos podem se realizar, “[...] em contraste flagrante com o pensamento, nenhum querer jamais se faz por si mesmo ou encontra satisfação na própria atividade” (ARENDT, 2014, p. 298). Todas as volições envolvem particulares e anseiam por seu fim; o visado momento em que o querer se transformará em fazer.

Em outras palavras, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um ‘eu-posso’ que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um ‘eu-quero-e-faço’, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade de liberação do espírito de sua dominação (ARENDT, 2014, p. 298).

A vontade continuamente quer fazer algo, em detrimento da atividade de pensar que para acontecer depende inteiramente de não fazer nada. Outro aspecto que distingue as duas atividades diz respeito à tonalidade dessas atividades, isto é, como o espírito afeta a alma e em consequência produz seus humores. Ambas têm a capacidade de tornar presente aquilo que está ausente, o pensamento enquanto re-pensar que gera cadeias de pensamento contínuas sem que haja interrupção possui grande afinidade com a lembrança, já a vontade é oposta à lembrança. A lembrança pode causar afecções na alma, mas não pode perturbar de fato o espírito, pois o relembrar vai em direção de coisas que não podem ser mudadas,

enquanto isso, o ego volitivo em direção ao futuro, quer coisas que estão em seu poder, mas que não têm garantia de sua realização. A afecção que o ego volitivo causa na alma é distinta da do pensamento, pois há uma mistura de medo e esperança envolvidas na descoberta de que querer não significa tornar realidade. A tensão criada pela atividade do querer só pode ser superada pelo fazer, se há mudança de querer para pensar ou o contrário, acontece apenas a paralisação provisória da atividade. Se a superação da tensão da vontade se dá no fazer, isso significa que toda ação é precedida pela vontade? A tonalidade é responsável por criar uma espécie de vida do espírito em que cada atividade produz um humor distinto: o humor predominante do ego pensante é a serenidade, pois não precisa de forma alguma resistir à matéria e, conforme liga-se à lembrança pende para a melancolia; o humor predominante do ego volitivo é a tensão que arruína a tranquilidade do espírito (ARENDT, 2014, p. 299-300).

Segundo Magalhães, o que Arendt questiona é justamente a solução dada pelos pensadores profissionais ao conflito entre as experiências do pensamento e da vontade (MAGALHÃES, 2003, p. 374). De acordo com Arendt, o confronto entre o pensamento e a vontade da forma como foi descrito por Hegel tem uma significação muito grande para a história do pensamento. A solução hegeliana para esse confronto culminou na filosofia da história. Além de expor os conflitos entre pensamento e vontade, Arendt intenciona questionar o recobrimento que a solução que considera apenas o pensamento proporciona, afastando-se assim dos fenômenos (MAGALHÃES, 2003, p. 375). Considerando a crença de Hegel no progresso, a originalidade de Hegel²² estaria na primazia do futuro em relação ao passado, isto é, Hegel também teria “[...] reconhecido os traços fenomenológicos específicos da atividade do querer” (MAGALHÃES, 2003, p. 375). A tarefa da filosofia consiste no entendimento do que existe, sendo que o que existe é razão ou, em outros termos, aquilo que é pensado é, e aquilo que existe à medida em que é pensado. Essa é uma premissa de Hegel que fundamenta a importância de sua contribuição,

Pois Hegel é acima de tudo o primeiro pensador a conceber uma filosofia da história, isto é, do passado: reunido pelo olhar retrospectivo do ego pensante e rememorativo, ele é ‘internalizado’

²² Arendt disserta sobre a teoria de Hegel a partir de suas obras, mas também elenca um texto sobre a filosofia de Hegel para tratar o assunto; o ensaio *Hegel à Iena* de Alexandre Koyré. Portanto, a tese sobre a originalidade hegeliana é uma interpretação baseada nesse texto de Koyré.

(*er-innert*), torna-se parte inseparável do espírito através do ‘esforço do conceito’ (*‘die Anstrengung des Begriffs’*), e, desta maneira internalizadora, alcança a ‘reconciliação’ entre Espírito e Mundo. Já houve maior triunfo do ego pensante do que o representado neste panorama? Nessa retirada do mundo das aparências, o ego pensante não tem mais que pagar o preço da ‘falta de atenção’ e da alienação do mundo. Segundo Hegel, o espírito, por simples força de reflexão, pode assimilar para si – sugar para si, por assim dizer – certamente não todas as aparências, mas qualquer coisa que, nelas, tenha sido significado, considerando tudo o que não é assimilável como acidente irrelevante, sem significação para o curso da História ou para a linha do pensamento discursivo (ARENDT, 2014, p. 302).

O passado perde a categoria superior quando o tempo entra em discussão. A dimensão que domina em relação ao tempo é o futuro, pois este ganha prioridade sobre o passado na medida em que se passa a refletir sobre os acontecimentos exteriores, pois o espírito direciona sua atenção para o futuro como tempo que se encontra processualmente vindo em nossa direção, de modo que o futuro antecipado transforma o presente do espírito em um não-mais também antecipado. O futuro termina e realiza o ser e aí está a verdade, mas o ser realizado pertence ao passado, ao passo que ao dizer não ao agora, o ser humano cria seu próprio futuro.

Segundo a interpretação de Arendt, mesmo que não se mencione a vontade, parece a ela tamanha obviedade que a negação do espírito se dá pela faculdade do querer e não do pensar, “[...] e que a descrição de Hegel do tempo experimentado humanamente relaciona-se à sequência de tempo adequada ao ego volitivo” (ARENDT, 2014, p. 303). O presente não pode resistir ao futuro visto que o hoje somente é ameaçado pelo espírito que o nega pela vontade, esta invita o ainda-não ausente de forma que o espírito cancela o presente, dimensão do tempo da qual a essência é não ser ou é o ser que desaparece (ARENDT, 2014, p. 303).

Müller assevera que não “[...] se pode esquecer que é o ser humano que confere existência ao tempo. Sem o ser humano o movimento poderia até existir, mas não seria percebido” (MÜLLER, 2010, p. 205). O pensar não seria suficiente para se conceber a dimensão temporal; provavelmente ficaria preso ao presente. O ego volitivo tem sua existência pautada na transformação constante do futuro em presente, quando o futuro se faz agora o ego volitivo cessa de ser. Nesse sentido do ego volitivo, a velhice consiste justamente na diminuição da dimensão do futuro e a morte humana a perda última dessa dimensão. A realização máxima da vida de um indivíduo coincide com a perda da dimensão do futuro, pois abre-se para o indivíduo

a tranquilidade do passado, sem o infortúnio das incertezas e da mudança contínua. O passado tem seu início com o desaparecimento do futuro, quando o ego pensante em sua tranquilidade volta seu exercício para a compreensão e busca de significado. O ego pensante só se afirma quando de fato tudo chega ao fim, isto é, com a interrupção do devir – processo em que o ser tem seu desenvolvimento e desdobramento. “Portanto, Arendt interpreta que é o ego volitivo que permite ao ser humano perceber a dimensão do futuro, aquilo que pode ser de outra maneira, os projetos, as infinitas possibilidades de ser” (MÜLLER, 2010, p. 205).

“Pois a ‘inexorabilidade é a base do Ser’, é o preço pago pela Vida, assim como a morte, ou melhor, a antecipação da morte é o preço pago pela tranquilidade” (ARENDT, 2014, p. 304). Considerando a antecipação da morte, isto é, ter em conta que ela é inevitável, os projetos da vontade tornam-se “[...] aparências de um passado antecipado, isto é, de um passado que ainda não aconteceu, mas que inevitavelmente acontecerá” (MÜLLER, 2010, p. 205). Tal inexorabilidade do ser – aquilo que vive – não se encontra de alguma maneira na contemplação de algo como o cosmos ou a história; ela encontra-se no espírito humano e ali mesmo se origina. Arendt menciona que aquilo que fora chamado posteriormente de autoprodução do espírito humano, “[...] pode ser encontrado em Hegel como a ‘autoconstituição do Tempo’: o homem não é só temporal; ele é o Tempo” (ARENDT, 2014, p. 304, grifo da autora).

Isso significa que não haveria tempo se não houvesse o ser humano, ainda que houvesse qualquer movimentação ou movimento. Também não poderia haver tempo se o espírito humano fosse constituído apenas pelo ego pensante, pois desse modo o ser humano viveria apenas na dimensão presente. A compreensão de sua própria existência seria inviável, visto não ser imbuído da capacidade de perceber que ele próprio um dia não foi e de que em algum dia ele não será mais (ARENDT, 2014, p. 304). Nesse sentido, o espírito só pode produzir e compreender o tempo em função da faculdade da vontade, para Hegel, o próprio passado é fruto do futuro, enquanto o pensamento é o resultado da vontade. “Porque a vontade, em última instância, antecipa a frustração final dos projetos da vontade, que é a morte; tais projetos também um dia terão sido” (ARENDT, 2014, p. 305).

Portanto, a vida do espírito deve sua existência à vontade, órgão próprio para o futuro e à inquietude que dele resulta, se essa vida do espírito de fato existe, sua existência deve-se também à previsão do fim absoluto que se dá na morte; esta

paralisa a vontade e propicia algumas transformações: transforma o futuro em um passado antecipado; transforma os projetos da vontade em objetos do pensamento; e por último transforma a expectativa da alma em uma lembrança antecipada (ARENDT, 2014, p. 305-306). Somente o espírito que não ignora a morte pode enfrentar e dominá-la a ponto de preencher o tempo para que ele caia no passado, de forma que o futuro não possa mais ter poder algum sobre ele e se possa então viver o agora do ser; o presente permanente do ego pensante (ARENDT, 2014, p. 305). Como bem se sabe, Arendt não enfatiza a condição da mortalidade em sua filosofia, ao contrário, o que leva o ser humano a agir é a natalidade. Entretanto, não é exatamente esse o problema com a solução hegeliana.

Hegel identifica esse 'Reino Espiritual' com o 'Reino da Vontade' porque as vontades dos homens são necessárias para trazer à tona o campo espiritual; e por esta razão afirma que 'a Liberdade da Vontade *per se* [isto é, a liberdade que a Vontade necessariamente quer] (...) é ela mesma absoluta (...), é (...) aquilo por meio de que o Homem se torna Homem, e é, portanto, o princípio fundamental do Espírito' (ARENDT, 2014, p. 309).

Arendt compreende que, para Hegel, a vontade humana é definitivamente necessária para a existência da própria vida do espírito – Reino Espiritual. O problema que se encontra em Hegel e que é evidente para ela, consiste em sua tentativa de conciliar o pensar e o querer de acordo com o conceito de tempos opostos (MÜLLER, 2010, p. 206). Arendt aponta que, segundo Hegel, o espírito pensante não objetiva o Ser, mas sim o *Devir intuído*, de modo que o único movimento a ser intuído seria aquele que gira em círculo; um ciclo que retorna a si mesmo. O conceito cíclico de tempo encontra-se em harmonia com grande parte da filosofia antiga, entretanto, após a descoberta da vontade, exige-se “[...] um tempo retilíneo, sem o qual o Progresso seria impensável” (ARENDT, 2014, p. 310). Hegel então cria a noção de tempo Espiral, unindo as noções retilínea e cíclica de tempo, transformando o círculo em linha progressiva. Segundo Arendt, isso é uma hipótese que não se baseia no pensamento e nem na vontade, mas “[...] depende inteiramente da pressuposição da existência de um Espírito do Mundo [...]” (ARENDT, 2014, p. 311). Isto é, algo por detrás de todos os membros que compõem a espécie humana, algo que seria a Humanidade (MÜLLER, 2010, p. 206).

Apesar de todas as críticas que Arendt fez a Hegel, ela percebe que o elemento cíclico do tempo permite que cada fim seja um novo

começo e este movimento infinito está em perfeita harmonia com o conceito de tempo do ego volitivo, que prima pelo futuro em detrimento do passado e do presente. Assim a negação inerente à Vontade seria o motor de toda a História e poderia levar a aniquilação permanente ou a um Progresso Infinito (MÜLLER, 2010, p. 206).

É desta maneira que Arendt apresenta alguns filósofos modernos e suas ideias; ou seja, em relação à problemática que a vontade propõe, portanto, são apresentados por meio das principais dificuldades enfrentadas com relação à vontade. Até agora, deve se considerar que a vontade sofre objeções constantemente quanto a sua própria existência, com relação à liberdade e à contingência. A vontade liga-se de alguma forma ao problema do novo, mas isso exclui a questão da causalidade ou da necessidade. Se propõe então que a atenção se volte para o resgate histórico-filosófico do querer de acordo com o destaque das ideias que visam a articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade.

4.2 As Primeiras Discussões Sobre a Vontade

4.2.1 Aristóteles e a *Proairesis*

A liberdade não era um problema para os antigos, a vontade, por sua vez, não exerceu o peso de uma questão para os mesmos. Arendt aponta que a faculdade da vontade foi descoberta mais tarde em relação ao início da filosofia (ARENDR, 2014, p. 317). A vontade não era entendida como uma faculdade do espírito na Antiguidade Clássica. Entretanto, Arendt retorna aos gregos perguntando-se como eles lidaram com os fenômenos e dados da experiência humana atribuídos tardiamente à vontade. Aristóteles é o filósofo grego a quem Arendt volta sua atenção na construção de seu resgate histórico-filosófico. As reflexões aristotélicas se mostraram referenciais para a construção da noção de vontade como uma categoria do espírito humano (MÜLLER, 2010, p. 172).

O ponto de partida das reflexões de Aristóteles sobre o assunto é o *insight* antiplatônico de que a razão por si só não move coisa alguma. A questão, portanto, que orienta sua investigação é a seguinte: 'O que é que, na alma, origina o movimento?'. Aristóteles admite a noção platônica de que a razão dá ordens (*keleuei*) porque sabe o que se deve buscar e o que se deve evitar, mas nega que essas ordens sejam necessariamente obedecidas. O homem incontinente (seu exemplo paradigmático ao longo de toda essa investigação)

segue seus desejos independente das ordens da razão. Por outro lado, por recomendação da razão, pode-se resistir a esses desejos. Logo, tampouco os desejos têm uma força inerente em si: por si sós, não originam movimento. Aqui Aristóteles está lidando com um fenômeno que, mais tarde, depois da descoberta da Vontade, aparece como distinção entre vontade e inclinação (ARENDT, 2014, p. 319).

Segundo Arendt, em Aristóteles a prioridade recai sobre o desejo como origem do movimento. Essa origem se desenrola por meio de um jogo entre desejo e razão, em que o desejo por algo que se encontra ausente estimula a razão a calcular como se obter o objeto ausente.

Aristóteles chama essa razão que calcula de *nous praktikos*, razão prática, diferente de *nous theoretikos*, razão especulativa ou pura; a primeira está interessada somente no que depende exclusivamente dos homens (*eph'hmin*), em coisas que estão em seu poder e que são, portanto, contingentes (podem ou não ser); enquanto a razão pura se interessa somente pelas coisas cuja modificação está além do poder humano (ARENDT, 2014, p. 320).

O desejo se influencia por coisas que podem ser facilmente alcançadas, mas quando o objeto de desejo se encontra no futuro e por isso tem de considerar a questão do tempo, a razão prática é estimulada. “A razão prática é necessária para vir em auxílio do desejo sob certas condições” (ARENDT, 2014, p. 320). A razão prática também interfere no caso de o desejo pelos objetos que estão perto levarem à incontinência, “[...] por interesse nas consequências futuras” (ARENDT, 2014, p. 320). Entretanto, o objeto de desejo que se encontra no futuro é que estimula a razão, “[...] no que diz respeito ao movimento daí resultante, ao ato em si, o objeto desejado é o início, enquanto para o processo de cálculo esse mesmo objeto é o fim do movimento” (ARENDT, 2014, p. 320). Arendt acredita que nem mesmo o próprio Aristóteles considerou essa relação entre desejo e razão satisfatória, pois mesmo considerando a interpretação platônica de que a razão leva à verdade, a razão exerce persuasão e não é imperativa. Para ela, dar ordens é uma característica da vontade. Os desejos são “[...] cegos e destituídos de razão [...]” e por isso, “[...] devem supostamente, portanto, obedecer cegamente” (ARENDT, 2014, p. 321) a razão dentro da alma humana, para a necessária tranquilidade do espírito. Arendt entende que essa descrição do conflito entre razão e desejos pode explicar o homem incontinente, mas não é capaz de explicar a ação, “[...] pois a ação não é a simples execução de ordens da razão [...]” (ARENDT, 2014, p. 322). O sentido

prático da razão orienta práticas que dizem respeito a outros fins, “[...] enquanto a ‘ação é em si mesma um fim’” (ARENDT, 2014, p. 322).

A ação, no sentido do modo como os homens querem aparecer, exige um plano anterior deliberado, para o qual Aristóteles inventa um novo termo, *proairesis*, escolha, no sentido de preferência entre alternativas – uma em vez de outra. Os *archai*, começos e princípios dessa escolha, são desejo e logos: o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois (ARENDT, 2014, p. 322-323).

A faculdade da escolha é acionada quando os meios para se alcançar um determinado propósito precisam ser escolhidos, mas os fins em si não são abertos à escolha. Para Aristóteles, a finalidade última dos atos humanos é a *eudaimonia* e os atos são meios deliberados para que se alcance esse fim. “O elemento de razão na escolha é chamado ‘deliberação’, e nunca deliberamos a respeito de fins, mas somente sobre os meios para obtê-los” (ARENDT, 2014, p. 323). Dizendo de outra forma, a *proairesis* é a saída aristotélica para a contradição existente entre a razão e o desejo que, intrincados em sua naturalidade bruta, precisam de algo que faça a mediação dos impulsos conflitantes. Na medida em que razão e desejo se encontram em conflito, “[...] decidir sobre eles é uma questão de ‘preferência’, ou escolha deliberada” (ARENDT, 2014, p. 324). Ou seja, a *proairesis* como escolha, seria a faculdade que define, dentre todas as potencialidades dispostas para os seres humanos, qual será a sua escolha, isto é, “[...] a preferência dos seres humanos é que conduz à escolha de uma ação e não de outra” (MÜLLER, 2010, p. 173).

Arendt considera tentador concluir que a *proairesis* seja então a precursora da vontade, entretanto o espaço que é relegado à liberdade é consideravelmente pequeno, em razão da deliberação acontecer apenas entre meios com o intuito de alcançar um fim, de modo que a *proairesis* é apenas aquilo que arbitra entre as diversas possibilidades de forma racional (ARENDT, 2014, p. 324). Portanto, essa faculdade não poderia explicar a articulação entre a vontade e a ação, visto que agir livremente não é uma questão de escolha. Segundo Arendt, essa faculdade da escolha aristotélica é, em latim, o *liberum arbitrium* das posteriores discussões medievais, e este não corresponde às características da espontaneidade e nem

mesmo é autônomo como uma faculdade do espírito (ARENDT, 2014, p. 324-325).

A *proairesis* se dá como deliberação e isto proporciona um certo vislumbre da liberdade da vontade, todavia essa deliberação concebida por Aristóteles é restrita à escolha de meios para se atingir um fim sobre o qual não cabe escolha, portanto. Como já se tem em conta, a liberdade e a vontade não eram problemas para os gregos, isso se justifica principalmente por sua noção de tempo circular. Para os gregos o sentido da liberdade era político ou dizia respeito a um estado físico sem nenhuma amarra; isto é, dizia respeito a poder fazer o que se quer, ao eu-posso desprovido de qualquer tipo de questionamento acerca das volições.

4.2.2 Paulo e a Impotência da Vontade

Na busca pelas experiências que levaram os seres humanos a obterem consciência de que podem constituir volições, Arendt encontra em São Paulo Apóstolo uma das principais descobertas. Assim como em Paulo, outros desdobramentos considerados bastante significativos para Arendt se dão na Era Cristã e sua relação com a descoberta do homem interior. Na Era Cristã abandonou-se a ideia de tempo cíclico, tomando-se a noção retilínea de tempo, de modo que possibilitou a concepção do futuro. De acordo com Arendt, Paulo descobre um dois-em-um distinto do diálogo sem som que acontece na atividade do pensamento.

[...] esses dois não são amigos ou parceiros; estão em permanente luta. Precisamente quando ele ‘quer fazer o correto (*to kalon*)’, descobre que ‘o mal está ali à mão’ (7:21), pois ele ‘não conheceria a concupiscência se a lei não dissesse: ‘Não cobiçarás.’ Portanto, foi a ordem da lei que ocasionou ‘toda a concupiscência. Porque sem a lei o pecado está morto’ (7:7, 8) (ARENDT, 2014, p. 327).

Nesse sentido a lei exerce uma dupla função; a primeira é positiva porque faz com que o pecado se mostrasse como pecado, enquanto a segunda, na medida em que a lei se dá em um tom que ordena, faz com que as paixões sejam despertadas. O resultado dessa dupla função é o tornar-se uma questão para si mesmo, “[...] ‘não entendo minhas próprias ações [...]. Pois não faço o que quero, mas o que odeio, isso é o que eu faço’ (7:15)” (ARENDT, 2014, p. 327). Para Arendt, o ponto central dessa questão é que o conflito interno não pode ser solucionado, mesmo que se pendia para a obediência à lei ou que se submetia ao pecado, pois “[...] essa ‘miséria’ interna, segundo São Paulo, pode ser curada somente através da graça,

gratuitamente” (ARENDT, 2014, p. 327).

Por outro lado, assim como a noção de tempo retilíneo, a noção de imortalidade exerce um papel fundamental, visto que a vida após a morte é decidida a partir daquilo que se faz na vida terrena. Paulo preocupava-se com a ressurreição dos mortos e com a vida eterna, de modo que a questão de merecer essa vida eterna adquire uma ênfase pessoal no interesse pela imortalidade pessoal. Arendt aponta que Jesus radicalizou o “Ama ao próximo como a ti mesmo” através do “O que quereis que vos façam os homens, fazei-o vós também a eles”, bem como foi bem incisivo com relação à hipocrisia; “Por que olhas o argueiro que está no olho de teu irmão e não descobres a trave que está no teu?”, e Paulo provavelmente não ignorou os ensinamentos e mudanças de Jesus (ARENDT, 2014, p. 329). A questão é que o cumprimento da lei tal como Jesus dissera, para Paulo, “[...] levava a um eu-quero-mas-*não*-posso, muito embora o próprio Jesus nunca tivesse dito a seus seguidores que não poderiam fazer o que quisessem” (ARENDT, 2014, p. 329). Além disso, Paulo altera a ênfase em fazer para o crer,

[...] do homem exterior que vive no mundo das aparências (ele mesmo uma aparência entre as aparências, sujeito, portanto, à semblância e à ilusão) para uma interioridade que, por definição, jamais se manifesta inequivocamente e que só pode ser examinada por um Deus que também jamais se mostra de maneira inequívoca. [...] Que a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra – este é o tema de que Paulo trata na Epístola aos Romanos (ARENDT, 2014, p. 330).

Arendt reconhece que Paulo não tratou o conflito em torno de duas vontades, mas sim nos termos de duas leis: a lei do espírito e a lei de seus “membros” – e estas não correspondem às leis jurídicas. A primeira lei permite que a lei de Deus seja desfrutada, enquanto a segunda lei diz que seja feito aquilo que se odeia. Nesse sentido, “A própria lei é entendida como a voz de um senhor exigindo obediência; o ‘tu-deves’ da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um ‘eu-quero’ de assentimento” (ARENDT, 2014, p. 130). Ou seja, “A Velha Lei dizia: não farás. A Nova Lei diz: não *quererás*” (ARENDT, 2014, p. 330). Disso Arendt infere que a vontade fora descoberta a partir da experiência com um imperativo que reclamava submissão voluntária e de uma faculdade que permite dizer sim ou não. Essa experiência trouxe consigo o fato de que existe uma liberdade sob a alcunha da faculdade da vontade de que é possível concordar ou discordar daquilo que é dado

por meio dos fatos e que é capaz também, de determinar aquilo que será feito. A faculdade da vontade não é simplista, ao contrário, é uma faculdade paradoxal. “Realiza-se por um imperativo que não diz simplesmente ‘tu deves’ [...], mas diz também ‘tu deves *querer*’, o que implica que, seja o que for que eu acabe fazendo de fato, eu posso responder: quero ou não quero” (ARENDT, 2014, p. 331). Afirmando isso, até mesmo o próprio “tu deves” coloca-se a quem o mandamento é direcionado como uma escolha entre o “eu quero” e o “eu não quero”, “[...] ou seja, em termos teológicos, entre a obediência e a desobediência” (ARENDT, 2014, p. 331).

Por conseguinte, a conclusão arendtiana reside no fato de que toda vontade comporta uma contravontade. Não havendo a opção de se dizer não, isto é, não havendo uma contravontade, não seria também necessário uma vontade. Segundo a pensadora, “[...] todo ‘eu-quero’ surge de uma inclinação para a liberdade, isto é, de uma reação natural dos homens livres quando subjugados” (ARENDT, 2014, p. 331). A vontade dirige-se a si mesma e não irrefletidamente, na medida em que a lei ordena; diz “tu deves”, a resposta da vontade diz “tu deves querer o que diz a ordem” (ARENDT, 2014, p. 331-332). A contravontade possui um poder de ordem semelhante ao poder da lei, desse modo, inicia-se uma disputa interna que acontece até mesmo quando a ordem da lei é obedecida.

Na luta entre o ‘querer’ e o ‘não-querer’, o resultado só pode depender em um ato – se ações não contam mais, a Vontade nada pode. E uma vez que o conflito se dá entre *velle* e *nolle*, a persuasão não tem lugar, como tinha no velho conflito entre razão e os desejos (ARENDT, 2014, p. 332).

Ainda nesse sentido, Arendt entende que a vontade que produz por si só a contravontade precisa ser curada para que se torne uma só. O que Arendt conclui com as experiências que levaram Paulo a descobrir a vontade e a contravontade reside no fato de a vontade ser impotente²³, e isso não se dá por meio de algo que exerça força externa e a torne assim, mas sim por ela se tornar um obstáculo a si mesma (ARENDT, 2014, p. 333). Paulo crê na simples explicação de que o conflito existente está entre a carne e o espírito, “[...] o problema é que o homem é tanto

²³ A luta interna entre o querer e o não-querer tem seu resultado dependente de um ato, de modo que, quando as ações não podem ser mais consideradas, “[...] a Vontade nada pode” (ARENDT, 2014, p. 332). A vontade é dialética em sua própria potência, visto que a vontade não alcança a plenitude caso encerre em si mesma e, desse modo, a vontade é capaz de provocar destruição; é impotente, mas realiza na sua própria impotência.

carnal quanto espiritual” (ARENDT, 2014, p. 333). Originada espiritualmente, a vontade só conhece a si mesma após superar a resistência, metaforicamente falando, a carne é essa resistência interna. Nesse sentido, pode-se compreender com o que Arendt observa de Paulo, que a vontade é impotente no sentido de não solucionar o próprio conflito que lhe é inerente. Pode-se inferir disso que a vontade por si só não realiza nada de efetivo no mundo?

4.2.3 Epiteto e a Onipotência da Vontade

Além de Paulo, Arendt elenca Epiteto como outro pensador cujo as ideias auxiliaram na concepção da vontade com uma faculdade autônoma. O apóstolo Paulo descreveu a experiência interna do eu-querer-mas-não-posso em termos de fatos, enquanto o estóico Epiteto argumentou acerca dessa experiência. Embora bastante distintos – um romano, o outro estóico -, eles têm em comum a rigidez moral e principalmente, o “[...] comum desprezo quase instintivo pelo corpo [...] e a insistência na distinção entre um eu interno e as ‘coisas exteriores’” (ARENDT, 2014, p. 336). Ambos descrevem o conteúdo efetivo da interioridade apenas sob os termos das incitações da vontade; entretanto, Paulo acredita que a vontade é impotente, enquanto Epiteto julga a vontade como onipotente; este declarava que a vontade é todo-poderosa (ARENDT, 2014, p. 336).

O pensamento de Epiteto centrava-se na questão de que todos os homens desejam ser felizes e que as investigações da filosofia deviam girar em torno de como alcançar esse objetivo. Todavia, diferente da inclinação da época em que Epiteto viveu, este acreditava que a vida dada sob as condições terrenas; que sucumbe a morte como fim e que por isso mesmo é alvo de medos e temores, é incapaz de conquistar a verdadeira felicidade sem que haja um especial esforço por parte da vontade do homem (ARENDT, 2014, p. 337). A felicidade, portanto, não reside mais na *eudaimonia*, ela volta-se para *euroia biou*; metáfora dos estóicos para indicar uma vida que flui livremente, ou seja, sem perturbações.

Essa felicidade caracterizava-se pela serenidade, pela bonança pós tempestade e pela tranquilidade, isto é, o tempo bom. Nesse sentido, a felicidade passa a ser entendida no sentido negativo de não ser desgraçado e, o papel a ser desempenhado pela filosofia residia em ensinar o processo da razão através de argumentos que se destinassem aos infortúnios da vida. Na medida em que a razão

descobre que a causa da desgraça humana não é a morte, mas sim o medo da morte, conclui-se que a única coisa a se temer é o medo interior (ARENDT, 2014, p. 337-338). Não se pode fugir da dor ou escapar da morte, pode-se então dissuadir o próprio medo ao eliminar as impressões que as coisas atemorizantes lhes deixaram no espírito. A partir da descoberta dessa região interna do ser humano que lida com as impressões deixadas pelo âmbito externo em seu espírito; a razão e também o filósofo cumprem sua tarefa; “O filósofo não é mais o pensador que examina qualquer coisa que lhe apareça no caminho, mas sim o homem que se educou para jamais ‘se voltar para as coisas externas’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 338).

De acordo com a análise arendtiana, a descoberta de Epiteto residiu em que o “[...] o espírito, conseguindo reter as ‘impressões’ externas (*phantaisiai*), era capaz de lidar com as ‘coisas exteriores’ como simples ‘dados da consciência’, como diríamos” (ARENDT, 2014, p. 339). Cabe à filosofia ensinar a lidar com as impressões do modo correto; testando e distinguindo as impressões. Na medida em que o espírito lida com as impressões somente ele pode dizer se algo é, por exemplo, bom ou ruim. O valor das coisas é dado pelo espírito de acordo com a sua capacidade de envolver as impressões dentro de si mesmo; não é necessário sair de si mesmo para tanto (ARENDT, 2014, p. 339).

A filosofia estabelece então os padrões e as normas e ensina o homem a *usar* suas faculdades sensoriais, a ‘lidar corretamente com as impressões’ e a ‘testá-las e a calcular seus valores’. O critério de toda filosofia é, pois, sua utilidade na tarefa de levar uma vida sem dor. Mais especificamente, ela ensina certas linhas de pensamento capazes de derrotar a impotência inata do homem. Nesse quadro filosófico geral, teria de ser a razão, o raciocínio argumentativo, a receber a primazia sobre todas as outras faculdades do espírito; mas isso não acontece. Em seu violento ataque aos homens que foram ‘filósofos somente da boca para fora’, Epiteto aponta a lacuna aterradora entre os ensinamentos de um homem e sua conduta real, aludindo, portanto, ao velho *insight* de que a razão por si só nem move nem realiza nada. A grande realizadora não é a razão, mas a Vontade. Em ‘considere quem tu és’, temos uma exortação dirigida, ao que parece, à razão: mas o que se descobre, então, é que ‘o homem (...) não tem nada mais soberano [*kyrioter*] do que a vontade [*proairesis*] (...) tudo o mais [está] sujeito a ela, e a vontade em si é livre da escravidão e do jugo’. É verdade que a razão (*logos*) distingue os homens dos animais que estão, portanto, ‘marcados para servir’, ao passo que o homem é ‘talhado para o comando’; apesar disso, o órgão que tem capacidade de comando não é a razão, mas a Vontade. Se a filosofia lida com ‘a arte de se viver a própria vida’, e se o seu maior critério é a utilidade, neste âmbito, então ‘a filosofia significa muito pouco além do seguinte: procurar

saber como é viável exercitar a vontade de obter e a vontade de evitar sem obstáculos' (ARENDT, 2014, p. 340-341).

Na relação entre razão e vontade, o primeiro exercício da razão consiste em ensinar a vontade a distinção entre as coisas que dependem do ser humano, isto é, a distinção entre as coisas que estão em seu poder e as que não estão. Seu poder “[...] reside em sua decisão soberana de interessar-se somente pelas coisas que estão em poder do homem; e estas coisas residem exclusivamente na interioridade humana” (ARENDT, 2014, p. 341). Nesse sentido, cabe a vontade decidir primeiramente não querer aquilo que não se pode obter ou alcançar e, cessar de não querer aquilo que não se pode evitar. O ser humano não tem nenhum poder sobre a realidade, de modo que a impossibilidade de acontecer algo diferente do que acontece é inerente à realidade, ao ser humano foi dado as faculdades da razão e da vontade permitindo que o exterior possa ser reproduzido em seu espírito. Dentro de seu interior se é soberano e senhor de si, visto que a vontade só pode ser obstáculo para si mesma na medida em que cabe a ela “[...] não se interessar por qualquer coisa sobre a qual não tenha poder” (ARENDT, 2014, p. 341). A própria realidade – o mundo das aparências – carece do meu próprio consentimento para que seja real para mim, caso haja a recusa desse consentimento, a realidade do mundo se desvanece como apenas uma aparição (ARENDT, 2014, p. 341).

A questão da liberdade é introduzida juntamente com um tipo de doutrina da vulnerabilidade. “A *ataraxia*, invulnerabilidade, é tudo o que você precisa para *sentir-se* livre, uma vez que descubra que a própria realidade depende do seu consentimento para ser reconhecida com tal” (ARENDT, 2014, p. 342). Segundo Arendt, Epiteto reconheceu que essa liberdade interior é limitada pela vulnerabilidade do corpo, pois é o corpo que nos prende como grilhões e nos impede de sermos livres e não os desejos. Arendt visualiza o quanto essa doutrina de

Epiteto está aberta a refutações²⁴. Entretanto, para ela há questões que não são colocadas em meio a essas refutações. A primeira questão levantada por Arendt se encontra na necessidade de um querer que tem por finalidade um não querer; se não bastaria apenas perder a faculdade de querer de acordo com os domínios do raciocínio correto. A outra questão reside no fato de Epiteto não se encontrar satisfeito plenamente com a capacidade da vontade em deixar de querer. Epiteto, “[...] não prega simplesmente a indiferença a tudo o que não está em nosso poder; ele exige com insistência que o homem queira o que de qualquer maneira acontece” (ARENDT, 2014, p. 344). Mesmo que permeie dentre os estóicos a doutrina sobre o destino que afirma que tudo acontece de acordo com a harmonia e com a natureza do universo, Arendt aponta que Epiteto não demonstra interesse por essa questão da natureza ou do universo,

Epiteto se interessa pelo que acontece a ele: ‘Quero uma coisa e ela não acontece; quem é mais desgraçado que eu? Não a quero e ela acontece; quem é mais desgraçado do que eu?’ Em resumo, para ‘viver bem’, não é suficiente ‘deixar de pedir para que os eventos aconteçam como se quer’; deve-se ‘deixar a vontade ser tal que os eventos devam acontecer como acontecem’ (ARENDT, 2014, p. 344).

Nesse sentido, pode-se afirmar a onipotência da vontade quando é possível conseguir querer o que é, de modo a nunca se encontrar em desavença com a realidade – com as coisas exteriores. “Subjacente a todos os argumentos para tal onipotência está a patente pressuposição de que a realidade *para mim* obtém seu grau de realidade por consentimento meu [...]” (ARENDT, 2014, p. 344-345). Somente a própria vontade pode obstruir esse consentimento básico e ativo dado pela vontade. O critério básico para uma conduta correta seria, de acordo com a

²⁴ Arendt afirma que, “[...] essa doutrina da invulnerabilidade e da indiferença (*apatheia*) – como se proteger da realidade, como perder sua habilidade de por ela ser afetado, para o bem ou para o mal, na alegria ou na tristeza – parece convidar tão obviamente à refutação que fica quase incompreensível a enorme influência argumentativa e emocional do estoicismo em alguns dos melhores espíritos da humanidade ocidental. Encontramos em Agostinho tal refutação em sua forma mais resumida e plausível. Os estóicos, diz ele, descobriram o truque de como fingir que estão felizes: ‘Não podendo ter o que quer, o homem quer o que pode ter’ [...]. Além disso, prossegue, os estóicos pressupõem que ‘todo homem deseja, por natureza, ser feliz’, sem contudo acreditar na imortalidade, pelo menos não em ressurreição do corpo, isto é, em uma *vida* futura sem morte, e aí temos uma contradição em termos. Pois ‘se todo homem deseja de fato ser feliz, deve necessariamente também querer ser imortal. [...] Em outras palavras, os mortais podem ser felizes, e a insistência dos estóicos no medo da morte como a maior fonte de infelicidade atesta isso; o máximo que podem conseguir é ficar ‘indiferente’, deixar de ser afetados pela vida ou pela morte’ (ARENDT, 2014, p. 343).

leitura de Arendt; “Queira estar satisfeito, tu contigo mesmo” (ARENDT, 2014, p. 345). A despeito do que Paulo afirmara, o ego volitivo continua dividindo-se em dois, ainda que não seja do modo desesperador como ele descrevera. A relação entre os dois da vontade é caracterizada como uma luta para Epiteto; nos modos de uma competição olímpica que demanda estar em estado de alerta para consigo mesmo.

O eu do filósofo, governado pelo ego volitivo, que lhe diz que só a própria vontade pode obstruir-lhe o caminho ou servir-lhe de limite, engaja-se em uma luta sem fim com a contravontade, engendrada precisamente por sua própria vontade. O preço pago pela onipotência da Vontade é muito alto; o pior que poderia acontecer ao dois-em-um, do ponto de vista do ego pensante, a saber, ‘estar em desacordo consigo mesmo’, torna-se parte inseparável da condição humana (ARENDT, 2014, p. 346).

Arendt concebe a existência de um argumento que não pode ser eliminado e que explica esse sentimento de onipotência da vontade, assim como o de liberdade humana, como oriundos das experiências do ego volitivo: o poder pertinente a vontade de assentir ou dissentir, isto é, a capacidade de dizer sim ou não para aquilo que diz respeito a mim. É esse o motivo pelo qual as impressões das coisas exteriores dependem apenas de mim e estão em meu poder; “[...] posso por isso ter vontade de mudar o mundo (embora essa proposta seja de interesse duvidável para alguém totalmente alienado do mundo em que se encontra) [...]” (ARENDT, 2014, p. 346), na mesma medida se pode também negar a realidade ou qualquer outra coisa através de um ‘deixo-de-querer’ (ARENDT, 2014, p. 346).

Central na análise arendtiana acerca de Paulo e Epiteto, é a capacidade humana de dizer sim ou não – assentir ou dissentir. Isso justifica o porquê de a liberdade humana ser discutida a partir da vontade em seu reconhecimento como uma faculdade independente do espírito, na qual a liberdade aparece de forma plena (MÜLLER, 2010, p. 181). A liberdade da vontade é, portanto, distinta da liberdade de espontaneidade vivenciada na ação.

5 A LIBERDADE DA VONTADE

5.1 OS FILÓSOFOS MEDIEVAIS E A VONTADE

5.1.1 Agostinho, o Primeiro Filósofo da Vontade

As preocupações de Santo Agostinho coadunam plenamente com as descobertas da vida interior. De acordo com Arendt, Agostinho foi de fato o primeiro filósofo da vontade. Foi também o primeiro filósofo cristão e primeiro pensador que se voltou para a religião movido pelas perplexidades filosóficas. Inspirado por Cícero, Agostinho se manteve preso à filosofia durante muito tempo e, o mote de seu pensamento era a mesma busca romana e estóica pela felicidade. Juntamente com essa preocupação para com a felicidade privada, esteve a preocupação com a salvação eterna e o medo da danação eterna. O ponto crucial para Arendt está na articulação entre a vida eterna como *summum bonum* e a morte eterna como o *summum malum*, na medida em que essa articulação foi relacionada com a descoberta da nova era da vida *interior*. Agostinho compreendia “[...] que o interesse exclusivo por esse eu interior significava que ‘tornei-me uma questão para mim mesmo’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 349). Considerando a originalidade e a ausência de sistematização em sua filosofia, Arendt aponta a existência de tópicos que foram tratados com uma minúcia maior e dentre todos,

[...] o mais fundamental desses tópicos sempre recorrentes tenha sido o ‘livre-arbítrio da vontade’ [...] como faculdade distinta do desejo e da razão, embora Agostinho tenha dedicado a ele apenas um tratado inteiro com esse título (ARENDT, 2014, p. 349).

Inicialmente, Agostinho interessou-se pela questão da vontade a partir da investigação sobre a causa do mal; visto que sob o pressuposto de que sem algum tipo de causa o mal não existiria e o de que Deus é bom e por isso não pode ser a causa do mal. Posterior a isso, Agostinho se lança a argumentar até ser levado a concluir que há um certo problema com o livre-arbítrio²⁵; indagando se o livre-arbítrio devia realmente ter sido dado aos seres humanos por aquele que os criou pois,

²⁵ A indagação se dá nas palavras de Evódio: “[...] 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” (AGOSTINHO, 1995b, p. 69).

parece que os seres humanos não pecariam caso não tivesse livre-arbítrio. Ainda mais negativo para Agostinho é poder inferir que dessa maneira possa ser atribuída a Deus a causa do mal; dos nossos maus atos. Agostinho retorna mais tarde a esse problema de uma forma diferente, “[...] em *A cidade de Deus*, ele retoma a questão do ‘propósito da Vontade’ como a do ‘Propósito do Homem’” (ARENDT, 2014, p. 350).

Segundo Arendt, a resposta que Agostinho dá tardiamente é imprescindível para a criação de uma filosofia da vontade tão única. No entanto, em sua análise da Epístola de Paulo, Agostinho já inicia essa concepção em toda sua originalidade. Através de Paulo, Agostinho conclui que de fato há o estranho fenômeno de que é plenamente possível querer e não ser capaz de realizar mesmo que não haja nenhum impedimento externo. Embora Paulo descreva essas experiências fundamentais como leis que se antagonizam, Agostinho não fala em leis – pois há uma só lei –, fala sim – “[...] de duas vontades, uma nova e outra antiga, uma carnal e a outra espiritual”, e descreve em detalhe, assim como Paulo, a maneira como essas duas vontades lutaram ‘dentro’ dele [...]” (ARENDT, 2014, p. 351). Na medida em que concebe a existência de uma só lei, Arendt entende que Agostinho não só se desvencilhou do maniqueísmo dos primórdios de sua vida, como também vislumbra o primeiro *insight*, “[...] mais óbvio e também o mais surpreendente: ‘*Non hoc velle quod posse*’ – ‘Querer e poder não são o mesmo’” (ARENDT, 2014, p. 351).

Arendt considera que existem duas coisas bastante surpreendentes nas asserções de Agostinho. A primeira diz respeito a como a faculdade de querer está tão intimamente ligada à faculdade de poder realizar. “‘A vontade deve estar presente para que o poder seja produtivo’; e nem é preciso dizer que o poder deve estar presente para que a vontade possa dele fazer uso” (ARENDT, 2014, p. 351). O que Arendt segue destacando é ainda mais interessante para nossa empreitada: “‘Se agimos (...) [isso] jamais pode ser sem vontade’, mesmo quando ‘fazemos uma coisa a contragosto, sob coação’. ‘Quando não agimos’, o motivo pode ser a falta [de] vontade’ ou a ‘falta [de] poder’” (ARENDT, 2014, p. 351). Entretanto, isso não conduz a se conceber a ação como mera execução de ordens. Quando deixamos de agir no mundo público nos falta necessariamente a vontade? Quando os homens das revoluções descobriram já em seu percurso a novidade e efetivaram sua espontaneidade; a vontade já lhes era inerente? É preciso deixar claro que estas

questões são, no momento, apenas instigantes, desse modo, provavelmente não se alcance uma resposta definitiva.

O segundo motivo que causa surpresa reside na concordância de Agostinho com o argumento estóico que explica a predominância da vontade, “[...] isto é: ‘Nada está tanto em nosso poder como a própria vontade, pois não há intervalo; no momento em que queremos – lá está’” (ARENDT, 2014, p. 351). Apesar de concordar com a predominância da vontade, Agostinho não é convicto de que a vontade basta pois, sem vontade não é possível a lei comandar e a graça também não iria ajudar se apenas a vontade fosse suficiente.

O que importa aqui é que a Lei não se dirige ao espírito, caso em que simplesmente se revelaria, e não ordenaria; dirigi-se, sim, à Vontade, porque ‘o espírito não se move até que queira ser movido’. E esse é o motivo pelo qual somente a Vontade – nem a razão nem os apetites ou desejos – está ‘em nossas mãos; é livre’ (ARENDT, 2014, p. 351).

Arendt assevera que essa prova da liberdade da vontade é fundamentada exclusivamente “[...] em uma força interior de afirmação ou negação que nada tem a ver com qualquer *posse* ou *potestas* real – a faculdade necessária para executar comandos da Vontade” (ARENDT, 2014, p. 351). Prova esta que é auferida plausivelmente da comparação da vontade com a razão e da comparação com os desejos: não se pode dizer de nenhum deles – razão ou desejo que são livres. Nesse sentido, o *liberum arbitrium* – livre-arbítrio – é a faculdade da escolha que não delibera os meios para se alcançar um fim, mas a faculdade que se aplica à escolha entre *velle* e *nolle*, isto é, entre o querer e o não querer. O *nolle* – não-querer – não refere-se àquele querer-não-querer e segundo Arendt também não pode ser traduzido por eu-deixo-de-querer.

Nolle não é menos ativamente transitivo do que *velle*, e não é menos uma faculdade de vontade: se quero o que não desejo, trata-se de não-querer meus desejos; e posso do mesmo jeito não-querer o que a razão me diz estar certo (ARENDT, 2014, p. 352).

Em toda vontade existe um eu-queiro e um não-queiro e elas não são de modo algum concordantes. O que faz então a vontade querer? Aquele que quer, quer necessariamente algo que se lhe apresenta exteriormente, por meio dos sentidos do corpo ou chega por algum outro meio ao espírito, “[...] mas o que importa é que nenhum desses objetos determina a vontade” (ARENDT, 2014, p. 352). Portanto,

isso não significa que perguntar sobre o que põe a vontade em movimento não é indagar sobre algo sem sentido, o problema é que a resposta leva a um regresso ao infinito. Caso a questão fosse respondida, provavelmente se questionaria sobre a causa da próxima causa. “Não poderia ser inerente à Vontade, nesse sentido, não ter uma causa? ‘Pois ou a Vontade é a sua própria causa ou não é uma Vontade’” (ARENDT, 2014, p. 352-353). Ao indagar por aquilo que nos leva a pecar e sobre a causa determinante da vontade, Agostinho conclui que

[...] ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a anão ser a quem seja dono da da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum (AGOSTINHO, 1995b, p. 207).

Assim como a liberdade da ação não pode ser explicada em termos de causalidade, Arendt parece concordar com Agostinho que a vontade, como um fato puramente contingente, também não pode ser explicado de tal maneira. Se a vontade interfere em nosso agir político no mundo, essa interferência não se dá como uma causa, mas parece que algo no próprio mundo pode se apresentar de alguma maneira à vontade.

A despeito do pensamento dos estóicos, principalmente de Epiteto, Arendt aponta que Agostinho busca refutá-lo por meio de pensamento conceitual. Para ele o problema não reside em dizer “não” para a realidade, mas sim que esse “não” seja insuficiente, pois se dizia que para encontrar a tranquilidade se faz necessário treinar a vontade para que ela diga “sim” e treiná-la também para que a vontade queira aquilo que acontece. “Agostinho entende que esta submissão voluntária pressupõe uma limitação rigorosa da própria capacidade da vontade” (ARENDT, 2014, p. 354). Ainda que a vontade seja dual – que exista um *velle* para todo *nolle* –, em Agostinho a liberdade da faculdade da vontade é limitada devido ao fato de que ninguém pode querer contra a própria criação, “[...] pois isso seria – mesmo no caso do suicídio – um querer dirigido não só contra uma contra-vontade, mas também contra o próprio sujeito que quer e não-quer” (ARENDT, 2014, p. 354).

A vontade, para Agostinho, consiste em uma faculdade atribuída a um ser vivo que, pela própria condição de estar vivo não pode dizer que preferia não estar

vivo, “[...] não pode dizer: ‘preferiria não ser’ ou ‘preferiria o nada *per se*’” (ARENDT, 2014, p. 354). O argumento de Agostinho afirma que as proposições com conteúdos iguais ou similares a “preferia não existir a ser infeliz” ou “se eu tivesse sido consultado antes de existir teria preferido não existir a ser infeliz” são feitas com base firme no próprio ser (ARENDT, 2014, p. 354). Nesse sentido, sobre a questão do mal, Agostinho conclui que todas as coisas são boas – inclusive o mal –, simplesmente porque são, não só por serem todas as coisas criadas por Deus, “[...] mas também porque a sua própria existência nos impede de pensar ou de querer a não-existência absoluta” (ARENDT, 2014, p. 355).

De todo modo, as observações de Agostinho sobre a impossibilidade de um não-querer completo, já que não se pode não-querer a própria existência enquanto se está não-querendo – é impossível, portanto, não-querer absolutamente, até mesmo no suicídio –, configuram uma refutação efetiva das artimanhas espirituais que os filósofos estoicos recomendaram para habilitar os homens a retirar-se do mundo continuando a viver nele (ARENDT, 2014, p. 356).

Arendt não concorda com os estoicos e com esse tipo de retirada do mundo, pois somos do mundo e não apenas estamos no mundo. Após a análise dessas observações de Agostinho, retiradas quase que em sua totalidade de *De libero arbitrium voluntatis*, Arendt volta seu olhar para *Confissões*; sob o intuito de tratar da questão fenomenológica da vontade. Arendt demonstra que, enquanto Agostinho refletia acerca do debate travado consigo mesmo, este anterior à sua conversão; descobriu que a interpretação de Paulo sobre a luta residir entre espírito e carne era errônea. Isto porque aparentemente seu corpo era capaz de obedecer até as mais fracas vontades de sua alma, enquanto a dificuldade de a alma obedecer a si mesma na efetivação da vontade era muito maior. “Assim, o problema não estava na natureza dual do homem, metade carne e metade espírito: encontrava-se na própria faculdade da Vontade” (ARENDT, 2014, p. 357).

As questões colocadas então por Agostinho se dão da seguinte forma: por que o espírito é tão resistente em obedecer a si mesmo? Isso seria um indício de que o espírito não quer absolutamente, isto é, que há uma certa fraqueza na vontade? “A resposta é não, pois é ‘a vontade [que] ordena que haja vontade; não uma outra vontade [como ocorreria se o espírito se dividisse entre vontades conflitantes], mas exatamente a mesma vontade’” (ARENDT, 2014, p. 357). O conflito não advém da cisão entre carne e espírito ou entre espírito e vontade; o

conflito surge na própria vontade. Comprova-se esse conflito pela facticidade de a vontade ser imperativa para consigo mesma quando diz “tu deves querer”. Desse modo,

É da natureza da Vontade duplicar-se, e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre ‘duas vontades, nenhuma das quais é plena [total], e o que falta a uma está presente na outra’. Por essa razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade; ‘não é, portanto, monstruoso querer em parte e em parte não-querer’ [...]. O problema é que é o mesmo ego volitivo que simultaneamente quer e não quer: ‘Era eu o que queria, era eu o que não queria; eu mesmo. Não era um querer total nem tampouco um não-querer completo’ – e isso não significa que eu tivesse ‘dois espíritos, um bom e outro mau’, mas que o tumulto das duas vontades em um só espírito ‘dilacerava-me’ (ARENDT, 2014, p. 358).

Essa cisão na própria vontade também vai contra a existência de duas naturezas, uma boa e outra má, pois a divisão da vontade não se dá sob a alcunha de uma vontade boa e outra má. O conflito de vontades também não se encontra em uma escolha entre bem ou mal; existe conflito onde pode-se dizer que as duas são más ou boas. Isso quer dizer que desde que o ser humano pretenda decidir por algo, o espírito estará oscilando entre vontades. Arendt menciona o exemplo de uma pessoa que tente decidir sobre coisas que não podem acontecer ao mesmo tempo como ir ao circo, ao teatro – no mesmo dia –, ir roubar uma casa ou cometer um adultério: “Temos aqui quatro vontades, todas más e todas em conflito, ‘dilacerando’ o ego volitivo. E o mesmo se dá com vontades que são boas” (ARENDT, 2014, p. 358). Esses mesmos termos cabem para a questão de agir ou não agir? Será que não agimos politicamente no mundo porque ficamos presos à cisão da vontade?

Segundo Arendt, Agostinho não informa como os conflitos das vontades são resolvidos, “[...] apenas admite que, em um dado momento, escolhe-se um objetivo ‘para onde a vontade única e plena, antes multiplamente dividida, pode ser conduzida’” (ARENDT, 2014, p. 358). A questão central é que, para Agostinho, a cura – a resolução dos conflitos – não é dada pela graça divina. Arendt aponta que no texto *Sobre a Trindade*, Agostinho diagnostica que a vontade final e unificadora que finalmente decide a conduta dos seres humanos é o amor. Não vem ao caso, nesse momento – e aqui seguimos a ordem da análise arendtiana – trazer o conceito de amor de Agostinho em suas minúcias. Entretanto, Arendt insere brevemente a ideia de amor em Agostinho, qual seja; o amor consiste no “peso da

alma” como aquilo que induz o movimento da alma ao seu repouso. Ao modo aristotélico, Agostinho defende que o movimento tem o repouso com o seu fim, de modo que as emoções são assim entendidas como movimentos da alma. O amor seria a lei da gravidade da alma, ou seja, “[...] a essência de quem alguém é, e o que, como tal, é impenetrável aos olhos humanos, manifesta-se nesse amor” (ARENDT, 2014, p. 359).

Devemos reter o seguinte: primeiro, a cisão dentro da Vontade é um conflito, não um diálogo, e independente do conteúdo daquilo que se quer. Uma vontade ruim não é menos dividida do que uma boa, e vice-versa. Segundo, a vontade, comandando o corpo, não passa de um órgão executivo do espírito, e, como tal, não apresenta maiores problemas. O corpo obedece o espírito porque não possui qualquer órgão que torne possível a desobediência. A vontade, ao dirigir-se a si mesma, desperta a contravontade, porque o intercâmbio se dá completamente no espírito; uma competição só é possível entre iguais. Uma vontade que fosse ‘plena’, sem uma contravontade, já não poderia ser adequadamente chamada de vontade. Terceiro, uma vez que está na natureza da vontade ordenar e exigir obediência, está também na natureza da vontade resistir a si mesma. Finalmente, no quadro das *Confissões*, não se dá qualquer solução ao enigma dessa faculdade ‘monstruosa’; permanece um mistério a explicação de como a vontade, dividida contra si mesma, chega finalmente ao momento em que se torna ‘plena’. Se é esse o modo como a vontade funciona, como é que ela pode chegar a nos fazer agir – a preferir, por exemplo, o roubo ao adultério? Pois as ‘flutuações da alma’ de Agostinho, flutuações entre muitos fins igualmente desejáveis, são muito diferentes das deliberações de Aristóteles, que envolvem não os fins, mas os meios para um fim que é dado pela natureza humana. Nas principais análises de Agostinho, semelhante árbitro final nunca aparece, a não ser no término da *Confissões*, quando ele subitamente começa a falar da Vontade como uma espécie de Amor, ‘o peso de nossa alma’, sem dar, entretanto, qualquer explicação para essa estranha identificação (ARENDT, 2014, p. 359).

Se os conflitos são resolvidos no final, então como a vontade pode nos levar a agir? Arendt afirma que Agostinho precisa encontrar alguma forma de redenção da vontade e, uma vez que a graça divina não é uma solução viável em decidir entre ir ao teatro ou cometer um adultério; pois a divisão da vontade é igual, seja ela má ou boa. A solução de Agostinho se apresenta em uma abordagem completamente inusitada; uma vez que ele, ao invés de tratar a faculdade da vontade de forma isolada das outras faculdades pertencentes ao espírito, passa a tratá-la em sua relação com as demais faculdades, “[...] a questão principal agora é a seguinte: qual a função da vontade na Vida do espírito como um todo?” (ARENDT, 2014, p. 361). E

a resposta se dá baseada em um dado fenomênico, “[...] este dado seria: ‘que há alguém em mim que é mais eu do que eu mesmo’” (ARENDT, 2014, p. 361).

Arendt entende que aquilo que contém mais destaque em *Sobre a Trindade* de Agostinho é o que provém do mistério da trindade cristã. Pai, Filho e Espírito Santo são três substâncias – *pericorese*²⁶ – quando estão em relação consigo mesmas, todavia, podem também formar uma unidade – mantendo o dogma monoteísta – por meio da relação de predicação mútua entre elas, de modo que nenhuma perde sua própria substância. Têm-se um paradigma em uma relação de predicação mútua que acontece entre substâncias independentes que consiste na amizade; dois amigos formam um na medida em que são amigos, quando a amizade acaba, voltam a ser duas substâncias independentes. A relação entre algo ou alguém pode ser tão íntima a ponto de parecerem uma unidade sem perder sua substância; sua identidade. “É assim com a Santíssima Trindade: Deus permanece Um quando relacionado somente a Si mesmo, mas é três na unidade com o Filho e o Espírito Santo” (ARENDT, 2014, p. 362). Para Arendt, uma das inferências mais importantes disso é que essa relação pressupõe substâncias iguais e por isso não se aplicam à relação entre corpo e alma. Entretanto, Agostinho afirma que essa misteriosa trindade deve ser encontrada na natureza humana pelo fato de os seres humanos serem criados à imagem e semelhança de Deus, “[...] e uma vez que é precisamente o espírito humano que distingue o homem de todas as outras criaturas, o três-em-um será provavelmente encontrado na estrutura do espírito” (ARENDT, 2014, p. 362).

Agostinho passa a usar o dogma da trindade como um princípio filosófico geral. A filósofa demonstra que ele leva o leitor a considerar a existência de três coisas que são em si mesmas, mas que são diferentes da trindade; ser, conhecer e querer. É claro para Arendt que Agostinho não pretende construir uma analogia entre a trindade e o espírito humano, o que de fato interessa a ele é que o eu espiritual é constituído por três componentes inseparáveis e distintos (ARENDT, 2014, p. 363).

A tríade Ser, Querer e Conhecer aparece somente na formulação um tanto incerta das *Confissões*: é óbvio que o Ser aqui não está em seu

²⁶ A tradução para a língua portuguesa do livro *A vida do espírito* utiliza a palavra substância quando faz menção à trindade cristã. A teologia cristã utiliza *pericorese* para tratar da Santíssima Trindade, isto é desse movimento das faculdades humanas da memória, do intelecto e da vontade ou do Amor.

lugar, que não é uma faculdade do espírito. Em *Sobre a Trindade*, a mais importante tríade do espírito é Memória, Intelecto e Vontade. Essas três faculdades ‘não são três espíritos, mas um só (...). Referem-se mutuamente (...), sendo que cada uma é compreendida pelas’ outras duas, e que também mantêm relação consigo mesmas: ‘Lembro-me de que tenho memória, intelecto e vontade; entendo que entendo, quero e me lembro, e quero querer, lembrar-me e entender.’ Essas três faculdades são iguais em peso, mas a Unidade deve-se à Vontade (ARENDT, 2014, p. 363).

A função da vontade em Agostinho reside em unir as faculdades do espírito. A memória e o intelecto são faculdades contemplativas, por isso são também passivas; de modo que a vontade as faz trabalhar e as reúne finalmente. “A Vontade diz à Memória o que reter e o que esquecer; diz ao Intelecto o que escolher para o entendimento” (ARENDT, 2014, p. 363). Só se pode falar em pensamento, *cogitatio* segundo Agostinho que deriva de *cogere*; “[...] obrigar a junção, unir à força” (ARENDT, 2014, p. 363), quando, por meio da faculdade da vontade, as três faculdades são forçadas a unirem-se. Essa função de força unificadora da vontade não se direciona apenas ao espírito, ela também diz respeito à nossa percepção sensorial. A vontade é responsável por atribuir significado às sensações. “Em todo ato de visão, diz Agostinho, temos que ‘distinguir as três seguintes coisas [...]’” (ARENDT, 2014, p. 363-364): o objeto, a visão – ambos existentes antes de o objeto ser percebido – e a atenção do espírito. A atenção do espírito é uma função da vontade que fixa a visão no objeto para que não tenhamos apenas meras impressões dos objetos, mas para que possamos perceber de fato os objetos, isto é, para que as sensações sejam transformadas em percepções. “Podemos ver sem perceber e ouvir sem escutar, como acontece amiúde quando estamos distraídos” (ARENDT, 2014, p. 364). Nossa vontade escolhe aquilo que vamos enxergar. Por que compreender essa função da vontade é importante? Por que para Agostinho, a vontade une a interioridade ao mundo externo.

Além disso, ao fixarmos nosso espírito no que vemos ou ouvimos, estamos dizendo à nossa memória o que é para ser lembrado, e ao nosso intelecto, o que é para ser entendido, que objetos se deve tentar alcançar na busca de conhecimento. A memória e o intelecto retiraram-se das experiências exteriores, e não é com essas aparências em si (a árvore real) que lidam, mas com imagens (a árvore vista) que estão claramente dentro de nós. Em outras palavras, a Vontade, por meio da *atenção*, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa; e então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o

para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado (ARENDT, 2014, p. 364).

O poder do espírito não se deve ao intelecto ou à memória, apenas a vontade é capaz de unir a interioridade do espírito ao mundo exterior. Eis um forte indício de como a articulação entre vontade e ação se dá; a vontade possui a capacidade de reter as aparências do mundo. Se pode inferir disso que a vontade também tem a função de nos permitir aparecer no mundo das aparências? Vale ressaltar que, dizer que a vontade unifica as atividades do espírito não significa o mesmo que dizer que a vontade transforma-se em pensamento; a vontade como faculdade única e autônoma pode ser percebida em sua unidade com as outras faculdades do espírito (MÜLLER, 2010, p. 186). De acordo com Agostinho, a posição do homem se faz privilegiada dentro da criação no mundo exterior por causa do espírito, “[...] que ‘imagina de dentro, e ainda assim imagina coisas que são de fora’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 365), na medida em que as imagens ficam na memória e que a vontade as adapta tanto externamente quanto internamente.

Em suma, em Agostinho a vontade consiste em uma força unificadora das faculdades do espírito e como força que conecta o aparato sensorial humano ao mundo exterior. Arendt entende que esses dois aspectos são extremamente importantes e foram teorizados por Agostinho como não o foram no pensamento dos outros examinados por ela até então. A pensadora afirma que tal “[...] Vontade poderia ser entendida como ‘a fonte da ação’; ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a ação se pode dar” (ARENDT, 2014, p. 365) e, ainda acrescenta, “Fica-se tentado a afirmar que essa Vontade está tão ocupada preparando a ação que nem sequer tem tempo de se envolver na controvérsia com sua própria contravontade” (ARENDT, 2014, p. 365). Assy acrescenta que a “[...] volição agostiniana, sendo um atributo essencialmente livre, não só controla a ação ou a inação, como também constitui-se em um poder de autocriação (*a self-creative power*)” (ASSY, 2015, p. 118).

Central para essa compreensão é a consideração de Agostinho de que o conflito interno da vontade é solucionado através da transformação da vontade em amor. A vontade concebida em sua função como uma faculdade de ligação, “[...] pode também ser definida como Amor (*voluntas: amor seu dilectio*), pois o Amor é

obviamente o agente de ligação de maior êxito” (ARENDT, 2014, p. 366). Ainda considerando o dogma teológico do três-em-um e traduzindo-o em princípio filosófico, o amor também é tratado em três termos; aquele que ama, aquilo que é amado e o amor. O amor é a ligação entre aquilo que ama e aquilo que é amado. A vontade em sua função de atenção é necessária para que aquele que tem olhos como aparato, perceba aquilo que é visível, no entanto, a força de união do amor é consideravelmente mais forte. “Pois aquilo que o Amor liga ‘está maravilhosamente unido’, de forma que haja uma coesão entre o que ama e o que é amado [...]” (ARENDT, 2014, p. 366). Arendt afirma que a maior vantagem do amor não reside só em sua força maior em unir aquilo que está separado, a vantagem advém também “[...] do fato de que o amor, ao contrário da vontade e do desejo, não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim possibilita ao espírito ‘permanecer imóvel para poder desfrutá-lo” (ARENDT, 2014, p. 366).

A vontade não é capaz de efetivar esse desfrutar imóvel possível ao amor, segundo Agostinho, o espírito não se basta, por isso a vontade é uma faculdade do espírito. A vontade escolhe como usar o intelecto ou a memória, “[...] mas não sabe como usá-las com o ‘júbilo, não da esperança, mas do que é realmente o melhor” (ARENDT, 2014, p. 366). Por isso a vontade nunca se encontra satisfeita, entende-se aqui a satisfação como repouso; não há o que possa apaziguar a inquietude da vontade, somente a resignação,

[...] o desfrutar calmo e duradouro de algo presente; somente ‘a força do amor é tão grande que faz com que o espírito envolva em si mesmo as coisas sobre as quais refletiu longamente com amor.’ [...] A ênfase aqui recai sobre o *pensar* do espírito em si mesmo; e o amor que acalma o tumulto e a inquietação da vontade não é o amor das coisas tangíveis, mas as ‘pegadas’ deixadas pelas ‘coisas sensíveis’ no interior do espírito (ARENDT, 2014, p. 367).

Portanto, a vontade em Agostinho não reside em uma faculdade isolada, ela é concebida em sua função com relação às outras faculdades do espírito, esta só encontra sua redenção quando transforma-se em amor – algo como uma vontade duradoura. Para Arendt, o que se pode pôr intacto da concepção agostiniana mais antiga vem a ser “[...] o poder que a Vontade tem de afirmar ou negar; não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – *Amo: Volo ut sis*” (ARENDT, 2014, p. 368).

Há em Agostinho uma outra questão bastante pertinente, qual seja, a questão

da natalidade. Segundo Magalhães, o tema do começo surge no contexto da noção de redenção da vontade por meio da ação já esboçada em Agostinho (MAGALHÃES, 2003, p. 381). Entretanto, Arendt trata o princípio do começar em relação à temporalidade. Segundo Arendt, ao discutir a coexistência entre a vontade livre e a onisciência de Deus, Agostinho argumenta que o conhecimento humano se dá sobre coisas que ainda não são, coisas que são e coisas que foram – futuro, presente e passado, entretanto, Deus não pensa da mesma forma; seu conhecimento se dá de forma diferente, isto é, Deus conhece em sua totalidade, não de acordo com a temporalidade humana (ARENDT, 2014, p. 370).

[...] esses triplos presentes do espírito não constituem em si o tempo; constituem o tempo somente porque passam de um para o outro, ‘do futuro, atravessando o presente, pelo qual se vai ao passado’; e o presente é o menos durável dos três, uma vez que não tem ‘espaço’ próprio. Portanto, o tempo passa ‘daquilo que ainda não existe, por aquilo que não tem espaço, para aquilo que já existe’ (ARENDT, 2014, p. 371).

A existência de um Deus para quem não existe essa ordem temporal, mas sim a eternidade que torna falar em conhecimento prévio de Deus algo sem sentido; permite, segundo Arendt, afirmar que a vontade livre do homem e sua coexistência com a onisciência de Deus não são mais um problema insolúvel, a não ser que tal coexistência seja abordada como um problema em relação à temporalidade humana (ARENDT, 2014, p. 371). O tempo passível de ser medido encontra-se no próprio espírito, “[...] isto é, ‘do tempo em que comecei a ver ao tempo em que deixei de ver’” (ARENDT, 2014, p. 371). A medida é dirigida ao intervalo entre algo que começa e algo que tem um fim, “[...] e isso só é possível porque o espírito retém em seu próprio presente a expectativa daquilo que ainda não é, a que ‘presta atenção e relembra quando passa’” (ARENDT, 2014, p. 371). Agostinho entende que o espírito humano temporaliza esses intervalos a cada ato cotidiano, de modo que a atenção se faz presente e por meio dela o que era futuro transforma-se em passado. Nesse sentido, a atenção como função da vontade, “[...] reúne os tempos verbais do tempo no presente do espírito” (ARENDT, 2014, p. 372).

Arendt identifica que o problema da vontade é retomado por Agostinho no último de seus grandes tratados, a saber, *A cidade de Deus*. A principal dificuldade está relacionada com a temporalidade; ainda que Deus seja eterno e sem começo, Deus criou o homem de um modo que o tempo tivesse um começo, pois ele fez o

homem no tempo e não de forma prévia. “A criação do mundo e do tempo coincidem – ‘o mundo foi feito *não* no tempo, mas junto com o tempo’ – não só porque a própria criação implica um começo, mas também porque as criaturas vivas foram feitas antes do homem” (ARENDT, 2014, p. 372, grifo da autora). Portanto, seres humanos não são apenas criaturas que simplesmente vivem no tempo; os seres humanos são essencialmente temporais, “[...] que é, de certo modo, a essência do tempo” (ARENDT, 2014, p. 372). Agostinho indaga sobre qual o propósito de Deus ao criar o homem, isto é, porque o Deus eterno cria coisas novas que ele nunca fizera antes. Arendt assevera que primeiramente Agostinho precisava refutar o conceito de tempo cíclico, considerando que não há a ocorrência de novidade em tempos cíclicos e, a resposta que se segue a isso, ela considera surpreendente: o homem fora criado separado de todas as criaturas, bem como fora criado acima delas,

Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um *começo*, ‘e esse começo jamais existiria antes’, isto é, nunca antes da criação do Homem. Portanto, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele’ [...]. E Agostinho distingue este começo do começo da criação dos Céus e da Terra. Quanto às criaturas vivas feitas antes do Homem, elas foram criadas ‘no plural’, como começos de espécies, ao contrário do Homem, que foi criado no singular e continuou a ‘propagar-se a partir de indivíduos’ (ARENDT, 2014, p. 373).

Qual é então, a relação entre a vontade e a natalidade? Segundo Arendt, o caráter de individualidade do ser humano explica o fato de Agostinho afirmar que não havia ninguém antes dele, pois ela interpreta que esse “ninguém” significa que ninguém pudesse antes ser chamada de “pessoa”, “[...] essa individualidade manifesta-se na Vontade” (ARENDT, 2014, p. 373). Nesse sentido, a criação do homem consistiu em instaurar um início – *initium* –, a capacidade humana de inovar inerente à individuação que se manifesta pela vontade (MAGALHÃES, 2003, p. 381). Arendt menciona o exemplo de Agostinho sobre dois gêmeos idênticos – em temperamento parecido em corpo e alma –; a distinção entre ambos é permitida pela vontade, na medida em que um pode cair em tentação e o outro não.

Em outras palavras e elaborando um pouco essas especulações, temos o seguinte: o Homem é posto em mundo um de mudança e de movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá um fim; sabe até mesmo que este é o começo de seu fim – ‘toda nossa vida nada mais é do que uma corrida em direção à morte’. Nenhum animal, nenhuma espécie, tem, neste sentido, um começo ou um fim. Com o homem criado à imagem do próprio Deus

veio ao mundo um ser que, por ser um começo correndo para um fim, pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer (ARENDT, 2014, p. 373).

Apesar de Arendt conceber que o querer não é uma atividade condicionada como a atividade da ação o é, a similaridade de compreensão parece ser notável na medida em que a concepção agostiniana inspira a sua própria filosofia. A natalidade não condiciona, mas permite que haja a capacidade de querer ou não querer. “Todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido [...]” (ARENDT, 2014, p. 374), Arendt volta a reafirmar isso em *A vida do espírito*. Se a individuação acontece por meio da vontade, pode-se supor que a vontade não só unifica o dois-em-um dialógico da vida do espírito, como também é responsável por escolher quem vai aparecer no mundo por meio da ação; portanto essa parece ser mais uma face da articulação entre a vontade e a ação.

Arendt não concorda, é claro, com todos os aspectos da argumentação de Agostinho: “[...] se Agostinho tivesse levado essas especulações às suas conseqüências, teria definido a liberdade da Vontade não como o *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como a liberdade sobre a qual fala Kant na *Crítica da razão pura*” (ARENDT, 2014, p. 374), qual seja, a faculdade de começar espontaneamente uma série de coisas no mundo. Existe uma faculdade de começar uma série de coisas no mundo e existe uma atividade – ação – que efetiva essa faculdade no mundo?

Arendt pretende invocar essa faculdade de começar uma série no tempo, segundo “[...] a qual, ‘ao decorrer no mundo pode ter um primeiro começo apenas’, e que, ainda assim ‘é um começo absolutamente primeiro, não no tempo, mas na causalidade’” (ARENDT, 2014, p. 374). De acordo com sua interpretação, a distinção kantiana entre um começo absoluto e outro relativo se dirigem ao mesmo fenômeno encontrado na distinção de Agostinho entre *principium* – do Céu – e *initium* – da Terra e do ser humano; e Kant provavelmente haveria de concordar com Agostinho que, o fato de os seres humanos nascerem é mais embaraçoso para a razão humana do que a liberdade da espontaneidade relativamente absoluta. “A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a Vontade” (ARENDT, 2014, p. 374).

Diante desses aspectos da filosofia de Agostinho mencionados em *A vida do espírito*, torna-se visível a influência agostiniana no pensamento de Arendt. Müller

ressalta que Arendt ainda vai além de Agostinho, pois ela preocupa-se em estabelecer uma inter-relação entre a vida do espírito e a vida ativa²⁷ (MÜLLER, 2010, p. 189). De extrema importância é a inferência de que quando a liberdade da vontade escolhe, existe a possibilidade de se começar algo novo no mundo por meio da atividade da ação. Agostinho, seguido por Duns Scotus são autores particularmente excepcionais para a compreensão da liberdade da vontade e para a investigação da articulação entre esta e a liberdade da ação.

5.1.2 Tomás de Aquino e a Primazia do Intelecto

Na efetivação de seu resgate histórico sobre a vontade, antes de adentrar em Duns Scotus e sua ideia de contingência, Arendt se detém em alguns aspectos do pensamento de Tomás de Aquino. Ambos – Aquino e Scotus – têm em comum o fato de tratarem a faculdade da vontade em sua relação com o intelecto. Diferentemente de Agostinho, em que as reflexões estavam diretamente relacionadas às suas experiências, as reflexões de Tomás de Aquino “[...] saíram de um mundo de livros” (ARENDT, 2014, p. 378). O filósofo preocupava-se em estabelecer a autoridade da doutrina contra a qual se posicionaria, de modo que - como um autor escolástico – usa “[...] a experiência somente para dar um exemplo que sustente seus argumentos; a experiência em si não inspira o argumento” (ARENDT, 2014, p. 378). Arendt ressalta que as questões tratadas por Tomás de Aquino o são de forma rigorosamente sistemática e a ordem esquemática de seus escritos jamais se altera: as questões são levantadas, considerando as objeções e posições contrárias que são seguidas pela pretensão de respostas finais a cada questão. Qual a relevância dessa análise de Arendt? A argumentação de Tomás de Aquino é sempre acompanhada de uma espécie de demonstração racional pura que compele o leitor como apenas a verdade poderia compelir.

A confiança na verdade coercitiva, tão generalizada na filosofia medieval, não tem limites em Tomás. Ele distingue três tipos de necessidade: a necessidade absoluta, que é racional (por exemplo, a

²⁷ Müller aponta que umas das críticas dirigidas a Arendt reside em ela não ter apresentado de forma suficiente como essa interação entre a vida contemplativa e a vida ativa se estabelece, principalmente com relação às atividades do espírito. Assevera também que não se pode deixar de lado que não fora possível a Arendt concluir a obra *A vida do espírito* e que talvez essa relação pudesse ser melhor apresentada quando do término, por isso, julga necessário reconhecer essa fragilidade (MÜLLER, 2010, p. 189). Todavia, isso não nos impede de investigar se a vontade não seria a faculdade chave para o estabelecimento da relação entre a vida contemplativa e a vida ativa.

de que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos), a necessidade relativa, que é aquela da utilidade (por exemplo, a de que a comida é necessária à vida ou a de que um cavalo é necessário para uma viagem), e a coerção é imposta por um agente externo. E entre elas somente a última é 'contrária à vontade'. A verdade compele; ela não ordena, como a vontade ordena e não coage (ARENDT, 2014, p. 380).

Tomás de Aquino distingue intelecto e razão como duas faculdades que se voltam para a apreensão, “[...] as duas têm suas correspondentes faculdades intelectualmente apetitivas, vontade e *liberum arbitrium* ou livre escolha” (ARENDT, 2014, p. 380). Ambos lidam com a verdade. O intelecto – razão universal – lida com as verdades autoevidentes, enquanto a razão – razão particular – lida com as conclusões particulares de proposições universais ou raciocínios discursivos atingidos por meio de princípios. Arendt assevera que a distinção consiste em que a verdade, “[...] percebida apenas pelo intelecto, revela-se ao espírito e a ele se impõe sem que haja qualquer atividade da parte do espírito, enquanto que, no processo do raciocínio discursivo, o espírito compele a si mesmo” (ARENDT, 2014, p. 380). Em detrimento de Agostinho, Tomás não estava preocupado em compreender a estrutura da vontade e em tratá-la como uma faculdade isolada, mas em entender como se dá a relação entre a vontade e a razão ou intelecto. A questão que permite a reflexão é saber qual dessas faculdades tem primazia sobre a outra (ARENDT, 2014, p. 381).

Em Tomás de Aquino, o intelecto volta a ser compreendido em sua relação com aquilo que é através do raciocínio lógico anterior a qualquer outra coisa – primeiros princípios –, partindo-se deles pode-se iniciar o raciocínio que lida com os particulares. Segundo Arendt, em Tomás, princípio e fim são categorias lógicas e não temporais; a vontade tem como objeto o fim e este fim não é o futuro. Seguindo a categoria de meios-fim, Aquino afirma que o fim é dado à vontade pelas faculdades de apreensão que, portanto, precede e tem primazia sobre a vontade (ARENDT, 2014, p. 382).

O centro da filosofia de Aquino, isto é, seu primeiro princípio, é o Ser, que segundo Arendt consiste em uma “[...] conceituação da Vida e do instinto vital – do fato de que todas as coisas vivas, por instinto, preservam a vida e evitam a morte” (ARENDT, 2014, p. 383). Para as atividades da apreensão, o ser possui aspecto de verdade e, para o prisma da vontade, em consonância com o fim como bem, o ser

se apresenta como algo desejável. “O mal não é um princípio, porque é pura *ausência*, e a ausência pode ser enunciada em um sentido privativo e em um sentido negativo” (ARENDT, 2014, p. 382). Aquilo que é chamado de mal, o é quando falta plenitude em ser, isto é, o mal reside na privação. “Nenhum ser, à medida que é, pode ser dito mau, ‘mas somente à medida que lhe falte Ser’” (ARENDT, 2014, p. 382). Tudo que é criado por Deus deseja ser como são e aspiram ser cada uma ao seu modo, entretanto, apenas o intelecto tem conhecimento de fato do Ser.

O intelecto ‘apreende o Ser absolutamente e para todo o sempre’, e o homem, dotado desta faculdade, só pode desejar ‘sempre existir’. Tal é a ‘inclinação natural’ da Vontade, cujo objetivo final é para ela tão ‘necessário’ quanto a verdade é coercitiva para o Intelecto. A bem dizer, a vontade é livre apenas no que diz respeito a ‘bens particulares’, pelos quais ela não é necessariamente movida, embora os apetites possam ser por eles movidos. O objetivo final, o desejo que o Intelecto tem de existir para sempre, mantém os apetites sob controle, de modo que a distinção concreta entre os homens e os animais manifeste-se no fato de que o homem ‘não é movido de imediato [por seus apetites, que ele tem em comum com todas as coisas vivas] (...) mas *aguarda* a ordem da Vontade, que é apetite superior (...) e, assim, o apetite inferior não basta para causar movimento a não ser que o apetite mais alto consinta’ (ARENDT, 2014, p. 383).

Tanto o intelecto quanto a vontade possuem o mesmo objetivo final, isto é, o Ser que aparece tanto como bom, como desejável para a vontade e a verdade para o intelecto. Arendt questiona então: faz sentido perguntar qual dos dois é mais nobre, se ambos referem-se à mesma coisa? Tomás de Aquino concorda que “[...] esses dois poderes ‘estão incluídos um no outro em seus atos, porque o Intelecto entende que a Vontade quer, e a Vontade quer que o Intelecto entenda’ (ARENDT, 2014, p. 384). A questão é que, mesmo que haja a distinção; que o bom corresponda à vontade e que o verdadeiro corresponda ao intelecto, ambos são universais de acordo com o seu alcance. Nesse sentido, enquanto o intelecto apreende o Ser universal e a verdade, e a vontade deseja o bem universal, ambos possuem auxiliares para lidar com os particulares. O intelecto tem como auxiliar o raciocínio e a vontade tem a faculdade da escolha como auxiliar; ambos são auxiliares subordinados que lidam com os meros particulares (ARENDT, 2014, p. 384). Qual é então o critério que faz uma ter primazia sob a outra? Arendt aponta que Aquino, assim como muitos outros filósofos, pressupunha como evidente o fato

de que o universal sempre seria mais nobre e ocuparia a posição maior que o particular, “[...] e a única prova necessária disso continuava a ser o velho enunciado aristotélico de que o todo é sempre maior do que a soma de suas partes” (ARENDT, 2014, p. 385).

Segundo Arendt, Tomás de Aquino é insistente nessa afirmação da primazia do intelecto, todavia, essa afirmação não advém da sua filosofia que considera o ser como princípio. Ela demonstra que Tomás admite isso quando ele mesmo diz que tal primazia não tem uma relação direta com os objetivos dessas faculdades, “[...] mas sim com o modo como as duas faculdades ‘concorrem’ dentro do espírito humano: ‘todo movimento da vontade (...) é precedido de uma compreensão’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 386), nos termos de Arendt, “[...] ninguém pode querer aquilo que não conhece – ‘enquanto que (...) a compreensão não é precedida de um ato de vontade’” (ARENDT, 2014, p. 386).

Aquino se distingue de Agostinho nesse momento; para ele é necessário conhecer antes de querer, ao passo que para Agostinho, a vontade como atenção se volta até mesmo para as percepções sensoriais. Entretanto, Arendt concebe que de acordo com as concepções de ambos os autores, em termos psicológicos, deve-se admitir que “[...] a oposição entre elas é algo espúria, já que ambas são igualmente plausíveis” (ARENDT, 2014, p. 386). Pois, em acordo com Tomás, “[...] quem poderia negar que ninguém pode querer o que não conhece de alguma forma [...]” (ARENDT, 2014, p. 386), ou em acordo com Agostinho, quem poderia negar “[...] que alguma volição precede e decide a direção que queremos dar a nosso conhecimento ou à nossa busca de conhecimento?” (ARENDT, 2014, p. 386). Segundo Arendt, o fato é que a verdadeira razão para um sustentar a primazia do intelecto e o outro o primado da vontade, é a busca pela resposta sobre o fim e a felicidade última do homem. A resposta a que Agostinho chegou foi o amor, ou seja, conquistar a vida eterna sob uma junção de livres desejos de modo inseparável entre criatura e criador, enquanto Tomás de Aquino afirma que a felicidade última do homem seja conhecer a Deus por meio do intelecto (ARENDT, 2014, p. 386-387).

Arendt é bastante incisiva na distinção entre vontade e desejo, portanto, sua compreensão de Tomás de Aquino demonstra, “[...] até que ponto seu conceito das faculdades apetitivas deve-se ainda à noção de um desejo de *possuir* em um Além tudo o que possa faltar à vida terrena” (ARENDT, 2014, p. 387). A filósofa não concorda com essa similaridade entre vontade e desejo, visto que, entendida

simplesmente como desejo, a vontade cessa quando se obtém aquilo que fora desejado, “[...] e a noção de que ‘a Vontade é exaltada quando está em posse daquilo que quer’ é simplesmente uma inverdade – este é precisamente o momento em que a vontade deixa de querer” (ARENDT, 2014, p. 387). Não é somente pelo fato de apresentar um objeto à vontade que o intelecto tem primazia sobre a vontade, para Aquino é também pelo fato de o intelecto subsistir após a vontade ser extinguida. A noção de Agostinho se mostra mais precisa para ela,

A transformação da Vontade em Amor – em Agostinho, bem como em Duns Scotus – era pelo menos em parte, inspirada por uma separação mais radical entre a Vontade e os apetites e desejos e por uma noção diferente da ‘felicidade e do fim último do homem’. Mesmo no Além, o homem continua sendo homem, e sua ‘felicidade última’ não pode ser a simples ‘passividade’. O amor pôde ser invocado para redimir a vontade porque ainda é ativo, embora sem inquietude, sem perseguir um fim ou ter medo de perdê-lo (ARENDT, 2014, p. 388).

Nesse sentido, Arendt conclui que em Tomás, a vontade ambiciona a sua própria destruição, pois os meios vão desaparecer quando o fim for alcançado. Espera-se alcançar o deleite que põe a vontade em repouso, “[...] de modo que o fim último da Vontade, visto em referência a si mesmo, seja deixar de querer – atingir, em suma, o seu próprio não-ser” (ARENDT, 2014, p. 389). O fim último é tomado por Tomás de Aquino como contemplação, o nada-fazer, ou seja, a ventura da contemplação, que move a vontade necessariamente, isto é sem liberdade alguma. “Logo a vontade move o Intelecto para que ele seja ativo, do mesmo modo que se diz que um agente move; mas ‘o Intelecto move a vontade do modo como o fim move’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 389). Se nenhum fim pode ser alcançado enquanto a vontade estiver ativa, a despeito do exemplo de Tomás, amar alguém não significa que o fim último da vontade fora colocado no ser humano, “[...] o que Paulo disse na verdade foi que ‘gostava de seu irmão como um meio para gostar de Deus’[...]”; mas só o intelecto pode alcançar a Deus. Para Arendt isso se encontra razoavelmente distante daquilo que Agostinho nomeia amor (ARENDT, 2014, p. 389).

Dentre todos os aspectos da vontade em Tomás de Aquino, parece indubitável a importância de se afirmar que é necessário conhecer para posteriormente querer. Pensando por esse prisma, aquilo que conhecemos habitualmente por política – nossos conhecimentos coloquiais e cotidianos – não parece ser objeto que desperte o interesse da vontade para a participação. Por outro

lado, mesmo quando se busca conhecer e pensar sobre noções e teorias políticas que explicam, conceituam ou implicam em uma nova forma de se pensar a política, não há nenhuma garantia de que a vontade possa ser despertada.

5.1.3 Duns Scotus e a Primazia da Vontade

De mesmo cunho argumentativo de Tomás de Aquino e também um escolástico, Duns Scotus difere primeiramente na defesa da primazia da vontade. Duns Scotus argumenta que a faculdade subserviente é o intelecto, pois o intelecto fornece os objetos e o conhecimento necessário à vontade. O intelecto depende, em primeira instância, “[...] da vontade para direcionar sua atenção e só pode funcionar adequadamente quando seu objeto é ‘confirmado’ pela Vontade. Sem esta confirmação, o Intelecto deixa de funcionar” (ARENDT, 2014, p. 390). Arendt aponta que, para Duns Scotus, o ser humano é racionalmente limitado devido à facticidade de não haver criado a si mesmo, mesmo que tenha a capacidade de se multiplicar. A questão para ele é compreender como um ser limitado e condicionalmente finito possa conceber algo infinito e nomear este ser de Deus.

Dito de outra forma: o que há no espírito humano que faz com que seja capaz de transcender suas próprias limitações, sua finitude absoluta? Em Scotus, a resposta para esta questão, diferentemente de Tomás, é a Vontade. Certamente, não há filosofia que possa jamais substituir a revelação divina, que o cristão aceita por força do testemunho no qual tem fé. A Criação e a ressurreição são objetos de fé; não podem ser provadas ou refutadas pela razão natural. Como tal, são *contingentes*, são verdades factuais cujo oposto não é inconcebível; dizem respeito a acontecimentos que poderiam não ter acontecido (ARENDT, 2014, p. 393).

Arendt afirma que se apresentou com obviedade a Scotus o fato de a razão natural não alcançar as verdades divinas, é incontestável que a noção de divindade antecede as revelações cristãs e isso quer dizer que há algo no ser humano que transcende tudo o que está dado. Essa capacidade de transcender tudo o que lhe é dado indica que se pode transcender também a facticidade do ser; visto que o ser humano foi criado juntamente com o Ser de forma inseparável, do mesmo modo como Agostinho compreende que o ser humano não fora criado no tempo, mas sim com o tempo. O intelecto encontra-se em sintonia com o Ser, bem como o aparato sensorial permite que haja percepções das aparências e, portanto, os seres

humanos são forçados a aceitar o que o intelecto propõe por meio da evidência dos objetos.

Com a Vontade é diferente. A vontade pode achar difícil não aceitar o que a razão dita, mas a coisa não é impossível, assim como não é impossível para a Vontade resistir aos apetites naturais fortes [...]. É a possibilidade de resistência às necessidades do desejo, por um lado, e aos ditames do intelecto da razão, por outro, que constituem a liberdade humana (ARENDT, 2014, p. 394).

A vontade consiste então em uma faculdade autônoma com apenas uma limitação, qual seja, a de não poder negar o Ser em sua totalidade. Para Scotus, essa independência da vontade das coisas como elas são está em completa relação à elementos contraditórios, “[...] somente o ego volitivo sabe que ‘uma decisão que de fato se tomou poderia não ter sido tomada, e uma outra escolha diferente da que de fato se fez poderia ter sido feita’” (ARENDT, 2014, p. 395). A liberdade da vontade é demonstrada justamente nesse teste do ego volitivo. O intelecto não pode demonstrar tal liberdade porque uma questão que se apresente a ele só pode ser negada ou afirmada, o desejo também não pode abarcar essa liberdade porque pode atrair ou repelir um objeto que se apresente a ele. O que caracteriza a faculdade da vontade de forma fundamental é que se pode querer ou não-querer um objeto que a razão ou o desejo apresente; querer e não-querer são dois contrários em relação a um mesmo objeto. Arendt ressalta que a intenção de Scotus não é negar que duas volições sucessivas são necessárias, a intenção é sustentar que quando o ego volitivo realiza uma das volições, o próprio ego volitivo sabe que é livre para realizar o seu oposto. O ego volitivo pode escolher entre contrários e a escolha pode ser revogada posteriormente. Esse tipo preciso de liberdade, segundo Arendt, manifesta-se somente como “[...] atividade espiritual – o poder de revogar desaparece uma vez que se execute a volição –, que falamos anteriormente em termos de uma fragmentação da vontade” (ARENDT, 2014, p. 395).

A vontade pode também suspender-se, e essa é uma outra característica da vontade. A suspensão da vontade vem a ser o resultado de outra volição; isto é, a segunda volição se dá quando se escolhe a “indiferença” – forma, segundo Arendt, como os escolásticos chamavam a independência da vontade – diretamente e é, “[...] testemunho importante da liberdade humana, da habilidade que o espírito tem para evitar toda determinação coercitiva que venha de fora” (ARENDT, 2014, p. 395).

Scotus admite que os seres humanos querem ser felizes de acordo com a sua natureza, mas não demonstra exatamente o que é a felicidade. O que Arendt considera crucial, é que a vontade é capaz de transcender a natureza e, nesse caso, pode suspender a natureza, pois existe diferença entre aquilo que é a disposição “[...] natural do homem para a felicidade e a felicidade como objetivo de vida deliberadamente escolhido; não é absolutamente possível para o homem descartar de todo a felicidade ao fazer projetos voluntários” (ARENDT, 2014, p. 396). Todavia, considerando a inclinação natural o limite que a natureza impõe à vontade, “[...] tudo o que se pode afirmar é que ‘nenhum homem quer ser desgraçado’” (ARENDT, 2014, p. 396).

A vontade é autônoma, mas não é onipotente; a vontade pode limitar a razão e não corresponder aos seus ditames, mas ela não pode limitar o poder advindo da natureza, seja da natureza interior – inclinações, seja da natureza das circunstâncias exteriores. “A vontade não é, de modo algum, onipotente em sua efetividade real: sua força consiste apenas em que ela não pode ser coagida a querer” (ARENDT, 2014, p. 396). Com a intenção de ilustrar a liberdade existente no espírito, Arendt menciona o exemplo de Scotus acerca de um homem que se atire de um lugar alto; Scotus defende que o ato, mesmo que o homem necessariamente caia, não acaba com a liberdade, pois, mesmo que ele esteja caindo necessariamente e de acordo com as leis da gravidade, o homem pode continuar a querer cair ou então pode mudar de ideia, sem com isso, é claro, deixar de ser impelido pela necessidade. Seguindo esse exemplo do pensador, Arendt interpreta que nenhuma lei da gravidade pode exercer poder sobre a liberdade do espírito que encontra-se de tal forma “[...] assegurada na experiência interior; nenhuma experiência interior tem validade direta no mundo como ele é, real e necessariamente, conforme a experiência exterior e o raciocínio correto do intelecto” (ARENDT, 2014, p. 397).

Nesse sentido, Scotus faz distinção entre dois tipos de vontade, a vontade natural e a vontade livre. A primeira consiste na vontade que segue as inclinações naturais e que pode também ser inspirada por meio do desejo e da razão; esta exerce o papel de uma “gravidade nos corpos”, chamada por Scotus de *affectio commodi*. Caso os seres humanos fossem dotados apenas da vontade natural, poderiam apenas escolher dentre os melhores meios guiados segundo os fins dados pela natureza humana. A segunda vontade consiste na vontade livre propriamente dita, que

[...] distinta do *liberum arbitrium*, que só é livre para selecionar os meios para um fim pré-designado – designa livremente fins que são perseguidos por si mesmos; e dessa busca somente a vontade é capaz: ‘[*voluntas*] *enim est productiva actum*’, ‘pois a Vontade produz seu próprio ato.’ O problema é que Scotus não parece dizer em algum lugar o que é de fato esse ato designado livremente, embora pareça ter entendido a atividade do livre designar como a real perfeição da Vontade (ARENDT, 2014, p. 397).

Para Arendt, a quintessência do pensamento de Scotus é a contingência; isto é, “[...] o preço pago de bom grado pela liberdade [...]” (ARENDT, 2014, p. 398). A admissão desse preço pago de bom grado parece tornar Scotus único e insuperável dentre os demais pensadores que discutiram a questão da vontade (MÜLLER, 2010, p. 192). Ela considera que Scotus seja o único pensador que não atribuí conotação negativa depreciativa à contingência; é um modo positivo do Ser, assim como a necessidade também o é. A primazia do intelecto sob as outras faculdades do espírito não poderia salvar a liberdade, para tal é necessário admitir a contingência. Para Scotus, todo o universo foi criado *ex nihilo* por decisão do Criador, isso significa que o universo não foi criado de forma necessária, mas sim de forma livre e com a possibilidade de que outro universo diferente pudesse ter sido criado. Dessa proposição segue que tudo o mais poderia não ter sido, apenas a existência de Deus é necessária sob a perspectiva de um mundo não necessário (ARENDT, 2014, p. 399-400).

O preço da liberdade da vontade reside em ser livre diante de cada objeto, “[...] o homem pode ‘odiar a Deus e encontrar satisfação em tal ódio’, pois algum prazer (*delectatio*) acompanha cada volição” (ARENDT, 2014, p. 400). A liberdade da vontade se traduz em negar ou até mesmo em odiar qualquer coisa que se apresente a ela. Por meio da vontade, o espírito humano é capaz de transcender tudo, nisso reside o sinal de que o homem fora criado por Deus; tomar uma posição o coloca a parte de todas as criaturas por Ele criadas. Assim, quando o ego volitivo expressa “[...] em sua mais alta manifestação ‘*Amo: Volo ut sis*’, ‘eu te amo, quero que tu sejas’ – e não ‘quero ter-te’ ou ‘quero mandar em ti’ –, ele mostra-se capaz do mesmo amor com que Deus supostamente ama os homens [...]” (ARENDT, 2014, p. 401). Essa era a explicação cristã da questão, entretanto, segundo Scotus, isso também se pode afirmar filosoficamente. Por certo, quem teve a preocupação em definir o contingente e o acidental como o que poderia também não ser foi o filósofo, bem como também foi quem definiu que o ego volitivo possuía mais ciência em cada

volição do que tinha do fato de poder não querer (ARENDT, 2014, p. 401).

Arendt salienta que Scotus questiona a lei da causalidade como contrária à liberdade da vontade; isto é, qualquer noção da existência de uma cadeia causal que acontece em uma linha contínua formada por uma sucessão de causas suficientes e necessárias que levam por fim a uma causa primeira, evitando assim o regresso ao infinito. “Começa a discussão indagando ‘se o ato de vontade é causado na vontade pelo objeto que a move ou pelo movimento da vontade em si’, e rejeita a resposta de que a vontade é movida por um objeto exterior a ela” (ARENDT, 2014, p. 402), pois isso claramente não poderia salvar a liberdade. Scotus rejeita também a onipotência da vontade, visto que isso não seria capaz de explicar as consequências das volições. Desse modo, Scotus encontra uma posição intermediária, segundo Arendt, a única capaz de salvar os fenômenos da liberdade e da necessidade. Em sua investigação, Scotus “[...] chega a uma teoria das ‘causas parciais (...) [as quais] podem concorrer de igual para igual e independentemente umas das outras’” (ARENDT, 2014, p. 402).

Para Scotus interessa demonstrar que a mudança e o movimento, os fenômenos – *aitiai* e *archai* – que Aristóteles analisou e que levaram à lei da causalidade, são governados pela contingência. As mudanças acontecem devido à pluralidade de causas que coincidem, de modo que a coincidência origina a textura de realidade que permeia os assuntos humanos. Com o termo contingente,

[...] disse Scotus, ‘não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é *causada contingentemente*.’ Em outras palavras, é precisamente o elemento causativo nos assuntos humanos que os condena à contingência e à imprevisibilidade. Nada poderia entrar em maior contradição com toda a tradição filosófica do que essa insistência no caráter contingente dos processos (ARENDT, 2014, p. 402-403).

A noção de contingência de Scotus corresponde à experiência do ego volitivo que sabe que é livre no ato da volição, pois não é coagido por metas ou em busca de metas. Segundo Assy, é fundamental na apropriação que Arendt faz da concepção de contingência em Duns Scotus a prerrogativa conferida à experiência do ego volitivo, do qual o ato de volição encerra a liberdade de agir ou não agir. Isto é, “[...] a vontade livre atualiza o potencial de criação contido na imprevisibilidade. Assim, a contingência não somente não obstaculiza a vontade, mas, ao contrário,

figura como condição de sua própria possibilidade” (ASSY, 2015, p. 122).

Entretanto, parece um problema insolúvel que essa noção de contingência seja oposta a outra experiência do espírito que também é válida, como também parece se opor ao senso comum; pois ambos nos dizem que se vive em um mundo factualmente regido pela necessidade. Algo pode ter ocorrido suficientemente ao “[...] acaso, mas uma vez que tenha vindo a ser e que tenha assumido realidade, perde seu aspecto de contingência e apresenta-se a nós com o aspecto de necessidade” (ARENDT, 2014, p. 403). A simplicidade da existência, de que agora é um fato, isto é, veio a ser, é suficientemente resistente com relação às reflexões acerca da causalidade original. Após o contingente ter acontecido, não se pode, “[...] mais desembaraçar os fios que o enredaram até que se tornasse um evento – como se pudesse ainda ser ou não ser” (ARENDT, 2014, p. 403). Como vimos, uma ação é irreversível; não pode ser desfeita.

Arendt assevera que essa mudança de perspectiva se justifica no fato de que não existe substituto, seja real ou imaginário, para a existência como ela é. Mesmo que o fluxo do tempo ou as transformações que possam ocorrer dissolvam fatos ou eventos, cada possível dissolução pressupõe aquilo que já ocorreu. “Nas palavras de Scotus, *‘tudo o que é passado é absolutamente necessário’*” (ARENDT, 2014, p. 403, grifo da autora). Como passado, torna-se então necessariamente condição para a minha existência mesma e não se pode, seja espiritual ou de alguma outra forma

[...] conceber minha própria não-existência, já que, sendo parte inseparável do Ser, sou incapaz de conceber o nada, do mesmo modo que concebo Deus como o Criador do Ser, mas não um Deus anterior ao *creatio ex nihilo* (ARENDT, 2014, p. 404).

Nesse sentido, mesmo que o espírito tome a decisão de orientar-se apenas de acordo consigo mesmo, ou seja, pela interioridade, no momento em que se deparasse com uma reflexão acerca do passado, constataria “[...] que também aí, factualmente, como resultado do vir-a-ser, já terá reordenado os processos em um padrão de necessidade, tendo-lhes eliminado o acaso” (ARENDT, 2014, p. 404). Isso é uma condição do ego pensante quando este se volta a ponderar sobre o significado do que veio-a-ser e que, portanto, agora é. Arendt assume que não seríamos capazes de explicar com coerência os eventos sem o auxílio de algo similar à uma sequência linear assumida de forma *a priori*. Quando se conta uma história elimina-se os elementos acidentais, inclusive, uma enumeração completa e

fidedigna desses elementos seria impossível (ARENDT, 2014, p. 405).

Diz-se que Scotus admitiu de bom grado que ‘não há resposta real para a questão sobre o modo de conciliar a liberdade e a necessidade’. Não estava a par da dialética hegeliana, na qual o processo da necessidade pode produzir a liberdade. Mas, no seu modo de pensar, não era preciso haver tal conciliação, pois a liberdade e a necessidade eram dimensões completamente diferentes do espírito; se é que havia conflito, ele corresponderia a um conflito intramuros, entre os egos pensante e volitivo, um conflito em que a vontade dirige o intelecto e faz com que o homem pergunte: ‘Por que?’ A Razão para isso é simples: a Vontade, como Nietzsche descobriria mais tarde, é incapaz de ‘querer retroativamente’; logo, deixa-se para o intelecto a tarefa de descobrir o que deu errado. A questão ‘*por quê?*’ – ‘*qual é a causa?*’ – é sugerida pela vontade porque a vontade se experimenta como um agente causativo (ARENDT, 2014, p. 405).

Como a própria vontade experimenta-se como um agente causativo, consiste em ser esse o aspecto enfatizado quando se afirma que a vontade é fonte da ação, “[...] na linguagem escolástica, que ‘nossa vontade (...) é produtora de atos, e é o que permite a seu possuidor operar explicitamente no querer’” (ARENDT, 2014, p. 405). Nos termos da causalidade, há primeiramente a vontade causando volições que, por sua vez, causam determinados efeitos que não estão ao alcance da vontade desfazer. O intelecto então fabrica uma história fazendo com que tudo se encaixe de modo sucessivo. “Sem pressupor a necessidade, faltaria à história toda coerência” (ARENDT, 2014, p. 405). Pela impossibilidade de se querer retroativamente; de não ser possível desfazer efeitos, o passado encontra-se além do alcance da vontade, visto que é absolutamente necessário. Para Scotus o problema que se apresentava era, segundo Arendt, mais simples; a questão não é a oposição entre liberdade e necessidade, mas entre liberdade e natureza (Vontade *ut natura* e Vontade *ut libera*). “Assim como o Intelecto, a Vontade se inclina naturalmente para a necessidade, só que a Vontade, ao contrário do Intelecto, pode conseguir resistir à inclinação” (ARENDT, 2014, p. 405).

Arendt compreende que a solução de Scotus para o problema da liberdade está em íntima relação com a doutrina da contingência. A fragmentação da liberdade em quero e não-quero asseguram a existência da liberdade da vontade, mas em detrimento de Paulo e Agostinho, Scotus não compreendia que alguma intervenção divina – graça divina – seria necessária para curar a vontade. Segundo Scotus, da própria vontade provém sua redenção. Arendt acredita que Duns Scotus extraiu do

voluntarismo agostiniano a questão de a redenção da vontade não ser espiritual, tampouco depender de uma intervenção divina. A redenção da vontade depende de um ato capaz de colocar fim ao conflito entre *velle* e *nolle*. “E o preço da redenção é [...] a *liberdade*” (ARENDT, 2014, p. 365-366).

A vontade é provida da característica inestimável da liberdade humana de não ser determinada por nada externo ou interno, mas isso não quer dizer que o ser humano possua liberdade ilimitada. A forma com a qual se escapa à sua própria liberdade se dá quando o ser humano age de acordo com as proposições da vontade. Seguindo o exemplo de Scotus mencionado por Arendt; é possível estar escrevendo nesse momento da mesma forma como é possível não estar, entretanto, o ato de escrever exclui a outra possibilidade de forma que não se pode realizar ambas as coisas simultaneamente. A vontade humana é de fato, indeterminada e aberta a contrários e, por isso mesmo se fragmenta em acordo com a sua única atividade que “[...] consiste em formar volições; no momento em que para de querer e começa a agir conforme uma das proposições da vontade, ela perde sua liberdade [...]” (ARENDT, 2014, p. 406). Arendt ainda ressalta que Scotus acreditava que o querer – também o pensar –, não produz nenhum resultado no mundo real, mas são de uma perfeição maior que outras atividades do espírito devido a não serem essencialmente transitórias. Ainda mais interessante; essas atividades “[...] cessam não por terem chegado ao seu próprio fim, mas somente porque o homem, criatura limitada e condicionada, é incapaz de continuá-las indefinidamente” (ARENDT, 2014, p. 407).

A vontade seria então considerada uma atividade pura abarcada pela distinção entre *activum* e *factivum* – fabricação de algo – que Arendt compreende ter sido buscada por Scotus em Aristóteles. O dom da vontade livre foi dado a um ser que é “[...] *ens creatum*, este ser, para poder se salvar, é forçado a passar do *activum* para o *factivum*, da atividade pura para a fabricação de algo que tem seu fim naturalmente com a emergência do produto” (ARENDT, 2014, p. 407). A mudança seria concebível porque existe um eu-posso inerente a cada eu-quero de modo que o eu-posso limita o eu-quero dentro da própria atividade da vontade; sendo assim, existe potência na vontade, visto que ela pode alcançar algo (ARENDT, 2014, p. 407).

Arendt assevera que o ser humano carrega a possibilidade de transcender o mundo do Ser juntamente com o qual fora criado e que é um de seus

condicionantes, como também é hábitat, no entanto, as próprias atividades do espírito não deixam de relacionar-se com o mundo, isto é, com o mundo dado pelos sentidos. Portanto, entende-se com Scotus que cabe ao intelecto entender o que é dado pelos sentidos, do mesmo modo cabe à vontade, na medida em que encontra-se presa aos apetites sensoriais; cabe a ela o desfrute de si mesma. O desfrutar inerente à vontade não é transitório como é o prazer do desejo, no qual a posse do objeto desejado aniquila o desejo e até mesmo o prazer. Nisso reside a distinção de Scotus entre desejo e vontade; apenas a vontade não é transitória. “Se a vontade fosse mero desejo de possuir, deixaria de existir quando se possui o objeto: não desejo aquilo que tenho” (ARENDT, 2014, p. 408).

O prazer que se dá na própria vontade é natural assim como é natural para o intelecto conhecer e entender. Esse prazer pode ser encontrado no ódio, entretanto, sua perfeição inata só pode ser alcançada quando acontece a paz final entre o dois-em-um, ou seja, quando a vontade transforma-se em amor (ARENDT, 2014, p. 408). A transformação da vontade em amor é um ponto decisivo para Scotus, quando este reflete sobre uma possível vida após a morte. Quando a vontade se transforma em amor, não significa que amar não seja uma atividade com o fim em si mesma; a beatitude da vida eterna não consiste em descanso e pura contemplação. Essas noções, bem como a noção de paz eterna surgem da própria experiência da inquietação, dos desejos e dos apetites que se dão em um ser que pode transcender quando volta-se para as atividades espirituais, mas nunca pode abandoná-las de forma total. O estado de bem-aventurança indica que a vontade não precisa ou não consegue mais ter rejeição ou ódio, mas isso não quer dizer que o ser humano perca sua faculdade que lhe permite dizer “sim” (ARENDT, 2014, p. 409). Dessa maneira, entendida como aceitação incondicional, Arendt aponta que Scotus atribui a isso o nome “[...] de ‘Amor’: *‘Amo volo ut sis.’* ‘A beatitude é, portanto, o ato pelo qual a vontade vem a ter contato com o objeto apresentado a ela pelo intelecto e o ama, satisfazendo assim plenamente seu desejo natural por ele’” (ARENDT, 2014, p. 409).

O amor é compreendido como uma atividade, embora não como uma atividade do espírito, visto que seu objeto não se encontra mais ausente e nem é imperfeitamente percebido pelo intelecto, mas o objeto fora sim alcançado plena e perfeitamente como ele é; nisso reside a beatitude. A vontade também transforma-se em amor de acordo com Agostinho – como uma força que unifica a vontade –, mas para Scotus,

[...] a base de experiência para a eternidade do amor está em sua concepção de um amor que não só está por assim dizer esvaziado, purificado dos desejos e das necessidades, mas é também um amor no qual a própria *faculdade* da Vontade é transformada em atividade pura (ARENDT, 2014, p. 410, grifo da autora).

Quando a vontade se transforma em amor, a inquietação que lhe é inerente se abrande, mas não se extingue. O poder do amor é duradouro e não funciona em prol da extinção de um movimento, “[...] mas sim como a serenidade de um movimento que se autocontém, que se realiza e é perene” (ARENDT, 2014, p. 410). O que há é a quietude de um ato que repousa em seu fim, atos esses que são experimentados interiormente. “A ‘faculdade de atuar se verá acalmada em seu objeto através do ato perfeito [o Amor] pelo qual ela o obtém” (SCOTUS apud ARENDT, 2014, p. 410). Para Arendt, essa ideia de Duns Scotus de que há uma atividade que encontra seu repouso em si mesma é surpreendentemente original e sem precedentes, assim como o é sua preferência pelo contingente em detrimento do necessário. Ela afirma que seu esforço se deu em mostrar que em Scotus não existe apenas simples inversões conceituais, “[...] mas sim novos e genuínos *insights* que poderiam, todos provavelmente, ser explicados como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade²⁸” (ARENDT, 2014, p. 411).

Em Tomás de Aquino a vontade era entendida como deliberação entre meios previamente definidos, enquanto Paulo, Agostinho e Scotus preocuparam-se em estabelecer a distinção entre a vontade livre e o *liberium arbitrium*. Além disso, em Agostinho e em Duns Scotus, mas não em Tomás de Aquino, a faculdade da vontade é o órgão espiritual que realiza a singularidade; “[...] é o *principium individuationis*” (ARENDT, 2014, p. 385). Duns Scotus e posteriormente Nietzsche, reafirmaram a potencialidade positiva da vontade, “[...] salvaguardando-a de uma certa impotência. No primeiro, ao aclarar que figura um eu-posso em cada eu-quero; e no segundo, com a secularização da vontade (ASSY, 2015, p. 117). Portanto, se volta adiante a algumas das ideias de Nietzsche e Heidegger segundo a análise de Arendt.

²⁸ Segundo Arendt, apenas Kant poderia ser igualado a Duns Scotus em assumir tamanho compromisso com a liberdade.

5.2 O QUERER: O PODER E O NÃO PODER

5.2.1 Aspectos da Vontade em Nietzsche

Após discutir a vontade em meio a Era Cristã e a Era Moderna, Arendt propõe abordar alguns aspectos de Nietzsche e Heidegger; dois pensadores bastante próximos a herança filosófica do Ocidente que ainda relegaram um lugar em seu pensamento para a faculdade da vontade. Como se sabe, a ideia de progresso envolve a Era Moderna, atribuindo um lugar elevado a vontade; esta passa a ser entendida como promotora de projetos que podem determinar o futuro. Arendt aponta Nietzsche como aquele que dá respostas críticas ao otimismo e esperança que os seres humanos passaram a depositar no futuro. Para Nietzsche, esse otimismo só pode se explicar pela falta de sentido histórico (ARENDR, 2014, p. 425).

Arendt salienta que Nietzsche nunca escrevera um livro chamado *Vontade de potência*; fragmentos, notas e aforismos foram reunidos postumamente sob esse título e eles são encarados por ela sob o gênero experimento de pensamento. Em a *Vontade de poder*, Nietzsche critica a errônea e comum compreensão de vontade,

[...] um 'equivoco básico na compreensão da vontade (como anseio, o instinto, o ímpeto fossem a essência da vontade)', ao passo que 'o querer é precisamente um senhor dos anseios, aquilo que estipula para eles o seu modo e a sua medida' (NIETZSCHE apud ARENDR, 2014, p. 427).

Nietzsche também insiste que desejar e querer não são o mesmo, "Pois 'querer não é o mesmo que desejar, esforçar-se por algo ou ter necessidade de algo: distingue-se de tudo isso através do elemento do Comando (...). Que se comande algo, isto é inerente ao querer'" (NIETZSCHE apud ARENDR, 2014, p. 427). O pensamento de comandar é inerente à vontade e este pensamento de comando e obediência ocorrem no espírito, de forma que quase nunca se dirige ao domínio dos outros, "[...] de um modo estranhamente semelhante ao da concepção de Agostinho sobre a qual Nietzsche certamente nada sabia" (ARENDR, 2014, p. 428).

De acordo com Arendt, Nietzsche evidencia melhor essa explicação em *Para além do bem e do mal*. Nietzsche aponta a estranheza em haver apenas uma palavra para o fenômeno múltiplo da vontade; ou seja, para o fato de que haja apenas uma palavra para designar aquele que dá ordens e aquele que nele mesmo

obedece as ordens. Aquele que obedece tais ordens experimenta os sentimentos de coerção, ânsia, pressão, resistência, enquanto aquele que comanda experimenta o sentimento de prazer. Na questão do comando isso se dá de forma ainda mais intensa, pois a dicotomia da vontade é superada pela noção do Eu – Ego –, de modo que a obediência é tomada como certa em nós, possibilitando a identificação entre querer e executar ou querer e agir. Arendt ressalta que essa operação da vontade só existe no espírito; a batalha do dois-em-um é superada pela identificação do Eu como um todo com a mesma parte que comanda e que antecipa a outra parte que obedecerá. Para Nietzsche, aquilo que é reconhecido como liberdade da vontade é na verdade uma superioridade passional com relação àquele que obedece. Nesse sentido, a consciência de que um é livre e o outro deve obedecer consiste na própria vontade (ARENDT, 2014, p. 428).

Segundo as análises de Arendt, Nietzsche também atribui a estranheza desse fenômeno à oscilação entre prazer e dor – entre o sim e o não, mas se mantém preso ao sentimento de superioridade, na medida em que identifica tal oscilação entre o prazer e a dor como um tipo de “vaievém”. “Nietzsche com frequência denuncia esse sentimento de superioridade como uma ilusão, ainda que como uma ilusão saudável” (ARENDT, 2014, p. 429). Desse modo, a liberdade seria uma ilusão para o ser humano. O prazer do comando a que ele se refere reside no júbilo da antecipação do eu-posso que é inerente ao ato de querer. De suma importância é que os sentimentos negativos de servidão, de coação e de resistência são obstáculos necessários à vontade, de modo que sem eles a vontade provavelmente não conheceria seu próprio poder. Quando os obstáculos que lhe causam resistência interna são vencidos pela vontade, se adquire a consciência de sua própria gênese, isto é, “[...] ela não brotou para adquirir poder; o poder é sua própria fonte” (ARENDT, 2014, p. 429).

A introdução dos princípios de dor e prazer como fatores principais torna plausível a descrição do dois-em-um – um eu resistente e um eu triunfante – tomada nesses termos como a fonte de poder da vontade. “Assim como a simples ausência de dor jamais pode causar o prazer, também a Vontade, se não tivesse que superar a resistência, jamais poderia alcançar poder” (ARENDT, 2014, p. 429). Em Nietzsche, há uma mudança do eu-querer para o eu-posso antecipado e este nega o eu-querer-e-não-posso de Paulo, de modo a negar a ética cristã e elevar assim a vida

ao valor supremo²⁹. Entretanto, a vontade não é um poder porque consegue alcançar algo assim como é em Duns Scotus. Para Nietzsche a vontade não é limitada pelo seu próprio eu-posso, considerando que se pode querer a eternidade (ARENDT, 2014, p. 430). “Visto em termos de sua noção de Vontade, este seria o momento em que o sentimento de ‘eu-posso’ está no seu apogeu, espalhando um ‘sentimento de força’ (*Kraftgefühl*) generalizado” (ARENDT, 2014, p. 434). A emoção surge com frequência, mesmo antes do ato ser ocasionado pela ideia daquilo que deveria ser feito.

Para a vontade operante, esta emoção tem pouca importância; é sempre ‘um sentimento acessório’ ao qual erradamente atribuímos a ‘força de ação’, a qualidade de um agente causativo. ‘Nossa crença na causalidade é uma crença em força e efeito; uma transferência de nossa experiência [na qual] identificamos a força e o sentimento da força’ (ARENDT, 2014, p. 434).

Arendt expõe que, ignorando as asserções de Hume sobre o costume e associação na relação de causalidade, Nietzsche postula que a experiência de um “[...] ‘eu-querer’ a que se segue um efeito; isto é, usa o fato de que o homem tem consciência de si mesmo como um agente causativo mesmo antes de ter feito qualquer coisa” (ARENDT, 2014, p. 434). Isso não permite dizer que a vontade se tornaria menos irrelevante, pois persiste a ideia de que a vontade livre é uma ilusão que pertence à natureza humana da qual a filosofia em sua capacidade crítica de examinar iria curar os seres humanos (ARENDT, 2014, p. 435).

De acordo com a compreensão de Arendt, três enunciados descritivos sobre a vontade são decisivos no pensamento nietzschiano. O primeiro diz respeito a algo que nunca fora dito antes de Nietzsche, qual seja, o fato de a vontade não ser capaz de querer retroativamente, isto é, de não poder parar a roda do tempo. “Esta é a versão de Nietzsche para o ‘eu-querer-e-não-posso’, pois é precisamente este querer retroativo que a Vontade quer e pretende alcançar” (ARENDT, 2014, p. 435). A impotência da vontade leva o ser humano a preferência de olhar retrospectivamente, pois ao lembrar e pensar sobre se cria a ilusão de que tudo o que é parece ser necessário. Nesse caso, repudiar a vontade leva o ser humano a ser liberado da

²⁹ Arendt não deixa de ressaltar a ideia de que a vida como valor supremo não pode ser demonstrada, pois é uma hipótese; um pressuposto do senso comum de que a vontade é livre, sem o qual “[...] nenhum preceito de natureza moral, religiosa ou jurídica poderia chegar a fazer sentido. [...] Para Nietzsche, o decisivo é que a hipótese do senso comum constitui um ‘sentimento dominante do qual não podemos nos livrar mesmo se as hipóteses científicas fossem demonstradas’” (ARENDT, 2014, p. 430).

responsabilidade de que aquilo que foi feito não pode ser desfeito (ARENDT, 2014, p. 436).

O segundo enunciado refere-se ao conceito de vontade-de-potência que é, de acordo com Arendt, redundante, visto que a vontade gera poder para o próprio querer, pois a vontade em si é antes um ato de potência e como tal uma indicação de força “[...] que vai além do que se requer para satisfazer as necessidades e demandas da vida cotidiana” (ARENDT, 2014, p. 436). Já o terceiro enunciado afirma que, seja quando se está em jogo a vontade retroativa que percebe sua impotência, ou a vontade projetiva que percebe sua força, a vontade transcende a simples gratuidade do mundo.

Tal transcendência é espontânea e corresponde à avassaladora superabundância de Vida. O objetivo autêntico da Vontade é, portanto, a abundância: ‘Com as palavras ‘liberdade da Vontade’ falamos desse sentimento de excesso de força’, e o sentimento é mais do que uma simples ilusão da consciência porque corresponde de fato à própria superabundância de vida. Seria portanto possível entender toda a Vida como Vontade-de-potência (ARENDT, 2014, p. 436).

Nesse sentido, Arendt demonstra que se pode entender o eterno retorno como possível resposta ao choque entre a vontade, que faz projetos para o futuro e o passado, não passível de ser desfeito. O eu-quero antecipa o eu-posso e a vontade gera expectativa na alma de modo que há uma certa melancolia no e-isto-também-*terá-sido*, como previsão do passado do futuro que reafirma a dominância do passado. “A única possibilidade de se redimir deste Passado devorador é o pensamento de que tudo que passa retorna [...]” (ARENDT, 2014, p. 438), e o devir tem valor igual a cada momento (ARENDT, 2014, p. 439).

5.2.2 As Oposições de Heidegger: O Querer-não-querer

As asserções de Heidegger sobre a vontade são inseridas em sua filosofia após a “reviravolta”, especificamente em *Nietzsche I* e *Nietzsche II*. Heidegger teria se inspirado ao analisar a obra de Nietzsche para construir sua própria compreensão de vontade. O “[...] primeiro volume explica Nietzsche, aceitando-o, enquanto o segundo é escrito em um tom atenuado, mas inconfundivelmente polêmico” (ARENDT, 2014, p. 440). A posição de Heidegger aponta para uma insistência em querer-não-querer, no entanto, esta é bastante distinta da compreensão da vontade como o conflito

entre *velle* e *nolle*. Arendt entende que é evidente que a reviravolta seja primordialmente contra a vontade-de-potência – centrada na relação entre ser e homem –, visto que de acordo com ele, a vontade de governar e de dominar é um tipo de pecado original (ARENDT, 2014, p. 440).

A interpretação de Heidegger conclui que a vontade-de-potência significa o fato de ser, o modo como tudo o que é de fato é, e a vontade é compreendida por Nietzsche como uma simples função do processo vital. Segundo essa perspectiva, “[...] a vontade-de-potência não é mais do que uma necessidade biológica que mantém a roda girando e é transcendida por uma Vontade que vai além do mero instinto de vida, ao dizer ‘Sim’ para a Vida” (ARENDT, 2014, p. 443). Na medida em que o eterno retorno pressupõe um conceito de tempo cíclico que elimina a transitoriedade do tempo e o devir não tem objetivo e tem valor igual a cada momento, “[...] em outras palavras, não tem valor algum, pois não há nada a partir de cujo valor ele pudesse ser medido e a respeito de que a palavra ‘valor’ fizesse qualquer sentido” (ARENDT, 2011, p. 443).

Para Heidegger, a contradição de Nietzsche não reside na vontade-de-potência possuir um objetivo final e o eterno retorno pressupor um tempo cíclico, mas reside na transvaloração de valores, que só fazia sentido no esquema da vontade-de-potência, mas que foi transportada por Nietzsche como consequência final do pensamento do eterno retorno. “Em outras palavras, foi em última análise a vontade-de-potência, ‘em si uma postuladora de valores’, que determinou a filosofia da Vontade de Nietzsche” (ARENDT, 2014, p. 443). A falta de sentido da vida e do mundo teria sua possível única saída no devir recorrente segundo a avaliação da vontade-de-potência. Para Heidegger, essa transposição significa um retorno “[...] à subjetividade, cuja marca distintiva é o pensamento valorativo’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 443).

Arendt ressalta que, em *Nietzsche I*, a vontade toma para Heidegger o lugar do cuidado. Ao querer e também ao não-querer nos mostramos como nós realmente somos; se aparece sob uma luz iluminada por um ato de vontade. O querer significa trazer a si mesmo, isto é, significa se encontrar com aquilo que autenticamente somos. “Logo, ‘querer é essencialmente querer o próprio eu, mas não um eu dado que é aquilo que é, mas o eu que quer tornar-se aquilo que é (...)’. A Vontade de fugir do próprio eu é, na verdade, um ato de não querer” (ARENDT, 2014, p. 444). Em *Nietzsche II* há uma mudança enfática

[...] do pensamento do Eterno Retorno para uma interpretação da Vontade quase que exclusivamente como vontade-de-potência, no sentido específico de uma vontade de governar e dominar em lugar de uma expressão do instinto de vida (ARENDT, 2014, p. 444).

A noção de que todo ato de vontade gera uma contravontade da qual se deve superar um não-querer, torna-se generalizada para uma característica inerente a todo o ato de fazer. Nesse sentido, a vontade de potência é entendida como a “[...] culminância da subjetivização da Era Moderna; todas as faculdades humanas estão sob o comando da Vontade” (ARENDT, 2014, p. 444). Para Heidegger, a vontade é querer ser o senhor; ela é fundamental e exclusivamente comando, de modo que aquele que comanda também obedece e é seu próprio superior (ARENDT, 2014, p. 445). Essa noção de vontade permite que as características biológicas sumariamente importantes para Nietzsche – vontade como instinto de vida – sejam excluídas. Não está na natureza da superabundância ou excesso de vida, mas o espalhar-se e expandir-se reside na própria natureza do poder; a existência do poder se dá na medida em que ele aumenta e de acordo com o comando da vontade-de-potência. “A vontade instiga a si mesma, dando ordens [...]” (ARENDT, 2014, p. 445). A vontade-de-potência é então a essência do poder, de modo que essa essência é a meta da própria vontade – sua meta nunca se dá em alcançar quantidades limitadas de poder –, pois esta só é possível existir em relação com o poder.

Heidegger também se opõe a Nietzsche no que concerne à criatividade e à superabundância da faculdade da vontade, para ele, esta diz respeito à destrutividade. “Tal destrutividade manifesta-se na obsessão da Vontade pelo futuro, que leva necessariamente o homem ao *esquecimento*” (ARENDT, 2014, p. 445). Para que os seres humanos possam querer o futuro – serem senhores do futuro –, devem esquecer e destruir o passado. Da impossibilidade de se poder querer retroativamente, Heidegger entende que não tem por consequência apenas a frustração e o ressentimento, mas segue-se disso também a vontade positiva e ativa de querer aniquilar aquilo que foi. Considerando que tudo o que é real veio a ser, “[...] isto é, incorpora um passado, essa destrutividade relaciona-se em última instância a tudo o que é” (ARENDT, 2014, p. 445).

Segundo Arendt, Heidegger compreende Nietzsche radicalmente, visto que a vontade é concebida como essencialmente destrutiva. Qual seria então, a solução

ao fato de que a vontade quer sujeitar tudo a sua dominação? “A alternativa a esse jugo é ‘deixar-ser, e o deixar-ser como atividade é o pensamento que obedece ao chamado do Ser’” (ARENDT, 2014, p. 446). Desse modo, o pensamento não seria uma vontade, se encontraria além do domínio da vontade, ou seja, estaria além da categoria da causalidade, concebida por ambos – Nietzsche e Heidegger –, como derivada da experiência do ego volitivo de produzir efeitos; produzir ilusões da consciência (ARENDT, 2014, p. 446).

Com Nietzsche e Heidegger, Arendt insere no seu resgate sobre a faculdade da vontade que a questão não se resume apenas ao conflito entre o querer e o não-querer, à liberdade da contingência e à supremacia entre vontade e intelecto. A vontade também é uma questão de poder e não poder, isto é, também é uma questão de potência. Como tal, não lhe é possível querer retroativamente.

5.2.3 A Articulação Entre a Liberdade da Ação e a Liberdade da Vontade

A atividade do querer sempre se encontra em tensão no que concerne ao cunho da própria atividade, pois é uma atividade realizada no singular pertinente à vida do espírito. No entanto, os seres humanos são seres do mundo e a ele retornam continuamente. Quando retornamos ao mundo, é exigência que nos apresentemos no mundo como seres únicos, afinal, somos um só ainda que dotados de dimensões distintas. A vontade precisa escolher; a escolha é feita justamente quando nos posicionamos no mundo. Arendt vai além do que Agostinho havia falado acerca do livre-arbítrio, pois a escolha não é feita de forma egoística, mas sim considerando o mundo como referência.

A concepção de mundo arendtiana não consiste em uma ideia de simples compreensão. Entretanto, retomando alguns aspectos do que foi exposto sobre em *A condição humana* e *A vida do espírito*; o mundo comum é constituído por indivíduos únicos e singulares que aparecem uns aos outros, e que são portanto, dotados dos aparatos necessários para aparecerem e perceberem uns aos outros. O mundo fenomênico é composto por seres humanos que podem se manifestar livremente, mas esses mesmos seres humanos também são capazes de transcender esse mundo, apartando-se das aparências e aquietando-se no espírito. As atividades espirituais desenvolvidas na dimensão contemplativa exigem reflexão pessoal para que possam servir de guia para a tomada de posição no mundo

(MÜLLER, 2017, p. 28). Considerando o que fora explanado, a atividade do querer exerce um papel fundamental no posicionamento dos seres humanos no mundo das aparências.

O mundo é o referencial pelo fato de os seres humanos poderem se relacionar de forma a considerá-lo (MÜLLER, 2017, p. 35). Pois é nesse mundo comum que os seres humanos se relacionam e constroem, como se sabe, a igualdade com base nas distinções, isto é, nas diferenças e no respeito mútuo. Mesmo sem examinar as demais atividades da vida do espírito e da vida ativa, pode-se inferir através da análise da ação e do querer, que a dimensão contemplativa e a dimensão ativa ligam-se por meio da aparência. No que concerne à aparência, a articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade são essenciais, tanto para o aspecto da construção da realidade do mundo, quanto para o aspecto do desvelamento de seres distintos e da confirmação de suas identidades.

Verificou-se que uma das principais dificuldades apontada por Arendt em relação a examinar a faculdade da vontade reside no fato de toda a filosofia da vontade ser concebida por filósofos e não por homens de ação; comprometidos com o *bios theoretikos* e preocupados em interpretar o mundo e não em mudá-lo. Dentre todos os pensadores discutidos por Arendt, apenas Duns Scotus estava pronto e disposto “[...] a pagar o preço da contingência pelo dom da liberdade – o dom do espírito que temos para começar algo novo, algo que sabemos que poderia também não ser” (ARENDT, 2014, p. 463). De igual importância para Arendt, consiste sua compreensão de que o “[...] mesmo eu que a atividade pensante desconsidera em sua retirada do mundo das aparências é afirmado e assegurado pela reflexividade da Vontade” (ARENDT, 2014, p. 463). A vontade permite que haja um eu duradouro que oriente todos os atos particulares do ego volitivo, isto é, a vontade cria o caráter do eu. Em outros termos, de acordo com o impulso de autoapresentação imbuído em cada ser humano, a atividade do querer escolhe como aparecer em meio às outras aparências.

A condensação do caráter fora entendida como *principium individuationis* – fonte de identidade específica do indivíduo – por diversas vezes. Essa pode ser apontada como uma das faces da articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade, pois quando um indivíduo age no mundo torna passível aos expectadores que conheçam seu caráter – características que escolhe apresentar de forma deliberada; que o quem por trás de cada ação seja desvelado e que um

indivíduo – no singular – seja identificado. A singularidade adquire realidade por meio da ação. Nesse sentido, a vontade seria o órgão mental que revela a singularidade³⁰ (ASSY, 2015, p.132). Arendt afirma ser “apavorante” a ideia de uma liberdade solipsista que concebe ser pela vontade livre que nos retiramos do mundo e nos isolamos dos demais (ARENDT, 2014, p. 464). Em lugar de uma natureza solipsista de vontade livre, a questão é tanto, “[...] ‘des-interiorizar’ a diferença específica do indivíduo (*principium individuationis*) quanto de realocá-la, não apenas fenomenologicamente, mas ontologicamente, na imanência do espaço público” (ASSY, 2015, p. 133)³¹. A vontade como possibilitadora da escolha de como se aparecerá no mundo público, reforça a ideia de articulação proposta, pois ainda que a possibilidade da escolha esteja na dimensão espiritual, a apresentação de nossa singularidade e distinção é feita por meio da ação e da fala.

Nesse sentido, quando aparecemos no mundo a escolha sobre o que será mostrado ou ocultado já está feita, tornando-se então evidente. A contingência ressalta a potência da vontade, pois esta possibilita a determinação daquilo que se tornará necessário. Na medida em que a vontade se volta ao futuro, a projeção livre pautada no que pode vir a ser abre aos indivíduos a possibilidade de dizer sim ou não aos assuntos do mundo. Há portanto, uma relação da vontade com a espontaneidade humana. Assy entende a existência de uma espontaneidade da vontade que “[...] nos aproxima ou nos aliena uns dos outros e do mundo, em decorrência de nossas afirmações e negações, consistências e inconsistências, ou

³⁰ Assy concebe que, além do querer influenciar na performance da construção da singularidade, a vontade estaria implicada na capacidade da ação de prometer. De acordo com ela, existem dois aspectos nos quais a noção de vontade atrela-se à noção de responsabilidade: na capacidade de prometer e na noção arendtiana de *amor mundi*. “Na atividade da vontade, a afirmação do outro, o Amo: volo ut sis (quero que você seja) implica em *amor mundi*, ou seja, responsabilidade pelo outro, esse ‘ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele’. [...] A promessa, o ‘lançamento de ilhas de previsibilidade em direção ao futuro’, funciona como uma espécie de ‘memória da vontade’. É a capacidade de prometer que estabiliza a imprevisibilidade do futuro. Tal capacidade se dá por meio do compromisso permanente com os outros, nas formas como cada um de nós transforma contingência em necessidade. [...] A faculdade de querer claramente não [é] possível em solidão. Uma vontade não atendida (*broken-will*) é uma vontade em solidão, e não diz respeito aos outros” (ASSY, 2015, p. 134 – 135). Para finalizar, a promessa reside no ato constante de se responsabilizar por aquilo que vem a ser através de ações e palavras, ademais isso nos singulariza. “Dentre as faculdades da vida do espírito, o querer seria a que mais se aproxima da ação e, por consequência, do futuro e da capacidade de prometer, guardando assim um compromisso com a durabilidade do mundo” (ASSY, 2015, p. 137).

³¹ Como se sabe, a vontade também atua na nossa percepção do mundo, na escolha daquilo que queremos perceber. Assy reitera esse sentido; a vontade seria um tipo de prerrogativa da deliberação e também da “[...] capacidade de exprimir volição sobre nossa própria percepção e entendimento. Ou seja, a vontade atua também sobre a nossa percepção ativa” (ASSY, 2015, p. 127).

seja, em virtude de como nós aparecemos no mundo” (ASSY, 2015, p. 128).

Arendt entende que a individuação proporcionada pela faculdade da vontade provoca novos e sérios problemas para a noção de liberdade.

O indivíduo, amoldado pela Vontade e sabedor de que poderia ser diferente daquilo que é (o caráter, ao contrário da aparência ou dos talentos e habilidades corporais, não é inato dado ao eu), sempre tende a afirmar um ‘Eu-mesmo’ contra um ‘Eles’ indefinido – todos os outros que eu, como indivíduo, *não* sou (ARENDT, 2014, p. 464).

A vontade como faculdade que faz projetos para o futuro desafia a noção de necessidade como crença de que tudo é como deveria ser. “Ainda assim, não está claro para todos que o mundo não é e nunca foi o que *deveria* ser? O *deveria* é utópico; não tem *topos* próprio ou um lugar no mundo” (ARENDT, 2014, p. 464). A crença na necessidade ainda parece ser preferível, mas dificuldades e necessidades causadas pela vontade se justificam no fato de ela ser uma faculdade do espírito altamente reflexiva, que repercute sobre si mesma (ARENDT, 2014, p. 464). Portanto, a ansiedade e a dificuldade que podem ser causadas pela vontade não são exatamente problemas, elas são inerentes à reflexividade da vontade.

Arendt propõe que os pensadores profissionais, aqueles que não se dispuseram a pagar o preço da contingência pelo dom da liberdade de espontaneidade, sejam deixados de lado para que a atenção se volte aos homens de ação. Estes devem possuir um compromisso com a liberdade devido ao cunho de sua atividade – ação –; isto é, cuja preocupação concentra-se em mudar o mundo e não em apenas interpretar ou conhecer esse mundo.

Em termos conceituais, passamos da noção de liberdade filosófica [*philosophical freedom*] para a de liberdade política [*political liberty*], uma diferença óbvia, da qual, ao que eu saiba, somente Montesquieu falou, e mesmo assim de passagem, quando utilizou a liberdade filosófica como um pano de fundo no qual a liberdade política pudesse ser delineada com mais nitidez (ARENDT, 2014, p. 467).

Segundo Montesquieu e a interpretação arendtiana, a liberdade filosófica – liberdade da vontade – diz respeito à indivíduos solitários que vivem aquém do âmbito das comunidades políticas. Os seres humanos tornam-se cidadãos nas comunidades políticas e estas são constituídas por leis, do mesmo modo que sua preservação depende das leis. As leis são feitas por seres humanos e podem constituir diversos tipos de governo que, de alguma forma ocasiona aos cidadãos a

vontade livre – com exceção da tirania e sua vontade arbitrária. Os governos propiciam “[...] algum espaço de liberdade para a ação, espaço que, na verdade, põe em movimento o corpo constituído de cidadãos” (ARENDT, 2014, p. 468).

Como já fora considerado, os princípios que inspiram a ação podem ser diversos e brotam do próprio âmbito político; podem variar de acordo com as formas de governo e, nesse sentido, Montesquieu entende que a liberdade política consiste no poder de fazer aquilo que se deve querer, bem como não ser coagido a fazer o que não se deve querer. “A ênfase aqui está claramente no Poder, no sentido do eu-posso; para Montesquieu, assim como para os antigos [...]” (ARENDT, 2014, p. 468). Além de estar alicerçada no poder, a liberdade política estaria alicerçada também nas leis como produtos humanos que, por serem como tal, estão sujeitas aos acidentes e à variação de acordo com a mudança da vontade humana. “Para Montesquieu, bem como para a Antiguidade pré-cristã e para os homens que, no final do século, fundaram a República norte-americana, as palavras ‘poder’ e ‘liberdade’ eram praticamente sinônimas” (ARENDT, 2014, p. 468).

Nessas passagens confirma-se com maior ênfase uma das principais ideias trabalhadas até então, a de que a liberdade da ação e a liberdade da vontade, embora apresentem semelhanças, são de fato distintas. Nos termos de Arendt, “[...] a liberdade política distingui-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero” (ARENDT, 2014, p. 468)³². A liberdade política apenas se manifesta pelo cidadão em comunidades, pois pressupõe o relacionamento entre muitos que vivem juntos mediada pela ação e pela fala. Isto é, “[...] a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo [*I-and-myself*] dual para um nós plural” (ARENDT, 2014, p. 469).

A liberdade da ação ou liberdade política possui o poder – o eu-posso – implicada em si mesma. Entretanto, o eu-posso da liberdade política não se dá simultaneamente ao eu-quero da liberdade da vontade? A resposta nos leva a outra

³² Arendt atribui os termos “liberdade filosófica” à Montesquieu e não cabe aos fins deste trabalho esmiuçar essa ideia. Tal citação foi retirada do texto *A vida do espírito* com o intuito de responder à indagação acerca da liberdade, isto é, se a liberdade da ação e a liberdade da vontade são a mesma. Com igual intuito foram citados outros trechos de diversos textos de Arendt. Todavia, vale retomar a ideia de que as demais atividades do espírito são também reflexivas e lhes são inerentes algum tipo de liberdade, mas examinar esses outros possíveis tipos de liberdade não auxiliariam tanto na ideia de articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade quanto, por exemplo, a ideia de libertação e sua relação com a necessidade auxilia. Nesse sentido, afirmar que apenas a reflexão do ego volitivo corresponde à liberdade filosófica seria no mínimo duvidável.

face da articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade. Para Arendt a liberdade da ação só se efetiva quando o ego volitivo cessa de querer, isto é, quando não há mais conflito no ego volitivo e a escolha foi feita. Ainda nesse sentido, se pode inferir do que foi apresentado até agora que, juntamente com a definição de um caráter, a articulação da vontade e da ação é experimentada, de certa forma, quando contingentemente a vontade impele a ação. E o impelir da vontade segundo a aderência da livre contingência nada tem a ver com algum tipo de explicação causal ou necessária. A vontade é exclusivamente minha, mas a ação só é efetivada no mundo comum na presença de outros.

Arendt reafirma em *A vida do Espírito* a relevância do viver juntos dos seres humanos; o nós plural surge onde os seres humanos possam viver juntos. O nós é conjugado primeiramente na família, de modo que pode se constituir de diversas formas que se fundamentam em alguma forma de assentimento, cuja modalidade mais natural de existência é a obediência. Para que tal assentimento seja possível, implica antes o reconhecimento de que não há ser humano que possa agir sozinho, deve haver comum acordo entre seres humanos que queiram realizar algo no mundo³³.

Ao contrário do poder que a vontade do espírito tem de afirmar ou negar, cuja garantia prática final é o suicídio, o poder político, mesmo quando os que apoiam o tirano admitem o terror – isto é, o uso da violência –, é sempre um poder limitado; e uma vez que poder e liberdade na esfera da pluralidade humana são na verdade sinônimos, isso significa que também a liberdade política é sempre liberdade limitada (ARENDT, 2014, p. 470).

O poder da vontade e o poder da ação são também poderes distintos, enquanto o poder da vontade reside em afirmar ou negar, o poder da ação advém do agir conjunto. A pluralidade humana é conjugada no “eles” – no âmbito das aparências –, e desta o eu individual se separa quando quer ficar a sós consigo mesmo, mas somente como um membro de uma comunidade – entre “eles” – os seres humanos podem agir. Para Arendt existe um traço comum compartilhado por todas comunidades, isto é, por todos os modos e formas de pluralidade humana: sua gênese. Esta corresponde ao fato de que em algum momento, em tempo e razões distintas, houve um grupo de pessoas que pensaram sobre si mesmas como um

³³ Em oposição, o modo mais natural e menos nocivo de dissentimento seria a desobediência, bem como existem membros das comunidades dispostos a desrespeitar o comum acordo e que tentam agir sozinhos como os tiranos ou criminosos (ARENDT, 2014, p. 469).

“nós”. Independente de como o “nós” tenha sido experimentado e pensado, “[...] parece que ele sempre precisa de um começo, e nada parece mais oculto na escuridão e no mistério do que este ‘No princípio’ [...]” (ARENDT, 2014, p. 470).

O começo em sua íntima conexão com a natalidade é demasiadamente importante para a liberdade da ação e para a liberdade da vontade. A liberdade da vontade pode proporcionar um novo começo. Arendt havia feito assertivas sobre a similaridade entre ambas as liberdades na última parte de *Origens do totalitarismo*: “A liberdade como capacidade interior do homem equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permite o movimento entre os homens” (ARENDT, 2013d, p. 631). Em *Que é liberdade?* Arendt também afirma que, mesmo em épocas de ruína – em que a liberdade política é impossibilitada, a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar permanece oculta e portanto, não adquire realidade (ARENDT, 2013e, p. 217-218).

Nesse sentido, o começo é similar ao milagre. A ideia de milagre é retomada em *A vida do espírito*, esta assenta-se para Arendt na compreensão de que a existência real de tudo o que é ocorreu contra quaisquer possibilidades estatísticas esmagadoras. “Tudo o que é real ao Universo e na natureza foi um dia uma ‘infinita’ improbabilidade” (ARENDT, 2014, p. 471). A pensadora acredita que provavelmente o dilema de nunca se saber ao certo como as coisas de fato se dão pode nunca vir a ser resolvido e isso corresponde às limitações inerentes à condição humana. Nesse sentido, as narrativas lendárias – cujo conteúdo remetiam a um tempo anterior à alguma forma de governo e à princípios que pudessem inspirar o movimento, auxiliam que se aprenda a lidar com os mistérios da questão do princípio. Todavia, a questão das narrativas lendárias não era exatamente o tempo humano, de modo que “[...] o começo a que se referiam não era uma criação divina, mas um conjunto de ocorrências feitas pelo homem que a memória podia alcançar através de uma interpretação imaginativa das velhas narrativas” (ARENDT, 2014, p. 472).

Se os fenômenos da ação e do início possuem íntima ligação com a condição da natalidade, se pode inferir que há também uma certa relação da vontade com a capacidade de fazer milagres. Se a liberdade como capacidade de começar permanece intacta em tempos de ruína – como em momentos de petrificação e de automação –, entende-se que a liberdade “[...] permanece como potência. No vocabulário arendtiano, estaria na vontade a potência da liberdade” (ASSY, 2015, p.

130). Para Arendt, a capacidade de fazer milagres deve ser inclusa dentre as faculdades humanas, pois os atos, na perspectiva “[...] do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um ‘milagre’ – isto é, algo que não poderia ser esperado” (ARENDT, 2013e, p. 218). Isso dá vasão a inferir que a vontade é portadora da potência de iniciar, isto é, de realizar milagres que só se efetivam de fato no mundo por meio de ações espontâneas e que são, por isso mesmo, contingentes. Fina Birulés sintetiza que a capacidade de dar início e realizar ações não podem ser controladas e previstas, assim como a relação desta com o futuro:

Para Arendt, essa confiança em nossa capacidade de realizar ações imprevisíveis, de agir em conjunto e gerar poder – isto é, no fato de que o futuro está aberto – não significa necessariamente que as nossas ações culminem em maior felicidade ou liberdade. A abertura do futuro, a exposição do novo, é inseparável do risco de agir sem conhecer o esplendor ou os infortúnios que a ação trará consigo. Essa notória incerteza sobre o que foi iniciado surge, como vimos, de que nossas ações só podem se desdobrar em um contexto que, além de não ser capaz de fugir, nunca pode ser completamente dominado. Em consequência, assumir a contingência dos assuntos humanos implica em aceitar, ao mesmo tempo, dois aspectos da condição humana, um tranquilizador e outro alarmante: embora os milagres sejam sempre possíveis, o perigo e o fracasso estão também presentes de modo permanente – e não apenas com caráter excepcional. Assim, sem precedentes e de modo inesperado, foi o surgimento dos regimes totalitários como foi o das revoluções modernas (BIRULÉS, 2007, p. 234-235, tradução nossa).

Se o tempo modal da vontade é o futuro, visto que sua atenção é voltada a projetos, é a esse futuro incerto e imprevisível que o ego volitivo se dirige. Aquilo que provém dos atos humanos não pode ser previsto e por isso nem a vontade humana pode controlar. Ainda que se possa afirmar que os regimes totalitários e as revoluções fossem igualmente inesperados, o primeiro visava controlar toda e qualquer dimensão humana, eximindo a contingência e dispensando qualquer tipo de liberdade. As revoluções, por sua vez, lidaram com a contingência dos assuntos humanos e da vontade livre, uma vez que descobriram em meio ao curso das revoluções, que o seu real sentido era estabelecer um mundo público em que se pudesse aparecer. A resposta para a pergunta sobre se os homens das revoluções foram impelidos pela vontade parece ser um tanto especulativa. Embora não se possa deixar de notar que, segundo as análises de Arendt, quando estes deram início às revoluções não sabiam o que conquistariam no sentido genuinamente

político e provavelmente foram corajosos o suficiente para aparecerem publicamente.

Retomando a questão das narrativas lendárias, Arendt aponta que as duas lendas fundadoras da civilização ocidental – romana e hebraica – sustentam que sua fundação como o ato em que a conjugação do “nós” passou a existir, tiveram como “[...] princípio inspirador para a ação o amor pela liberdade, e isso tanto no sentido negativo de liberação da opressão quanto no positivo de estabelecimento da Liberdade como realidade estável e tangível” (ARENDT, 2014, p. 472). O amor pela liberdade inspirador para a fundação se tornou inspiração também para o pensamento político ocidental.

De suma importância para Arendt, com relação àquilo que fora apresentado sobre a necessidade, as revoluções e a libertação, é a existência de “[...] um *hiatus* entre o deserto e a salvação, entre a liberação da velha ordem e a nova liberdade, corporificada em uma *novus ordo saeculorum*, [...] com cujo nascimento o mundo se modificara estruturalmente” (ARENDT, 2014, p. 473). Isto é, o fato de a libertação não resultar em liberdade. De importância similar, se tem o fato de que os eventos das fundações são restabelecimentos e portanto, não começos, “[...] que o fim do velho não é necessariamente o começo do novo, que a noção de um contínuo de tempo todo-poderoso é uma ilusão” (ARENDT, 2014, p. 473). Qual o intuito de retomar essas ideias? A questão é que o *hiatus* entre a liberação e a liberdade apontam para um abismo que não pode ser explicado pela cadeia de causa e efeitos (ARENDT, 2014, p. 476), o abismo que acomete a liberdade e que carrega a completa arbitrariedade, bem como o fato de que tudo que se fizesse a partir de então poderia também não ser feito. Interessa poder inferir que, esse abismo da liberdade corresponde também à abertura do futuro, isto é, ao poder da vontade livre de escolher.

Assumindo a vontade livre e a contingência dos assuntos humanos, verifica-se que as atividades espirituais não nos dotam diretamente com o poder de agir, mas assim como a ação é inspirada por princípios de conduta – coragem, honra, etc... – que emanam do próprio âmbito da ação, o espírito também fornece princípios e juízos que preparam os seres humanos para a ação. Isto significa dizer que a reflexão interior prepara a ação no mundo das aparências. Como já se considerou, o querer não se retira radicalmente do mundo das aparências, geralmente seus objetos particulares são dados pelo próprio mundo.

A liberdade da ação e a liberdade do querer articulam-se na medida em que a atividade do querer nos prepara tanto no sentido de escolher e unificar aquilo que queremos mostrar no mundo público, quanto no sentido de poder dizer sim ou não – assentir ou dissentir – para aquilo que se apresenta à vontade. Retomando uma das motivações das reflexões de *A vida do Espírito*, a lembrar dois aspectos importantes; a constatação da irreflexão de Eichmann e a alegação deste de que havia recebido ordens; a noção de vontade demonstra que houve uma escolha nos atos de Eichmann. Ele era livre para dizer sim ou não às ordens que lhe eram dadas.

Além disso, a preparação que a vontade fornece para a ação advém também do aspecto do ego volitivo que, ao voltar-se para o futuro intencionando projetos e propor aquilo que é inédito, lida com a tensão entre aquilo que está no poder do indivíduo realizar e aquilo que não tem garantias de realizar. Assim como a vontade dividida em si mesma pelo conflito entre o quero e não-quero – *velle* e *nolle* – causa tensão, há tensão também entre a potencialidade e a realização, e esta causa aflição, pois há “[...] uma mistura entre medo e esperança, ou seja, existe grande diferença entre querer e ser capaz de fazer” (MÜLLER, 2010, p. 203). Tensão esta que só pode ser superada pela ação, no momento em que não há mais vontade e portanto, se abandonou a vida contemplativa e se passou para a vida ativa.

Em *Algumas questões de filosofia moral*, Arendt conclui que a vontade possui poder para instigar e para arbitrar, mas o conflitante quero e não-quero só faz sentido na medida em que impele à ação (ARENDT, 2014, p. 197). Em última instância, a liberdade da ação e a liberdade da vontade articulam-se na medida em que se pode inferir que, sem a vontade não haveria ação, sem a liberdade da faculdade interna da vontade como potência, não seria possível haver a liberdade política tangível na esfera das aparências. Todavia, não se pode inferir disso que a vontade realiza algo no mundo. A liberdade reside na capacidade humana alocada no espírito de iniciar algo novo no mundo. Segundo a vontade livre e a contingência, este algo poderia também não ser.

Nas últimas páginas do volume sobre a vontade em *A vida do espírito*, Arendt afirma a frustração de que, quando se dirigiu a atenção para os seres humanos de ação, lhe interessava encontrar nestes

[...] uma noção de liberdade purgada das perplexidades causadas no espírito humanos pela reflexividade das atividades do espírito – a inevitável repercussão do ego volitivo sobre si mesmo –,

esperávamos mais do que finalmente alcançamos (ARENDT, 2014, p. 486).

Tal frustração faz com que ela se remeta novamente à questão da capacidade humana de iniciar em sua raiz na natalidade, fato de que os seres humanos aparecem em razão do nascimento (ARENDT, 2014, p. 486-487). Kohn assevera que o resgate histórico-filosófico de Arendt sobre a vontade conduz ao que ela mesma nomeia de abismo da liberdade, por mais que esta possa nos individualizar “[...] por mais intimamente que esteja associada à condição de natalidade, na qual a ação está 'ontologicamente enraizada', por si só, apenas condena os seres humanos à liberdade [...]” (KOHN, 2002, p. 120, tradução nossa).

A faculdade da vontade resguarda a possibilidade do novo começo e reflete sobre as possibilidades, isto é, escolhe, mas a efetivação desse novo início é propriedade da atividade da ação. Entretanto, o espírito também possui outras faculdades, de modo que a decisão acerca do que é certo ou errado e daquilo que se quer fazer perpassa pelas demais atividades. No que concerne a tomada de decisões, a faculdade do juízo exerce papel preponderante (ARENDT, 2014, p. 487). Arendt parece indicar que o juízo poderia solucionar o “impasse” da condenação de se estar livre desde que nascemos. Os seres humanos são seres do mundo e não apenas estão no mundo, embora totalmente independentes entre si, as faculdades humanas pertencem e se desenvolvem em um ser único. Todavia, Assy compreende que a vontade como o órgão mental da liberdade adquire uma dimensão ética maior que a das faculdades do pensamento (ASSY, 2015, p. 132). A vontade figura como o elemento libertador da vida do espírito. Pois só a vontade comanda a si mesma, não obedecendo nem a razão nem aos desejos. “Em outras palavras, apenas a vontade está inteiramente em nosso poder, apenas pelo poder da vontade somos nós mesmos” (ARENDT, 2004, p. 359).

Nesse sentido, parece possível afirmar que há uma complementaridade entre a liberdade da vontade e a liberdade política, no sentido de que a primeira projeta e portanto funda o começo, enquanto o início de fato só pode ser efetivado na ação e adquirir realidade na companhia de muitos. A articulação reside em a vontade possuir poder de impelir a ação. A faculdade da vontade é portadora da liberdade de escolher espontaneamente, enquanto a atividade da ação efetiva a espontaneidade da liberdade no mundo fenomênico. A vontade comanda a si mesma e não só

delibera como também decide, mas a liberdade que a concerne refere-se apenas à interioridade. A liberdade da ação diz respeito a efetivar ações espontâneas no mundo público, de modo que ela possa ser tangível e aferida por outros. A liberdade da vontade e a liberdade da ação não se correspondem, mas estão ligadas uma à outra.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da tentativa de compreender como os seres humanos começam uma série de coisas no mundo surge a problemática proposta por este trabalho. De fato, os seres humanos agem no mundo e estabelecem relações entre si e ao se depararem com determinadas ações, questionam porque um indivíduo agiu dessa maneira e não de outra. Habitualmente questiona-se as causas das ações ligando-as à relações de cunho causal e determinado. Entretanto, dois problemas político-filosóficos se conectam à busca pelas causas das ações humanas: a liberdade e a vontade. Questiona-se se há liberdade em uma ação humana que obedece às leis da causalidade.

Nesse sentido, o estudo buscou analisar a possibilidade de uma articulação entre a liberdade da ação e a liberdade da vontade de acordo com a filosofia de Hannah Arendt, de modo que a ideia da liberdade fosse central para o desenvolvimento deste. O problema fundamenta-se também na indagação sobre o que pode anteceder as ações políticas, bem como se há algum dispositivo que possa acionar o envolvimento dos indivíduos com o mundo público, em outros termos, se existe algo que nos faça querer participar ativamente.

Arendt afirma em alguns textos que a liberdade só se efetiva no mundo público, entretanto menciona a liberdade em outros textos que concernem ao tratamento de outras esferas além da esfera pública, bem como atribui características semelhantes a ambas as atividades. Devido à isso e ao problema que fora colocado, buscou-se a compreensão do que é a liberdade e seu desenvolvimento na atividade da ação e do querer, tanto em suas características quanto em suas especificidades para que, desse modo, a articulação pudesse ser pensada.

A liberdade é questionada pela filósofa a partir da sua inexistência no mundo contemporâneo e em detrimento das experiências marcantes e desastrosas do século XX, isto é, a partir da perda do sentido da política e da ruptura com as categorias de conceitos tradicionais. Movida pela reflexão sobre o que os seres humanos fazem no mundo e sobre com que outros seres humanos se deseja compartilhar o mundo, Arendt entende que é necessário repensar a condição humana e as atividades que exercemos diretamente no mundo, assim como as atividades que realizamos quando transcendemos o próprio mundo, sem abandoná-

lo de fato. Das duas dimensões inferidas por Arendt, a atividade da ação pertence ao modo de vida de ativo, enquanto a atividade do querer pertence ao modo de vida contemplativo.

As atividades da dimensão ativa são realizadas diretamente no mundo, pressupondo a presença da natureza, dos artefatos humanos e de outros indivíduos, todavia a ação só é realizada impreterivelmente na presença de outros. As atividades da dimensão contemplativa têm seu *locus* na interioridade, necessitam de quietude, prescindem da presença de outros seres humanos, pois acontecem apenas quando se está a sós consigo mesmo, bem como requer a retirada do mundo das aparências e são caracteristicamente reflexivas, de modo que a atividade do querer é a mais reflexiva de todas. De suma importância é o fato de que ambas as atividades se dão em um ser humano único que, apesar de poder transcender o mundo por alguns instantes, volta a ele constantemente. Isto é, ser e aparecer coincidem, pois os seres humanos são do mundo e não apenas estão no mundo, de modo que a presença de outros que enxergam e ouvem pode garantir a realidade do mundo e sua própria realidade.

A atividade da ação está diretamente relacionada às condições da pluralidade e da natalidade. Pela pluralidade os seres humanos são capazes de aparecerem no mundo e de exercerem sua singularidade revelando quem são diante de outros seres humanos com a mesma capacidade. Pela natalidade os seres humanos são capazes de se inserir no mundo e de exercer espontaneidade. Na medida em que os seres humanos não são iguais e enxergam de acordo com posições diferentes, estes se apresentam no mundo com distinção através de suas opiniões. Portanto, a ação e a fala são o par imprescindível para o exercício da espontaneidade e da liberdade, visto que a liberdade se efetiva quando agimos.

Para Arendt, essa liberdade de agir e desvelar a própria identidade foi exercida na *pólis*, quando os gregos abandonavam suas casas e a privacidade de seus lares e se reuniam em praça pública para a discussão de assuntos de interesse comum. Na condição de homens livres e com a garantia de que todas as necessidades vitais fossem saciadas, estes ingressavam no mundo público como cidadãos. O quero e o posso coincidiam e eram evidentes a ponto de nem a liberdade, nem a vontade tornarem-se problemas para os gregos.

A liberdade da ação consiste na liberdade política, pois reside na participação efetiva e espontânea no mundo público – espaço da aparência. Ela não é, portanto

um acessório da vontade ou livre-arbítrio, como passou a ser entendida depois da Antiguidade. O sentido da política - sua *raison d'être* - é a liberdade. A liberdade adquire realidade tangível fenomênica quando efetivada na esfera pública. As ações que efetivam a liberdade humana não são causadas pela vontade ou por nada que lhe seja externo, elas são inspiradas por princípios que emanam do próprio âmbito público, sendo a coragem um dos principais exemplos. A liberdade que adere à ação e a fala exercidas diretamente entre os homens constitui a política, mas não de modo necessário, a política advém do espaço de aparecimento humano, ou seja, é resultado dos espaços criados quando os seres humanos agem *in concert*, de forma dialógica. A liberdade precede qualquer espaço político, mas um não é causa direta do outro, de modo que o espaço do aparecimento só adquire realidade enquanto os indivíduos agem; precisa ser mantido através da ação e da fala.

A liberdade concebida dessa forma não obedece a nenhuma regra de causalidade, necessidade ou aos ditames da vontade, pois iniciar algo no mundo corresponde à capacidade humana de fazer milagres. Estabelecer novos inícios no mundo comum significa trazer a novidade ao mundo de forma livre e inesperada, sem que qualquer previsão pudesse fazer algum sentido. À capacidade humana de realizar milagres se pode atribuir mudanças no mundo humano.

De uma forma razoavelmente distinta da *pólis* na Antiguidade, Arendt reflete acerca das revoluções modernas que dizem respeito a esse estabelecimento de novos inícios que efetivam a liberdade no mundo comum, embora poucos a entendam dessa forma. As revoluções foram iniciadas por ações que não previam ou priorizavam a liberdade pública, elas intuía a restauração de uma época anterior. Os agentes da Revolução Americana que já tinham uma noção antecipada do que era a participação efetiva nos assuntos públicos, descobriram no decorrer de seu curso que não se tratava apenas de libertar-se dos ingleses, descobriram que se tratava de felicidade pública, isto é, que o que estava em questão era o gosto pelo livre agir. Além disso, a Revolução Francesa, cujo povo era tomado por necessidades de cunho vital, tinha questões urgentes a serem resolvidas, demonstrando que a libertação, seja das necessidades vitais ou da tirania, é imprescindível para que o espaço de liberdade possa ser criado, mas não é garantia deste. De modo geral, as revoluções deixaram o legado da felicidade e liberdade pública, bem como trouxeram a questão da construção de uma constituição no caso da Revolução Americana, e o exemplar e apreciado sistema de conselhos nos casos

desta e da Revolução Húngara.

Liberdade e libertação em Arendt são ideias completamente distintas e isso demonstra e confirma a noção de que a liberdade da ação não pode ser pensada ou correlacionada à qualquer tipo de necessidade. Desse modo, conclui-se a partir dos dois primeiros capítulos que a articulação entre a liberdade da ação não pode ser pensada sob as noções de causalidade, determinação ou necessidade. Por outro lado, se tem que a articulação deve ser pensada tendo por referência a ligação entre a dimensão ativa e a dimensão contemplativa dos seres humanos, isto é, como a interioridade prepara os indivíduos para a realização das atividades ativas no mundo.

De acordo com o resgate histórico-filosófico feito por Arendt, a vontade só fora descoberta – só se tornou um problema – em meio a Era Cristã, na medida em que a preocupação se destinava a compatibilizar a vontade livre com a existência de um Deus-todo-poderoso. Posteriormente, a ênfase da compatibilização muda com a Era Moderna, passando para a conciliação entre a vontade e a lei da causalidade ou às leis da história. Segundo Arendt, um dos maiores problemas no trato da vontade reside no constante questionamento acerca de sua existência. Na contramão dos argumentos que alegam sua inexistência, Arendt afirma que a vontade não só tem existência como é um fenômeno que implica na atividade do querer, partindo da premissa de que no eu-querer interno há evidência suficiente de sua existência. A vontade é concebida como órgão espiritual para o futuro que lida com invisíveis, isto é, coisas que estão ausentes. Desse modo, ambas as atividades, ação e querer, lidam com a incerteza como característica, pois lidar com o futuro é lidar com a incerteza.

À inexistência da vontade somam-se outras objeções que dificultam tratá-la como um fenômeno; a inexistência da liberdade contida na vontade e a inexistência de contingência na vontade livre. Arendt entende que a vontade é livre e não responde aos ditames dos desejos ou da razão. Esta preocupa-se com projetos e por isso sempre almeja fazer algo; tornar presente aquilo que está ausente. Entretanto, querer não significa tornar realidade, de modo que a tensão inerente ao querer só poder ser superada pelo fazer.

Arendt aponta que, mesmo que a liberdade e a vontade não tenham se tornado problemas para a Antiguidade, alguns pensadores desta época fizeram alusão à vontade, sem tratá-la por esse termo ou nem mesmo por livre-arbítrio.

Aristóteles partiu da noção de que a razão humana não move nada na alma humana, questionando então o que seria capaz de movê-la, o filósofo perpassa pela noção de razão prática, concluindo que a razão diz respeito às ações que pretendem alcançar determinados fins. Todavia, seu interesse no momento recaí sobre as ações que concernem ao modo como os seres humanos querem aparecer e, portanto não almejam fim algum, mas exigem um plano deliberado. Tal plano deliberado corresponde à *proairesis*; a escolha entre preferências, mediadora da relação entre a razão e os desejos, isto é, aquilo que delibera sobre os meios e escolhe sobre todas as potencialidades já dispostas. Entretanto, a *proairesis* não seria exatamente a precursora da vontade, pois relega pouco lugar à liberdade.

São Paulo Apóstolo fez uma das principais descobertas sobre a vontade, qual seja, a existência de dois-em-um que constitui uma relação de luta constante. Subjaz a essa descoberta que o conflito interno do ego volitivo não pode ser solucionado pela própria vontade. A descoberta de Paulo resume-se no eu-queiro-mas-não-posso, isto é, que uma vontade ativa outra vontade, tratada por ele em termos de duas leis – diante de uma lei imperativa, a vontade descobre que é possível dizer sim ou não. A inferência de Arendt da descoberta de Paulo diz respeito a que toda vontade possui uma contravontade, se assim não o fosse não haveria liberdade. A vontade por si só é impotente porque não é capaz de solucionar seu próprio conflito interno.

Ainda antes dos filósofos medievais, Epiteto preocupou-se com a onipotência da vontade. A vontade seria a grande realizadora, pois em detrimento da razão, a vontade é quem comanda de modo a interessar-se apenas por aquilo que está em seu poder. Arendt entende que para Epiteto, depende do consentimento da vontade que as aparências adquiram realidade para os indivíduos. Epiteto também concebe uma luta no ego volitivo, embora a liberdade resida em assentir – dizer sim – para aquilo que está em seu poder. Além da análise da importância e da onipotência, a conclusão mais relevante de Arendt acerca de Paulo e Epiteto se condensa em estar dentro das capacidades da vontade assentir ou dissentir; dizer sim ou não.

Arendt concebe que Santo Agostinho foi de fato o primeiro filósofo da vontade, enquanto teórico, suas asserções convergem com a descoberta do homem interior, isto é, quando os seres humanos se tornaram problemas para si mesmos. Agostinho entende o livre-arbítrio da vontade como uma faculdade distinta dos desejos e da razão. Para ele, as leis de Paulo são transformadas em duas vontades

antagonizantes – o *velle* e o *nolle*. Agostinho descobre que querer não é poder, embora haja uma ligação da faculdade da vontade com a faculdade de realizar, com o fazer. A vontade move a si mesma, não há nada que lhe cause; seus objetos são dados externamente. Esta delibera entre o *velle* e o *nolle*, portanto, é exclusivamente formada por duas contravontades, entretanto, apenas um ego volitivo quer e é dividido em duas vontades, mas Agostinho não soluciona o problema dessa cisão, mesmo sugerindo que em algum momento haja uma escolha. Arendt concebe ser de extrema importância a colocação agostiniana de que a vontade unifica as demais atividades do espírito, assim como atribuí significado à nossa percepção sensorial – a atenção do espírito reside em uma de suas principais funções; é capaz de unir a interioridade ao mundo externo. A resposta de Agostinho para o que une as vontades conflitantes é o amor – aquilo que liga o que ama ao que é amado –, pois sua força é mais forte do que a força da vontade.

É indubitável a importância de Agostinho para a concepção de vontade de Arendt em *A vida do espírito*, assim como é também para outros de seus textos. Talvez a discussão mais pertinente seja a característica da natalidade. Para Agostinho o ser humano foi criado de modo que o tempo também tivesse começo; os seres humanos são criaturas essencialmente temporais e isso significa que o homem foi criado para que houvesse novidade. Juntamente com a capacidade de inovar vem ao mundo a capacidade de se individuar no mundo. Diferente da ação, a natalidade não é uma condição da atividade do querer, mas ela permite que haja o querer e o não-querer. A liberdade de espontaneidade reside na condição humana, conclusivamente, o órgão espiritual dessa liberdade é a vontade.

Duns Scotus também desempenha suma importância para as reflexões de Arendt, na medida em que argumenta que a vontade exerce primazia sobre o intelecto. A vontade pode resistir à razão e aos desejos, e a liberdade humana reside exatamente nessa capacidade. Como tal a vontade é contingente, pois o ego volitivo tem ciência de que uma decisão tomada poderia não ter sido tomada; que a escolha feita poderia ter sido diferente. O querer e o não-querer se dão contrariamente com relação a um mesmo objeto; o ego volitivo sabe que é livre para realizar o seu oposto. Em Scotus a vontade não é onipotente, ela apenas não pode ser coagida a querer. A contingência é o preço pago pela liberdade, e segundo Arendt, ele foi o único pensador a pagar por esse preço. Distinto de Agostinho e Paulo, para Scotus a redenção da vontade advém de si mesma, sendo que, um ato

é capaz de colocar fim ao conflito entre o *velle* e o *nolle*.

Diante dos modernos, Arendt volta sua atenção para Nietzsche. Para ele, o comando é inerente à vontade, de modo que há um eu que comanda e este mesmo antecipa a parte em si mesmo que obedecerá. Há suposição da existência de duas consciências na vontade – comandar e obedecer –; a liberdade da vontade seria apenas a superioridade da vontade que comanda, ou seja, uma ilusão. Ainda mais importante de suas conclusões é a descoberta de que a vontade não pode querer retroativamente, bem como sua compreensão da vontade-de-potência; geradora de poder para o próprio querer e como tal, é indicação de força – uma vontade que quer dominar.

Na esteira dos modernos, Heidegger é elencado por sua insistência no querer-não-querer, isto é, a noção de que todo ato da vontade gera uma contravontade da qual se deve superar um não-querer. Todas as faculdades humanas estariam sob o comando da vontade. Para ele, a vontade-de-potência seria a essência do poder que tem como meta alcançar quantidade ilimitada de poder; a vontade quer sujeitar tudo à sua dominação. Da descoberta de que a vontade não pode querer retroativamente, Heidegger insere que, como uma faculdade que se volta para o futuro, a vontade é destrutiva, pois pretende aniquilar o passado.

Das elucidações, distinções e semelhanças apontadas por Arendt acerca da liberdade da atividade da ação e da liberdade da vontade, conclui-se que a articulação entre elas reside em a liberdade da vontade impelir a vontade para a liberdade da ação. Ainda que o querer seja exercido na interioridade, ao retornar de nossa retirada deliberada em direção ao eu, ou seja, quando voltamos ao mundo, devemos nos apresentar no mundo como seres únicos. Portanto, a vontade precisa escolher, embora a escolha se efetive quando estamos no mundo. Em sua teoria, Arendt vai além dos demais pensadores elencados ao afirmar que a interioridade prepara os seres humanos para agirem no mundo, considerando o mundo como referência.

A articulação entre a liberdade da vontade e a liberdade da ação é essencial para a construção da realidade do mundo, pois a dimensão da interioridade se liga ao mundo através das aparências. Sua essencialidade reside no aspecto do desvelamento de seres humanos distintos através da ação e na confirmação de suas identidades. Os seres humanos escolhem como querem aparecer no mundo, de

modo que a vontade, ao criar o eu duradouro, é capaz de criar o caráter e orientar os atos particulares do ego volitivo. A vontade permite que a singularidade seja apresentada de forma deliberada, mas esta só adquire realidade através da ação – dos atos e palavras. Mas isso de modo algum equivale à proposição de que a ação seja mera execução das ordens da vontade. Isso significa que a escolha é feita no mundo. A contingência é a grande realçadora do poder da vontade de dizer sim ou não aos assuntos do mundo.

A liberdade da vontade e a liberdade da ação são distintas, uma é qualidade do eu-querer e eu-não-querer, a outra é qualidade do eu-posso. Existe uma certa identificação entre a espontaneidade humana que se dá no mundo e a espontaneidade interior da vontade. A vontade escolhe de forma espontânea, não é pressionada por nada e obedece a si mesma. A ação é espontânea na medida em que os indivíduos apresentam suas opiniões no mundo livremente. Já a natalidade é de extrema importância para ambas as atividades. A natalidade pode proporcionar um novo começo enquanto capacidade da vontade. A vontade consiste em ser portadora da capacidade humana de realizar milagres, mas estes só se efetivam no mundo público com o estabelecimento de novos inícios. Quando a escolha é feita já se está no mundo, portanto Arendt não apresenta uma linha divisória incisiva. A incapacidade de se dar uma resposta conclusiva acerca da vontade é uma questão de sua própria alcunha, pois sua característica máxima é a incerteza, mesmo que nossa sede de conhecimento por respostas conclusivas e certezas seja inquietante.

Desde a introdução deste trabalho se colocou questões bastante instigadoras que não puderam ser respondidas com a confirmação de uma articulação entre a liberdade da vontade e a liberdade da ação. Uma delas diz respeito a se a vontade fora necessária aos homens das revoluções. A questão se mostrou colocada de forma errônea em seus termos, visto que a filosofia de Arendt dá vazão às ideias de liberdade e vontade autônomas e autocráticas. Talvez ela pudesse ser recolocada: a vontade esteve presente na interioridade dos homens das revoluções? Se a suposição de Arendt, ainda que não levada incisivamente à sua teorização, é de que a interioridade como um todo prepara os seres humanos para agir no mundo, parece que a pergunta adquire sentido e pende para uma resposta afirmativa, embora não se possa verificar os conflitos existentes no ego volitivo do outro. A característica elementar e uma das únicas que pode ser constatada no mundo externo reside no alheamento. Este não permite que uma atividade interior seja

aferida por outros. Mas podemos assentir ou dissentir sobre coisas que o mundo proporciona, esse querer talvez possa ser identificado nas nossas ações humanas. Afinal diante daquilo que o mundo lhe propôs, Eichmann fez suas escolhas e elas repercutiram no mundo.

Outra indagação inserida foi se a vontade pode ou não iniciar algo novo no mundo e esta é proporcionada pela confirmação da hipótese de que há uma articulação entre a liberdade da vontade e a liberdade da ação. Isto é, a partir dessa pesquisa se pode chegar a outras perguntas. Indagar se a vontade é fonte da ação não é similar a questionar se a vontade pode iniciar algo novo no mundo? Também se levanta a ideia de se a vontade pode acionar a disposição para com o mundo público, ou até mesmo explicar a nossa apatia para com esse mundo. Pressupondo a ideia de que o mundo fornece os objetos da vontade, o agir humano seria despertado pelo próprio mundo enquanto este, por sua vez, desperta a vontade livre? Parece que tais questões levam a trilhar o caminho da relação entre os indivíduos e o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADVERSE, Helton. *Arendt, a fenomenalidade e a política: o problema da aparência*. In: Sapere Aude – Revista do departamento de Filofia da PUC/MG. Belo Horizonte: v.6, n.12, p.556-569, 2015.

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Editora Paulus, 1995a.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Editora Paulus, 1995b.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC Edições, 2001.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: Entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienação do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Trad. de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4. ed. Trad. de Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ARENDT, Hannah. *A crise na educação*. In: *Entre o passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. De José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

ARENDT, Hannah. *O que é Política?* 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013c.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. De Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013d.

ARENDT, Hannah. *Que é liberdade?* In: *Entre o passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013e.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 4. ed. Trad. de Pedro Jorsengen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11. ed. Trad. Roberto Raposo; Revisão e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *The promise of politics*. New York: Schocken Books, 2007.

ARENDT, Hannah. *Between past and future*. London: Penguin Books, 2006a.

ARENDT, Hannah. *On revolution*. New York: Penguin Books, 2006b.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política da FFLCH/USP*. Tradução de Adriano Correia e Revisão de Theresa Calvet de Magalhães. São Paulo, v. 1, n. 7, p. 174-201, 2005a.

ARENDT, Hannah. *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, 2005b.

ARENDT, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago, 1998.

ARENDT, Hannah. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Organizador Antonio Abranches. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. San Diego, Harcourt, 1981.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva – Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERNSTEIN, Richard J. Arendt on thinking. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002.

BIRULÉS, Fina et. al. (Compilación). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. 2. Ed. Aumentada. Madri: Sequitur, 2008.

BIRULÉS, Fina. *Uma herancia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

BIRULÉS, Fina. *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia política*. São paulo: Editora Atlas, 2011.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*. Tradução de Loura Silveira. Textos e documentos, Minas Gerais, FAFICH, 1980. Disponível em: http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf. Acesso em: 15/02/2016.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. *Apresentação à nova edição brasileira de A condição humana*. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. I-XLIV.

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

DUARTE, Andre. Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. In: *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FRY, Karyn A. *Compreender Hannah Arendt*. Petropolis: Editora Vozes, 2010.

GUERRA, Elizabete Olinda. *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*. Florianópolis: UFSC, 2013.

KHON, Jerome. Freedom: the priority of the political. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002.

LAFER, Celso. Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018a.

LAFER, Celso. O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo: dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018b.

LEIBOVICI, M; TASSIN, E. Pluralidad. In: *Vocabulario Arendt*. Com. Beatriz Porcel e Lucas Martín. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

MAGALHÃES, Thereza C. A desconstrução fenomenológica da atividade de querer em Arendt. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 30, n. 38, p. 367-384, 2003.

MÜLLER, Maria Cristina. *A possibilidade de novos começos*. *Philosophos - Revista de Filosofia*, [S.l.], v. 23, n. 1, p. 347-376, ago. 2018. ISSN 1982-2928. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/49964/26007>>.

MÜLLER, Maria Cristina. *Espaço da aparência: a preservação do mundo comum*. In: CORREIA, Adriano; Nascimento, Daniel; MÜLLER, M. C. (Organizadores). *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2017. (Coleção XVII Encontro ANPOF). p. 27-38.

MÜLLER, Maria Cristina. Revoluções Americana e Francesa: luta por liberdade ou libertação. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*. São Paulo, v. 23, p. 64-77, 2013. Disponível em: <http://revistas.usp.br/cefp/article/view/74742>.

MÜLLER, Maria Cristina. Esfera pública e o confronto entre a singularidade e a pluralidade humana. In: *O futuro entre o passado e o presente: anais do V encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo, Editora IFIBE, 2012.

MÜLLER, Maria Cristina. *A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt*. São Carlos: UFSCar, 2010.

MÜLLER, Mary Stela; CORNELSEN, Julce mary. *Normas e padrões para teses, dissertações e monografias*. Londrina: EDUEL, 2007.

MUÑOS, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt: El espacio de la política*. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

OLIVEIRA, Kathlen Luana. Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos, Hannah Arendt. Passo fundo: Editora IFIBE, 2011.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: História e Liberdade*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

SILVEIRO, Iltomar. A arte de pensar sem cair no vazio do pensamento: reflexões a partir de Hannah Arendt. In: *Anais VII encontro e IV ciclo Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Londrina, UEL, 2013. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/filosofia/pages/eventos/vii-encontro-hannah-arendt.php>
ISBN 978-85-7846-240-6.

SIVIEIRO, Iltomar. *Sentido da política: Estudo em Hannah Arendt*. Passo Fundo: ISIBE, 2008.

VILLA, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

WELMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.